KLEINERE SCHRIFTEN

VON

THEODOR BENFEY.

AUSGEWÄHLT UND HERAUSGEGEBEN

VON

ADALBERT BEZZENBERGER.

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG SR. EXCELLENZ DES KÖNIGL. PREUSSISCHEN HERRN CULTUSMINISTERS UND DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.

ERSTER BAND.

ERSTE UND ZWEITE ABTEILUNG.

MIT DEM BILDNISSE TH. BENFEY'S.

BERLIN.
H. REUTHER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1890.

Theodor Benfey

Vorrede des Herausgebers.

Zu der Herausgabe einer Auswahl der kleineren Schriften Benfeys wäre wohl mancher von dessen früheren Schülern geschickter gewesen, als ich. Dass ich sie trotzdem übernommen habe, beruht wesentlich darauf, dass er selbst in seinen letzten Lebensjahren, wo ich ihm, in Folge meines Aufenthalts in Göttingen von 1874—1880, besonders nahe stand, sie wiederholt von mir gewünscht hat. So verstand es sich von selbst, dass ich, als mir derselbe ehrenvolle Wunsch von seinen Hinterbliebenen ausgesprochen wurde, ihm ohne Sträuben zu folgen versprach.

Bei der Auswahl, welche ich demgemäss unternahm, leitete mich zunächst ausschliesslich die Absicht, dass das vorgenommene Sammelwerk ein volles Bild sowohl von Benfeys wissenschaftlicher Entwicklung, wie von seiner wissenschaftlichen Bedeutung geben solle. Allein die consequente Durchführung dieses Planes erwies sich bald als unmöglich: ist doch das Erscheinen selbst dieser, dem ursprünglichen Vorhaben gegenüber sehr beschränkten Sammlung nur durch hochgeneigte Unterstützungen seitens Sr. Excellenz des Königl. Preussischen Herrn Cultusministers und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ermöglicht. — So zog ich denn die Grenzen enger und schied alles aus, was Benfey selbst schon hatte wieder abdrucken lassen. Aber diese Beschränkung genügte noch nicht, und ich legte deshalb auch alle Stücke bei Seite, welche dies Werk zu sehr verteuert haben würden oder zugleich hinreichend bekannt und zugänglich sein dürften, und unterzog endlich die nach allem dem verbleibenden einer abschliessenden Musterung, bei welcher ich

alle strich, die nicht actuell oder geschichtlich interessant sind. Wo ich bei dieser letzten Arbeit meinem eignen Urteil misstraute, haben mich andere, namentlich die Herren Garbe, de Lagarde, Gustav Meyer, August Müller, Nöldeke, Pischel, Rühl, Zachariae freundlichst beraten. — Als bescheidener Ersatz für alle die erwähnten Einschränkungen mag das dem II. Bande angefügte Schriftenverzeichniss dienen.

Über die äussere Einrichtung dieser Sammlung, die ich in vier, vielfach natürlich in einander übergreifende Abschnitte (I. Sanskritphilologisches, II. Sprachwissenschaftliches, III. Zur Märchenforschung, IV. Verschiedenes) zerlegt habe, glaube ich nur bemerken zu müssen, dass handschriftliche Zusätze Benfeys in einfache, Zusätze von mir in doppelte eckige Klammern — beide Formen der Parenthesierung sind sonst vermieden — geschlossen sind; dass ein Gedankenstrich am Ende einer Anzeige auf einen folgenden, von mir nicht aufgenommenen selbständigen Artikel über dasselbe Werk hinweisen soll, zwei Gedankenstriche am Beginn oder Schluss eines Stückes dagegen andeuten, dass Anfang bez. Ende von mir fortgelassen ist. Im Innern eines Stückes habe ich nie gekürzt. — Alles andre ist an sich klar.

Druckfehler, stärkere orthographische Inconsequenzen und formelle Verstösse habe ich stillschweigend berichtigt, auch Citate, welche heute nicht mehr verständlich sind, umgeschrieben. Sonst ist das zum Abdruck gekommene nicht verändert.

Der Verlagshandlung sage ich für ihr stetes freundliches Entgegenkommen verbindlichsten Dank. Was die Druckerei betrifft, so lobt ihr Werk den Meister mehr, als ein Ausdruck meiner Anerkennung.

Königsberg i. Pr., 7. Juni 1889.

Adalbert Bezzenberger.

Theodor Benfey.

Vorbemerkung. Jeder der zahlreichen Nekrologe meines Vaters betrauerte neben dem Forscher den Menschen, „der zu den Besten aller Zeiten“ gehöre. Dadurch ermutigt, ward mein Wunsch zum Entschluss, den Versuch zu machen, dieser Auswahl aus seinen kleinen Schriften, die ein Bild des Gelehrten giebt, eine kurze Biographie beizufügen, die etwas von der Persönlichkeit, vom Menschen zu bewahren sucht. So kurz zu fassen ich mich bemüht, hat sie, der ich manches Handschriftliche aus meines Vaters Nachlass eingefügt hatte, den hier zulässigen Raum bedeutend überschritten; leider muss ich mich darauf beschränken, statt des Beabsichtigten nur einen Auszug daraus mitzuteilen. Später wird es vielleicht möglich, das Ganze als ein Büchlein für sich zu veröffentlichen. — So knapp auch der zugemessene Raum ist, muss es mir doch vergönnt sein, im Namen der Familie des Verewigten Herrn Professor Bezzenberger unseren wärmsten Dank auszusprechen für die herzliche Bereitwilligkeit, mit der er die umfassende, zeitraubende Arbeit übernommen, vorliegende Sammlung aus einer Anzahl von über 300 zerstreuten Arbeiten auszuwählen und im Druck vorzulegen. Auch Sr. Excellenz dem Herrn Minister Dr. v. Gossler sowie der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen sei ergebenster Dank ausgesprochen. .

Berlin, März 1888.

M. Benfey.

In rastloser Arbeit, ereignisslos nach aussen, unter Not und Sorge: „ein langes hartes Leben“ [1], und dennoch ein Leben, dessen Mittagshöhe volle Erfüllung des einen grossen Jugendwunsches brachte, in dem sich das Streben und sein erhofftes Gelingen früh schon ausgesprochen. Als ganz junger Mann, erfüllt von dem Gedanken, sein Leben der Förderung der Wissenschaft zu weihen — . . .: „dass ich mit dem festen Entschluss ganz gepanzert bin, mein ganzes Leben nur dem Erforschen der Wahrheit, des Wesens des menschlichen Geistes und seiner Art sich zu entwickeln gewidmet habe, dass meine Arbeiten alle darauf vorzüglich hinzielen“ . . . . . „über alles,

[1] Brief an eine seiner Töchter, 5. April 1880.

was mich in der Welt treffen könnte, werde ich ruhig sein können; ich habe die Zügel meines Lebens schon in der Hand“[1] sprach er in einem Briefe an seinen Freund den Wunsch aus, dass es ihm beschieden sein möge, seinen Namen dem der grossen Förderer der Sprachwissenschaft, einem Humboldt, Schlegel, Grimm, einst angereiht zu sehen. Der besonnene Freund tadelte die Vermessenheit des jungen Anfängers. Im Jahre 1869 erschien Benfeys „Geschichte der Sprachwissenschaft“. In einer eingehenden Besprechung derselben[2] heisst es mit Bezug auf S. 15 der Einleitung: („Der tiefsinnige und geistvolle Pionier der neuen Wissenschaft, Fr. v. Schlegel, die grossen Schöpfer derselben: Franz Bopp, der geniale Gründer der vergleichenden Methode, Jakob Grimm, der nicht minder geniale Begründer der historischen, der tiefe Denker W. v. Humboldt, welcher den Versuch machte, die neuen Methoden mit der philosophischen Betrachtung des sprachlichen Lebens zu vereinigen, Aug. Fr. Pott, der umfassendste Sprachenkenner, dessen philosophisch und historisch gebildeter Geist fast kein Problem der Sprachwissenschaft unberührt und unbefruchtet gelassen hat, sie gehören zu den glänzendsten Gestirnen des deutschen Geisteshimmels“) dass zu jenen „glänzendsten Gestirnen des deutschen Geisteshimmels, von welchen der Verfasser erzählt, jeder andere auch ihn selbst hätte zählen müssen“. — „Seltsam berührte mich diese wörtliche Erfüllung meines Jugendwunsches, der eine Vermessenheit geschienen hatte. Es war mir, als sei nun das ersehnte Ziel erreicht, und kaum Raum für ferneres Streben“, sagte er, wenn er im Rückblick auf sein Leben dieses Ereigniss erwähnte. Unter Sorge, Entbehrung und Arbeit, Erfüllung des höchsten Wunsches, der einzig auf Geistiges gerichtet gewesen; reiches, geistiges Schaffen, das seinen Lohn in sich selbst trägt und endlich auch Anerkennung des Geleisteten erringt.

Theodor Benfey ist am 28. Januar 1809 geboren, in Nörten bei Göttingen, wohin seine Eltern noch in demselben Jahre übersiedelten. Sein Vater war jüdischer Kaufmann, dabei gründlicher Kenner des Hebräischen, worin er den Knaben unterrichtete; er trug dadurch überaus frühzeitig bei zur Er-

[1] Brief an seinen Freund M. A. Stern, Heidelberg, Dez. 1832.

[2] Beilage zur Allgemeinen (Augsburger) Zeitung 19. Sept. 1869.

weckung des Sprachsinnes wie der Lernbegier seines Schülers. Im Besitz der Gabe fesselnden Erzählens erzählte er mit Vorliebe Geschichten aus der Bibel. Diese, vorzüglich die von Josef, welche Theodors lebhaftestes Interesse erregte, wollte dieser nun immer selbst hebräisch nachlesen, und, die Bibel im Arm, lief der Vierjährige dem vielbeschäftigten Vater nach. So schnell und willig er hebräisch gelernt, so wenig wollte er von weiterem Lernen wissen. Er könne nun genug, sagte er, und war nicht dazu zu bringen, deutsch lesen zu lernen, trotz aller Neckereien der älteren Brüder, denen er jedoch sorgsam zuhörte, wenn sie ihre Aufgaben lernten, besonders die lateinischen, welche ihn sehr interessirten. Auf diese Weise hatte er die lateinische Declination und Conjugation durch Hören gelernt, ehe er die Buchstaben kannte. Gern hätte ihn der Director des Gymnasiums, als er 1816 aufgenommen ward, seiner lateinischen Kenntnisse wegen gleich nach Quinta gesetzt — aber er konnte ja noch nicht lesen! Ungemein schnell holte er das Versäumte nach und kam so jung nach Secunda, dass der Hausarzt Verwahrung einlegte gegen weiteres zu schnelles Versetzen. Mit vierzehn Jahren — mit dreizehn war er nach Prima gekommen — hatte er die Reife zur Abiturientenprüfung, aber der verständige Vater fand den Knaben zu jung für die Universität; auf seine Bitte hielt ihn der Director noch ein Jahr zurück. Beim Verlassen des Gymnasiums, Michaelis 1824, erhielt er von dem Director ein Zeugniss, über dessen treffende Charakterisirung seiner Individualität — die sich also schon so früh mit Entschiedenheit gezeigt haben muss — er sich noch als alter Mann bewundernd aussprach. Mit jener Pietät, die der Bedeutende Achtungswertem entgegenbringt, hat er das Document unter seinen wichtigen Papieren bewahrt. Unsre Zeit, in der auch dies zur Formel geworden, kennt derartige persönliche Zeugnisse nicht mehr; so darf dieses, als charakteristisch für Persönlichkeit wie Zeit, hier eine Stelle finden:

„Theodor Benfey aus Göttingen, ein junger Mensch von vorzüglichen Anlagen, als einem glücklichen Gedächtniss, guter Beurtheilungskraft und wahrem Ehrgefühl, hat die erste Classe des hiesigen Gymnasii zwei Jahre unausgesetzt besucht, und sich durch ununterbrochenen öffentlichen und häuslichen Fleiss sehr gute Kenntnisse in der Hebräischen, Griechischen,

Lateinischen, Französischen und unserer Muttersprache; ingleichen in der Erdbeschreibung, Geschichte, Mathematik und andern Schulwissenschaften erworben. Er schreibt und spricht gut Lateinisch und thut sich im Disputiren hervor. Seine Ausarbeitungen zeugen von Nachdenken, Ordnung, Zusammenhang und einer für sein Alter lobenswerthen Fülle von Gedanken, welche nichts Gewöhnliches erwarten lassen, zumal da ihm von Seiten seiner braven Eltern nichts fehlt, was ihn zu etwas Höherm führen kann. Seine grosse Lust zu den Wissenschaften und Gleichgültigkeit gegen die gewöhnlichen Vergnügungen der Jugend gewähren die gewisse Hoffnung, dass er den bisher betretenen Weg auf der Universität verfolgen, und sich ferner durch Bescheidenheit, Anstand und ein moralisch gutes Betragen auszuzeichnen fortfahren werde, wozu ich dem mir werthen jungen Menschen aufrichtig Glück wünsche. Göttingen am 10. August 1824. Joh. Fr. Ad. Kirsten, Dir. d. h. Gymnasii."

Schon ehe er das Gymnasium verlassen, war ihm ein lobendes Zeugniss ausgestellt worden und zwar ein gedrucktes. Im Jahre 1822 und 1823 hatte er Dr. Albert Lion bei dessen Ausgabe von Gellius' Noctes Atticae bei der Collation der alten Ausgabe geholfen, wie in der Vorrede dankend anerkannt ward.

Kurz bevor er das Gymnasium verliess, hatte er einen lateinischen Aufsatz über Regulus geschrieben, der Aufsehn erregte. Den damals sich verbreitenden neuen Ideen gemäss wies er darin hin auf das Sagenhafte dieses Teils der altrömischen Geschichte und führte alle betreffenden Quellenschriftsteller an zum Beweis seiner Ansicht. Für Geschichte hatte er einen feinen Blick und reges Interesse, das schon in den Kinderjahren durch Lesen erweckt und genährt worden. Sowie er lesen gelernt, las er den Robinson Crusoe, und zwar wiederholt. Der erste Blick für die Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse, neue Gesichtspunkte für Nähe und Ferne erschlossen sich ihm darin. Später las er den Orbis pictus von Commenius und auf der Universität setzte er die geschichtlichen Selbststudien fort in der 75 Bände umfassenden Allgemeinen Weltgeschichte von Guthrie and Grey. Heeren's Geschichte des neuen Staatensystems leitete ihn dann zum Studium der Memoirenliteratur. Auf solcher Grundlage bildete er sich frühzeitig Freiheit und Weite des historischen Blickes.

Von 1824 bis 1827 studierte er in Göttingen. Er wollte ursprünglich Mediciner werden; da er aber in so früher Jugend zur Universität kam, hielt es sein Vater für angemessen, dass er nicht gleich medicinische Collegien besuche, sondern sich etwa ein Jahr lang noch in Philologie, Geschichte und andern Fächern allgemeiner Bildung vervollkommne. Das Studium der Philologie gewann aber während dieser Zeit eine solche Anziehungskraft für ihn, und die hervorragendsten seiner Lehrer darin — Dissen und K. O. Müller — sprachen sich mit solcher Entschiedenheit für sein Festhalten daran aus, dass er den Plan, Medicin zu studieren, ganz aufgab. Neben classischer Philologie trieb er nun die semitischen, wie überhaupt alle Sprachen, für welche ihm Hülfsmittel zugänglich waren. Daneben fand er noch Zeit zur Verfolgung eines vielseitigen Studienganges zur Förderung allgemeiner Bildung. Er hörte physikalische Vorlesungen bei Tobias Meyer; bei Thibaut Analysis des Endlichen; bei Hugo hospitirte er in Geschichte des Römischen Rechts, bei Plank in Kirchengeschichte.

Wesentlich fördernd und anregend wirkte auch der Verkehr im Hause des Philosophen K. Chr. Fr. Krause, der ihm ungemein freundlich entgegenkam. Wohlthuend berührte ihn das innerlich erhobene Leben, das sich trotz der ärmlichen Verhältnisse in jenem Hause so entschieden kundgab.

Ostern 1827 ging er auf ein Jahr nach München; um bei Thiersch zu hören. Dort that sich ihm ein neues Leben auf. Zum ersten Mal auch äusserlich frei von der strenggläubigen Anschauung, die im Elternhause herrschte, konnte er sich unbehindert den neuen Eindrücken hingeben, die seinen Horizont nach allen Seiten erweiterten. In philosophischer Beziehung hatte er in Göttingen schon unter der Einwirkung von Krause und mittelbar — denn Herbart war damals noch nicht selbst in Göttingen — von Herbart gestanden. Jetzt kam er in den Kreis der mächtigen Wirkung Schellings, dessen Anregung ihm durch die Naturphilosophie das Interesse an Naturwissenschaft erschloss, ein Interesse, mit dem sein Leben lang das lebhafte Bedauern verbunden war, wegen mangelhafter Vorbildung nicht tief genug in ihre Aufgaben eindringen zu können. Das rege Kunsttreiben — eine Seite der Kultur, von der das kleine Göttingen kaum eine Ahnung zugelassen — übte fesselnden Reiz auf ihn. Er entdeckte seinen schönen

Tenor und lernte Guitarre, um sich beim Gesang zu begleiten, trieb sogar Musiktheorie und versuchte sich im Liedercomponiren. — Seine geschichtlichen Studien setzte er eifrig fort, hörte bei Görres Allgemeine Weltgeschichte und genoss im Stillen den vollen Humor des Vortrags: der Docent, der stundenlang über die himmlischen Heerscharen gelesen, meinte, als er endlich zur Erschaffung der Erde und des Menschen, zur Gestaltung und Geschichte der orientalischen Völkerschaften kam, da man nun zu Ereignissen gelange, von denen man etwas wisse, und von denen die Zuhörer schon in der Schule gelernt, so könne er diesen Teil der Geschichte in grossen Zügen durchnehmen. Nach drei Vorträgen war er dann fertig mit den Vorläufern des Christentums und bei dessen Entstehung angelangt, die ihn nun wieder eingehend beschäftigte.

Nur diesem einen Jahre seiner Münchener Studienzeit hat Benfey in späteren Jahren jene frohe Erinnerung bewahrt, welche die Macht hat, alte Gesichter plötzlich zu verjüngen. Dankbar gedachte er all des Schönen, Guten und Frohen, das ihm dort geworden; mit treuer Anhänglichkeit vor allem des hervorragenden Mannes, der die Hauptveranlassung zum Aufenthalt in München gewesen, Thiersch's und seines gastlichen Hauses.

Dies kurze Münchener Studentenjahr war wol das einzige, das in jugendlicher Unabhängigkeit und Sorglosigkeit jenen unbeschwerten Genuss reicher Gegenwart gewährt hatte, welche — zu ferner Vergangenheit geworden — oft noch einen lichten Abglanz in ein langes, sorgenvolles Leben zu werfen vermag. In Göttingen hatte das Studententum, mit Ausnahme persönlicher Freiheit in der Wahl der Arbeit, im Leben und in den Verhältnissen des jungen Studenten kaum eine bedeutende Veränderung hervorgebracht. Er war noch zu jung, als er die Schule verliess, und der fünfzehnjährige Knabe wird auch als Student von Eltern und Geschwistern, von dem Kreise Nahestehender kaum anders denn als ein Knabe behandelt worden sein, zumal er äusserlich durchaus in den alten Gewohnheiten blieb, die Wohnung im Vaterhause behielt. Der Rückkehr von München nach Göttingen folgte unmittelbar die Vorbereitung zur Promotion, dann die zur Habilitirung. Die Promotion fand am 24. Oktober 1828 statt. Die Ab-

handlung „De Liguris," die er behufs Erlangung der Doctorwürde verfasst hatte, ist ungedruckt geblieben. Am 26. Februar 1829 erfolgte auf Grund seiner Dissertation „Observationes ad Anacreontis fragmenta genuina" seine promotio pro loco, durch welche er die venia legendi für das Fach der occidentalischen Philologie erwarb.

Seine Hauptlehrer auf beiden Universitäten waren: Heeren, K. O. Müller, Dissen, Thiersch, Ast, Mitscherlich, Schulze, Bouterweck, Ewald und Sartorius.

Trotz der in Göttingen erfolgten Habilitirung verliess er die Heimat und ging nach Frankfurt, um dort durch Privatunterricht seinen Lebensunterhalt zu erwerben und privatim die begonnenen Studien fortzusetzen. Zu diesem Schritt bestimmte ihn vorwiegend der Wunsch des Vaters, welcher die Schwierigkeiten des Privatdocententums für seinen Sohn klar einsah. Gern war der junge Doctor auf diesen Wunsch eingegangen. Sehnte er sich doch nach grösserer Freiheit und Weite des Lebens, als sie ihm möglich war in der engen Vaterstadt, wo er stets am schwersten jenen Druck empfand, von dem er erst als alter Mann sich vollständig frei fühlte; jenen Druck, von dem der geistreichste Mann, der bitter darunter litt, gesagt hat: „Das Judentum ist keine Religion, sondern ein Unglück". Als solches drückte es auch auf ihn und erschwerte eine zweite Last, die er damals zum ersten Male empfand, und die gleichfalls bis in das Alter hinein mit niederdrückender Wucht auf ihm lastete: die Sorge um den Erwerb des Notwendigen. Jene „gespensterartige Furcht", von der er in einem Briefe[1] in Bezug auf seine Rückkehr nach Göttingen spricht, war die mehr oder minder bewusste Empfindung jenes Druckes. In der kleinen und kleinlichen Stadt, mit ihrer von hochmütig aristokratischem Kastengeist erfüllten Atmosphäre konnte man auch in verhältnissmässig sehr späten Jahren es durchaus nicht über sich gewinnen, in dem bedeutenden und ausserhalb der Mauern seiner Vaterstadt als solcher entschieden anerkannten Manne etwas anderes zu sehen als den Sohn des kleinen jüdischen Kaufmanns. Es war nicht Vereitelung eines Strebens nach äusserem Vorteil und Gewinn, die ihn darunter beinahe ein

[1] Heidelberg 1833.

ganzes, langes, arbeitreiches Leben hindurch so schwer leiden machte. Solche Wünsche lagen dem Manne fern, dessen Leben der Forschung, der Wissenschaft ausschliesslich gewidmet war; oft aber drang ein bittrer Seufzer über seine Lippen, wenn er gezwungen war, „Handwerkerarbeit", wie er sagte, zu verrichten, während er ohne die Sorge um die Notdurft des Lebens sich solchen Arbeiten hätte widmen können, bei denen er in leidenschaftlicher Hingabe all seiner Geisteskraft das Bewusstsein hatte, etwas zu leisten, das die Wissenschaft fördere. Hätte die gemeine Not des Lebens nicht so viel von jener grossen Arbeitskraft in Anspruch genommen und aufgezehrt, dann hätte die Wissenschaft bei seinem Tode schwerlich zu klagen gehabt über die Nichtvollendung der Vedengrammatik, der seine Fachgenossen voll gespannter Erwartung entgegengesehen hatten. Wenn in den letzten Wochen seines Lebens die Rede darauf kam, ob sie nach seinen Notizen und Vorarbeiten ein andrer, dem er diese übergäbe, wol ausarbeiten könne, dann sagte er schmerzlich lächelnd — denn die Vollendung dieser Grammatik und einer vergleichenden Vedenübersetzung, die ihr folgen sollte, war sein letzter heisser Wunsch gewesen —: „Ja, wenn ich ihm meinen Kopf mitgeben könnte". Bei Umfang und Klarheit seines Gedächtnisses bedurfte er stets nur der kürzesten Anmerkung; ein Wort, eine Zahl genügte, ihm eine ganze Gedankenfolge, eine Reihe betreffender Stellen vollständig zu vergegenwärtigen; daher mussten seine Notizen jedem andern unverständlich bleiben. — Der Einzelne leidet stets schwer unter solchem Druck äusserer Verhältnisse, er kann sein ganzes Leben verbittern und das Aller derer, die ihm angehören. Doch was wäre der Einzelne? Tatsächlich leidet in einem solchen Fall nicht er, sondern das Ganze: der wahre Verlust, den irrationelle Verhältnisse veranlassen, trifft schliesslich nicht den, der sie duldet, sondern das, was durch dies Dulden im Keime erstickt wird.

Der Aufenthalt in München hatte auch dazu beigetragen, die Vorliebe zu nähren, mit welcher der Norddeutsche nach dem deutschen Süden schaut. So wandte sich der junge Gelehrte freudigen Mutes der grossen reichen Stadt zu, wo er die Möglichkeit, zu erwerben und dadurch in Ruhe weiter arbeiten zu können, leichter zu finden hoffte. Es gelang ihm

auch bald, Beschäftigung zu erhalten, die zur Befriedigung seiner höchst einfachen Bedürfnisse genügte. Er gab Privatunterricht, arbeitete in den Mussestunden an einer Uebersetzung des Terenz, zu deren Übernahme ihn Thiersch veranlasst hatte; einige Zeit erteilte er auch den Lateinunterricht an dem grossen Institut des Dr. Weil, wo er nach der Methode von Jacotot — vom ganzen Satz ausgehend die Analyse des sprachlichen wie gedanklichen Stoffes — verfuhr und auch als Schullehrer bedeutende Erfolge errang. Diese Lehrthätigkeit lenkte den Blick des ideenreichen Mannes auf Pädagogisches und veranlasste eine Reihe von Artikeln über Organisation der Schule, die in Fachkreisen Aufsehen erregten und Ideen enthielten, welche später von Thomas Scherr in Thurgau und von Köchly in Zürich, nach deren eigener Aussage, vielfach benutzt wurden bei Anlage und Ausarbeitung der betreffenden Cantonalschulpläne. Die Scheidung in primäre und secundäre neben den höhern Lehranstalten wurde vorwiegend gefordert und begründet.

Angeregt durch einen Zufall — eine Wette, dass er binnen weniger Wochen ein Buch recensiren werde, das in einer ihm ganz unbekannten Sprache abgefasst war, die Ausgabe des Devîmâhâtmyam von Poley, der sich damals in Frankfurt aufhielt — wandte er sich dem Sanskrit zu, in dem er sehr bald den Mittelpunkt für seine sprachlichen Studien erkannte. Neben dieser Erkenntniss von der Bedeutung des Sanskrit für die Entwickelung der Sprachforschung war es auch der Reiz eines unbebauten Gebietes, der einen so unablässig forschenden Geist anziehen musste, der geheimnissvolle Reiz des Dunkels, in das es galt Licht zu schaffen.

Natürlich gewann er die Wette, die durch ihre Folgen sein Leben so bestimmend beeinflusste. In einem Briefe aus jener Zeit erwähnt er in jugendlich selbstfroher Unbefangenheit, dass er in vier Wochen die schwerste Sprache — und zwar durch Selbststudium — erlernen könne. Im späteren Leben ging es ihm ähnlich mit dem Russischen, das er gleichfalls in wenigen Wochen lernte, weil er Wassiljew's Buddhismus ins Deutsche übertragen wollte. Auch eine jener Notarbeiten, die er in aller Stille machte, ohne seinen Namen zu nennen drucken liess und nie oder doch höchst ungern erwähnte.

Schmerzlich vermisste er beim Studium des Sanskrit,

ausser den materiellen Hülfsmitteln, auch jenes geistige Fluidum, mit dem das Leben der Universität den Strebenden umfängt und trägt. Immer lebhafter regte sich der Wunsch, sich seinem eigentlichen Beruf — Lehrthätigkeit an einer Universität — zu widmen. Mit der Kenntniss des noch so schwer zugänglichen Sanskrit dachte er, ein Feld gefunden zu haben, das auch dem beginnenden Privatdocenten Förderung und Anteil sichern müsse. Der Tod des Vaters (1832) machte ihm das Entbehren einer festen Stellung doppelt empfindlich. Er verliess Frankfurt und kam in Heidelberg um die Erlaubniss ein, sich dort als Privatdocent niederzulassen. Das bewegtere Leben des Südens fesselte ihn. Mit aller Begeisterung der Jugend, mit der vollen Glut dessen, der unter schwerem Druck gelitten, gab er sich dem Einfluss der zeitbewegenden Strömung hin, die, von Frankreich ausgehend, im Westen Deutschlands ein weit stärkeres Echo weckte, als im entfernter gelegenen Heimatländchen. Mit leidenschaftlicher Hingabe empfand der feurige, junge Mann für die Menschheit, für das Vaterland. Er war eifriger Politiker; sein ganzes Leben lang nahm er lebhaftes Interesse an Politik, und die vollste Hingabe an die Wissenschaft, die ihn in entlegenste Fernen der Vergangenheit leitete, minderte nie den regen Anteil, den er der Entwicklung der Gegenwart in vielseitigster Weise entgegenbrachte. In jener Zeit schrieb er häufig für Zeitungen, wäre beinah Mitredakteur einer Zeitung geworden. Soweit es ihm möglich war, nahm er auch tätigen Anteil an bedeutenden Vorgängen, wie an dem Hambacher Fest, das er in einem Briefe lebendig schildert. Er galt für einen Revolutionair, der er niemals gewesen, denn er war, wie Prof. Bezzenberger bemerkt hat[1], „viel zu historisch angelegt, um nicht von der Wahrheit des εἷς κοίρανος ἔστω durchdrungen zu sein". Er selbst schreibt dieser Annahme den abschlägigen Bescheid der Heidelberger Universität auf sein Gesuch zu. Nun dachte er an München, gab aber bald den Vorstellungen der Göttinger Verwandten und Freunde nach, die seine Rückkehr dorthin rieten. Voll Trauer über fehlgeschlagene erste Jugendhoffnungen, voll banger Ahnungen, schied er schweren Herzens von dem schönen Heidelberg, dessen frischem Leben er so manche Anregung

[1] Beiträge z. Kunde d. ig. Sprachen VIII, S. 239.

dankte. Namentlich Schlosser und Baumstark waren dort von Einfluss auf ihn gewesen. 1834 kehrte er nach Göttingen zurück.

Aus den wenigen Jahren dieser Abwesenheit von der Heimat liegen einige Briefe vor, vorwiegend an den treuen Freund der Jugend wie des Alters M. A. Stern, später Professor der Mathematik in Göttingen, gerichtet. Leider gestattet die notwendige Raumbeschränkung hier keinen Abdruck. Selbstlosigkeit hochgemuter Jugend, die das Leben dem Dienst der Menschheit zu weihen gedenkt, Opferwilligkeit, freudige Bereitschaft, es einzusetzen im Kampf um ideale Güter, Entschlossenheit, das Bewahrte ganz der Wissenschaft zu widmen, jener Wissenschaft, die sich die Erforschung der Entwicklung des menschlichen Geistes als Ziel setzt; idealste Auffassung des Allgemeinen, neben grösster Schlichtheit im Persönlichen: das sind die wesentlichen Züge des Charakters, der aus diesen Briefen spricht. In den intimeren Beziehungen des Lebens waltet schon jene Güte, die — dem Genie naïv und doch bewusst unwandelbar eigen — in späteren Jahren, da ihn, wie er selbst oft sagte, das Alter immer milder gemacht, den Grundzug seines Wesens bildete. Liebevollgehorsamer Sohn, fürsorglichteilnehmender Bruder, treuergebener Freund. In Bezug auf sich selbst stark ausgeprägter Sinn für Unabhängigkeit, Vertrauen in die eigene Arbeit, die mit jugendfroher Illusion des Erfolges harrt. Wo Überschätzung des Errungenen etwa hervorzutreten scheint, liegt Erklärung wie Entschuldigung dafür in der frühen Einsamkeit, welche woltuende Anerkennung ausschliesst, in entgegentretender Unkenntniss, welche Unterschätzung veranlasst. Manche Äusserung des lebhafterregten Politikers zeigt Scharfblick für grosse politische Verhältnisse, Erkennen kaum beginnender Strömungen im Culturleben („Alles zielt darauf hin, ein Nationalleben in allen Völkern hervorzurufen." Febr. 1832). Von reger Teilnahme wie von feinem Verständniss für bedeutende Erzeugnisse der schönen Literatur, welche er dieser Geistesblüte der Cultur sein Leben hindurch treu und eifrig wahrte, finden sich manche Anzeichen.

Über den Eindruck, den der in voller Jugendkraft Heimkehrende Nahestehenden machte, mögen einige Zeilen berichten, welche der treue Freund in hohem Alter darüber geschrieben:

„Was das Äussere betrifft, so hatte er, meiner Auffassung nach, nie etwas Imponirendes, wodurch die Bedeutung des geistreichen Mannes sich sichtlich ausgeprägt hätte. Einen vollen, blonden Haarwuchs, starke Nase und fein geschnittenen Mund. Sein Gang war in der Jugend leicht, er war ein vorzüglicher Tänzer. Sein Leben in Göttingen in den früheren Jahren war sehr einfach. Er war ausserordentlich fleissig, unterbrochen wurde die Arbeit nur durch Zeitunglesen auf dem Museum — er war immer ein eifriger Politiker —, durch einen Gang um den Wall und durch Singen zum Klavier oder zur Guitarre; er hatte eine sehr schöne Stimme, die bei guter Schulung gewiss noch schöner geworden wäre. Zu den mancherlei Projekten, die er in jener Zeit des hungrigen Privatdocententums machte, gehörte auch das, als Tenorist zum Theater zu gehen. Sein genauer Umgang beschränkte sich, abgesehen von der Familie, wesentlich auf mich. Mit seinen Fachgenossen hatte er so gut wie gar keinen Umgang, als Philologen im damaligen exclusiven Sinn des Wortes liess man ihn nicht gelten, und die Richtung, zu deren Schöpfern er selbst gehört, betrachtete man als eine bedenkliche, wenn nicht gar als falsche.“[1]

Kurz nach der Heimkehr lernte er seine künftige Frau kennen. Einige Erinnerungszeilen der Wittwe, gleichfalls 1886 niedergeschrieben, schildern ihn etwas eingehender: „Sein Wuchs war ebenmässig und schlank; doch erschien er leicht kleiner als er war, weil er sich etwas vorgebeugt und nicht sehr stramm hielt. — Sein Auge, von einem schönen klaren und doch tiefen Blau, leuchtete oft mit starkem Glanz auf bei lebhafter Unterhaltung oder forschender Betrachtung. Reiches, dunkelblondes, kastanienbraunes Haar begränzte eine sanfte, mehr breite als hohe Stirn. Der Mund war gut geformt, oft satirisch oder spöttisch lächelnd. Die Nase sehr hervortretend, nicht hübsch. Ein leichter Gang, schöne fast rhythmische Beweglichkeit war ihm eigen, die ihm grosse Elasticität gab. Der Ausdruck des Ganzen Verstand und Güte im ruhigen Zustande. Bei lebhafter Rede doch oft nach innen gekehrt, weniger die äussere Umgebung berücksichtigend; oft aber auch sie mit satirischüberlegenem Spotte behandelnd, der, nicht einmal bös gemeint, ihm doch viele abgeneigt machte. Über-

[1] Brief von Prof. M. Stern an M. Benfey, Bern, 24. Jan. 1886.

haupt gab er sich stets dem Augenblick fast ausschliesslich hin, ihm ohne Vor- und Rückblick ganz lebend. So war es ja auch mit seinen Arbeiten das gänzliche, fast leidenschaftliche Versenken in den Gegenstand, das ihn befähigte, so rasch vorwärts zu gehen, alle Combinationen zu beherrschen und aus seinem reichen und guten Gedächtniss das Brauchbare zu erlangen, wie es ihm nötig war. — Als Gelehrter und als Mensch war er wesentlich verschieden. Die ganze Energie seines Wesens entfaltete sich und gebrauchte er in seinen Arbeiten, bei welchen er mit leidenschaftlichem Eifer grösste Gewissenhaftigkeit verband, die ihm keine Mühe zu gross, ja eine oder mehrere Umarbeitungen nicht zu viel erscheinen liess. Dieser Energie dankte er alle Erfolge; er selbst äusserte, dass er alles einzig durch eigene Arbeit erlangt habe. Aufmunterung, fördernde Teilnahme ist ihm nirgend entgegengekommen. Selbst wenn er sich selbstständig äusserte, nahm man es vielfach — er war wol auch noch sehr jung schon eigentümlich selbständig — als Überhebung auf.

Über das kleinliche Gebahren der Gelehrten, sowol über das gegenseitige Verkleinern wie das ruhmredige Ausposaunen, konnte er sehr ironische Bemerkungen machen; ernstlich behauptete er aber stets, dass nur der wirklich Bedeutendes leisten werde, der anderer Bedeutung anzuerkennen wisse und nicht blos Tadel für deren Leistungen habe: Fehler seien oft ebenso belehrend, wie das Richtige. Er selbst habe niemals Anstand genommen zu sagen, wenn und wo er sich geirrt habe."

1834 trat Benfey als Privatdocent an der Göttinger Universität ein, wo er schon früher, 26. Febr. 1829, die venia legendi erlangt gehabt. Neben den Vorlesungen beschäftigte er sich mit schriftstellerischer Thätigkeit und gab — während er in der Stille an seinem grossen Werk, dem Wurzellexicon, fortarbeitete — verschiedene Recensionen heraus, die in Seebode's kritischer Bibliothek, den Wiener Jahrbüchern für Literatur, den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, der Halleschen Allg. Literaturzeitung und den Gött. Gel. Anz. erschienen. Bemerkenswert ist darunter die über Pott's Etym. Forschungen, 1837, in welcher die Frage nach der Ursprünglichkeit des europäischen Vocalismus zuerst aufgeworfen wird. Ein Jahr vorher, 1836, war eine Untersuchung erschienen, die

er und M. Stern vereint gearbeitet und herausgegeben hatten: „Über die Monatsnamen einiger alten Völker", „welche ein altes Rätsel glücklich löste, indem sie die persische Herkunft der jüdischen Monatsnamen nachwies"[1]. Diese Schrift lenkte die Aufmerksamkeit der Koryphäen seiner Wissenschaft auf den Verfasser. Lassen schrieb ihm eingehend darüber, und veranlasste Burnouf zu einer Besprechung[2].

Im folgenden Jahre, 1837, erschien auch die Übersetzung des Terenz. Bei der in demselben Jahr stattfindenden Jubelfeier der Georgia Augusta ward dem Privatdocenten, der dort einsam in unbeachteter Abgeschlossenheit lebte, dem dort statt Anerkennung Missachtung und Übersehen zu teil geworden — K. O. Müller war der einzige Göttinger Fachgenosse, der dem jungen Mitbürger Anteil und Wolwollen zeigte — von den angesehensten auswärtigen Collegen, welche die Feier dorthin geführt, jene Achtung bewiesen, die dem Strebenden nottut, und die Benfey in der Heimat so bitter vermisste. Lassen, v. d. Gabelentz und viele Andre suchten ihn auf; A. v. Humboldt, dem er in Gemeinschaft mit mehreren jungen Gelehrten seinen Besuch gemacht, wandte sich beim Abschiede grade an ihn mit der Aufforderung, ihn in Berlin aufzusuchen, und bewahrte ihm von jener Zeit an thatkräftige Teilnahme.

Zu den wenigen der näheren Bekannten in Göttingen gehörte Bohtz — später Professor der Ästhetik —, der zuerst Benfey's Aufmerksamkeit auf Hegel lenkte. Die beiden Giessener, Carriere und Creizenach, regten während ihres Aufenthalts weiter an, und er wandte sich mit Entschiedenheit dem Philosophen zu, dessen historischer Tiefblick bei ihm auf verwandte Seiten traf. Er nannte sich gern einen Hegelianer, sprach aber oft aus, dass Hegel, der die Philosophie zu ihrem Höhepunkt geführt, sie damit als Wissenschaft an sich abgeschlossen und in eine Specialphilosophie jeder besonderen Wissenschaft aufgelöst habe. In späteren Jahren wandte er sich überhaupt von der Philosophie ab und pflegte sie halb scherzend halb ernsthaft als die Mythologie der Wissenschaften zu bezeichnen.

Herbst 1836 machte er die Bekanntschaft seiner späteren

---

[1] Bezzenberger a. a. O. S. 236.

[2] Journ. d. Sav. 1837. S. 267.

Frau, Fanny Wallenstein aus Osterode a. H. Der Brautstand währte mehrere Jahre, weil die äusseren Verhältnisse keinen sicheren Boden zur Gründung eines eigenen Hauses boten. Benfey war ohne feste Einnahme, einzig auf den Erwerb angewiesen, den ihm seine Thätigkeit als Docent und wissenschaftlicher Schriftsteller verschaffen konnte. Das geringe Vermögen, das er geerbt, hatte er geopfert, um einer herzlich geliebten Schwester, der sich eine vorteilhafte Versorgung bot, diese Heirat zu ermöglichen. Ein Zug der Uneigennützigkeit, der um so wertvoller ist, als er der Schwester verheimlicht ward, um ihr die verpflichtende Annahme eines Opfers zu ersparen. Ein schweres Halsleiden veranlasste 1838 eine Kur in Ems; die Befürchtung von Halsschwindsucht ward zwar gehoben, doch blieb der Hals stets sehr empfindlich, so dass jede Erkältung leicht einen Anfall quälender und niederdrückender Heiserkeit zur Folge hatte.

Den Briefwechsel aus den Jahren des Brautstandes mitzuteilen verbietet der Raum; auch ein Tagebuch aus der Zeit vom Herbst 1835 bis Februar 1837, das die düstere Stimmung spiegelt, die sich seiner mit dem Betreten des heimischen Bodens bemächtigt hatte, muss leider unberücksichtigt bleiben. Charakteristisch für den Verfasser ist es, dass er darin weder Ereignisse noch Personen erwähnt. Noch als alter Mann meinte er häufig, sein Interesse für Personen und Persönliches sei zu gering; nur Sachen, nur Gedanken erregten seinen Anteil. Wer viel und sachlich denkt, legt natürlich den kleinen Vorkommnissen des alltäglichen Lebens nicht jenen Wert bei, welchen sie für den haben, der all seine geistige Nahrung daraus zieht. Das müssige Besprechen kleiner Geschehnisse hatte freilich nie Reiz für ihn; doch wo es galt, einem Menschen Liebes oder Gutes zu erweisen, da war sein Interesse stets gross genug, seine Tatkraft in Bewegung zu setzen.

„Griechische Grammatik I. Abth.: Griechisches Wurzellexicon 1. Bd." erschien 1839; der zweite Band 1842; am 7. Mai 1842 erhielt der Verfasser die Nachricht, dass das Institut de France seiner Arbeit den Prix Volney zuerkannt habe. Zwischen dem Erscheinen der beiden Bände des Wurzellexicons liegt die Ausarbeitung des Artikels „Indien" in Ersch und Gruber's Encyclopädie 1840. Er wurde im Jahre 1839/40 vom 10. November bis Ende Februar geschrieben, „mir selbst kaum

glaublich, aber entschieden wahr" bemerkt B. selbst darüber in einer Notiz, die sich unter seinen Papieren fand. Auch diese Arbeit brachte ihm als schönsten Gewinn manch anerkennendes Wort grosser Fachgenossen Als alter Mann noch erinnerte er sich besonders mit Dank und Freude der Worte, mit denen A. v. Humboldt ihn ermutigte, als er ihm die Befürchtung aussprach, auch diese Arbeit werde in kurzer Zeit veraltet sein: „Ihre Bücher veralten nicht, es sind Ideen darin". —

Eine äussere Veranlassung war Mittriebfeder gewesen zu der unglaublich schnellen Vollendung: Die Hochzeit B.'s war für März 1840 festgesetzt; er bot alle Kraft auf, die begonnene Arbeit vorher vollständig zu erledigen. Diese Ehe war ein Wagniss, das er unternahm im Vertrauen auf seine grosse Arbeitskraft, die sich gerade wieder bewährt hatte; voll Zuversicht darauf, dass unermüdlich treuer Arbeit angemessener Lohn werden müsse. An Arbeit sollte es nicht fehlen. Er war reich an Plänen und Ideen zu umfassenden Werken. Bis zu jener Zeit, bis zu seinem dreissigsten Jahre etwa, wie er es oft ausgesprochen, hatte er all jene Untersuchungen, die er später ausgeführt, und manches, zu dessen Vollendung er nie gekommen, klar erfasst, und was die folgende Zeit der Erforschung brachte, war nur Ausarbeitung und beweisende Begründung dessen, was er mit der Vollkraft der Jugend intuitiv erschaut hatte. Diese rege Schaffenslust, das individuelle Können war alles, was er zur Begründung des eigenen Heerdes beisteuern konnte. Die Braut brachte ein Vermögen mit, das für jene Zeit und die Verhältnisse nicht unbedeutend war. Dies ermöglichte die Heirat, aber es ward mit der Zeit neben dem Segen auch zum Fluche. Die schnell wachsende Familie zwang den sorgenden Vater zu Versuchen, dies Kapital, aus dem die einzige stetige Einnahme floss, in einer Weise zu verwerten, die mehr Rücksicht auf den Ertrag als auf die Sicherheit nahm. Ausserdem war der Verwalter dieses Kapitals ein echter Gelehrter, der mit tiefem Blick grosse geschichtliche Entwickelungen erkannte und übersah, dem es aber durchaus an praktischem Sinn zum Überschauen geschäftlicher Verhältnisse gebrach. Seine lebhafte, überaus erregbare Natur vermochte bei etwaiger, oder auch nur scheinbarer Gefährdung des Eigentums, von dem die Existenz der Seinen abhing, nicht jene kühle Ruhe zu bewahren, mit welcher derartige Spannungen

beherrscht werden müssen. Sobald er diese Existenz der Familie gefährdet wähnte, ward er aufgeregt, ängstlich, unsicher. Manch bedeutender Verlust ward durch ängstliche Übereilung herbeigeführt und fügte Sorge und Kummer zu der Arbeitslast, zu deren Bewältigung ein freier Kopf, ein freies Herz unerlässig nottat. Für sich selbst hätte er unter allen Umständen genügend gehabt. Er war persönlich von einer Anspruchslosigkeit, einer Einfachheit, die an Bedürfnisslosigkeit grenzte. Wenigstens erschien er so in späteren Jahren, wo die Last des „langen harten Lebens" wol manchen Wunsch, der in frischerer Jugendzeit aufgestiegen sein mochte, unerbittlich bis in die Wurzel geknickt hatte. Aber er war ein sehr liebevoller Gatte und Vater; denen, die er liebte, einen Wunsch versagen zu müssen, war ihm überaus schmerzlich. Eine Bemerkung seines Tagebuches (24. Okt. 1835) „Der Mensch ist gut, bis zur Schwäche gut" ist charakteristisch für ihn, und entschieden aus eigner innerlicher Erfahrung hervorgegangen. Seine stete Trösterin bei jeder Entbehrung, bei jedem Leid war seine Arbeit; in ihr selbst, nicht in ihrem Resultat nur, fand er seine Erhebung, seinen einzigen Lohn. In sie vertiefte er sich, vergass alles, was ausser ihr war: war sie doch sein wahres Leben.

Das Jahr 1843 brachte ihm endlich eine zwar geringe, doch sichere Einnahme. Auf Verwendung von Humboldt, der dem Manne, welcher bei erster flüchtiger Bekanntschaft sofort seine Aufmerksamkeit erregt hatte, stets warmen Anteil wahrte, erhielt er von der Hannoverschen Regierung (Febr. 1843) die Bewilligung einer fortlaufenden Remuneration von 300 Thalern. So klein die Summe, war sie doch hochwillkommen als erstes Zeichen staatlicher Anerkennung.

Seit Erscheinen seines „Indien" hatte er sich auch in seinen Vorlesungen der classischen Philologie ab und der orientalischen wie der eigentlichen Sprachforschung zugewandt. Er las regelmässig Sanskritgrammatik, interpretirte daneben Sanskrittexte, vorwiegend die Veden; von Zeit zu Zeit las er über indische Altertümer, Encyclopädie der Sprachwissenschaft, Zendgrammatik, Vgl. Grammatik der indog. Sprachen oder einzelner Teile derselben; je ein Mal (Winter 1863—64) über Bengalisch und Hindustanisch; über Ethnographie, besonders vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus (1843), und über „Ein Hauptkapitel aus der vgl. Analyse der ägypto-semitischen Sprachen"

(1843). Den Zusammenhang derselben Sprachen behandelt auch eine grössere Arbeit des folgenden Jahres 1844: „Über das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm". Auch hier fehlte es ihm nicht an Anerkennung; sie ging sogar hinaus über das Gebiet der speciellen Fachgenossen, wie die Fragen, die er angeregt, darüber hinausreichten. So schrieb ihm Droysen (8. Dec. 1844): „Überraschend und doch beredsam scheint mir die Kühnheit Ihrer Combinationen; diese antediluvianische Welt, die sie erschliessen, ist für mehr als eine der höchsten wissenschaftlichen Fragen von entscheidender Wichtigkeit."

Kaum war diese Arbeit erledigt, so begannen die Vorbereitungen zur Herausgabe von Werken, für welche er in der Ferne das Material suchen musste, da die Hülfsmittel, die Göttingen bot, durchaus ungenügend waren. Dies veranlasste einen Aufenthalt in Berlin, London und Paris, der im ganzen — von Berlin kehrte er auf kurze Zeit wieder heim — von Mitte März bis Mitte September 1844 währte. Leider waren diese Reisen, wie es nach so reichlich getaner Arbeit zu wünschen gewesen, nicht zugleich eine Zeit der Erholung und Ausspannung. Sie brachten von neuem angestrengte Arbeit; selbst der Genuss des Grossen und Bedeutenden, das die Weltstädte dem Kleinstädter boten, ward im höchsten Grade geschmälert und erschwert durch die Notwendigkeit, alles stets so sparsam wie möglich einzurichten. Zu der Reise nach London und Paris, die wegen notwendiger Benutzung von Handschriften unerlässlich war, hatte die Regierung eine Beisteuer bewilligt; sie fiel aber, wie alles, was ihm von dort zukam, höchst kärglich aus und genügte nicht im entferntesten zur Deckung der Kosten. Der unbegüterte Gelehrte musste aus eigenen knappen Mitteln zwei Drittel der Ausgaben zusetzen. In manchem kleinen Zug, den er in seinem Reisetagebuch erwähnt, tritt diese erzwungene Sparsamkeit in schmerzlicher Weise hervor. So erzählt er, wie er seufze unter der Last, die er in der Julihitze, gestossen und geschoben im Gedränge von London, zu schleppen habe: er musste die schweren Bücher und Handschriften selbst tragen, denn er war nicht in der Lage zu fahren oder einen Träger zu bezahlen. Häufig trat so zu der geistigen Anstrengung noch die gemeine physische. Diese pecuniär gedrückte Stellung, die Nichtachtung, die ihm

in der Heimat widerfuhr, veranlasste ihn zu dem Versuch, auf dieser Reise Anknüpfungen nach dem Ausland, die er schon früher geplant — ein Brief an Burnouf vom 7. Apr. 1841 bespricht die Möglichkeit einer Übersiedlung nach Paris — einzuleiten. Doch die Hoffnungen, die er in dieser Beziehung auf die Reise gesetzt, erfüllten sich nicht. Eine grosse Freude jedoch hatte ihm der Aufenthalt in der Fremde gebracht: halb rührend halb schmerzlich mutet es an, wenn er mit solcher Genugtuung hervorhebt, wie all die grossen Fachgenossen ihm wolwollend entgegenkommen, ihm als Gleichstehendem begegnen. Was ihm das tägliche Brod des Lebens hätte sein müssen, war erquickende Würze des Aufenthalts unter Fremden, die als selbstverständlich das gewährten, dessen Mangel daheim so bitter kränkte.

Wenige Jahre nach der Rückkehr erschienen kurz nach einander „Die persischen Keilinschriften" 1847; „Die Hymnen des Sâma-Veda" 1848. Die Münchener philosophische Facultät sagt 1878 in ihrer Gratulation zu B.'s Doctorjubiläum, dass ihr Verfasser durch seine „Forschungen über altasiatische Monatsnamen wie durch seine Studien über altpersische Keilschrift der würdige Genosse eines Burnouf geworden sei".

Den Sâma-Veda hielt er selbst für eine seiner bedeutendsten Leistungen, für seine „gelehrteste" Arbeit, wie er Indien für seine „ideenreichste" erklärte. Als der geniale Florentiner Bildhauer Emanuele Caroni bei Ausführung seiner Marmorbüste — ein Geschenk von Freunden und Schülern zu seinem Doctorjubiläum — die echtkünstlerische Idee hatte, als Träger dieses Gelehrtenkopfes zwei starke Bücher zu verwenden, und B. um Angabe der Titel bat, die er auf diese Marmorbände eingegraben wünsche, nannte er Wurzellexicon und Sâma-Veda.

Das Jahr, in welches das Erscheinen dieser Hauptarbeit fiel, brachte auch in das nach aussen so stille und einförmige Leben zwei Ereignisse. Im Frühjahr 1848 trat B. zum Christentum über. Den Entschluss zu einem solchen Schritt, der ja stets Kämpfe bedingt, hatte der Wunsch gereift, die Schranke fallen zu sehen, welche ihn, den Indogermanisten κατ' ἐξοχήν äusserlich von der Kultur trennte, auf der er so durchaus fusste. In seiner „Geschichte der Sprachwissenschaft" ist eine Stelle, die sich speciell auf dies Motiv bezieht, welches für ihn das wesentlich treibende war. Er bespricht (S. 318)

das Erwachen und Erstarken des Volksbewusstseins, aus dem die Erkenntniss vom „Einfluss des Volksgeistes auf die Gebiete menschlicher Entwicklung" hervorging; in Folge davon: „Die Erkenntniss, dass der Einzelne vor allem in seinem Volke wurzeln, sich mit ihm und seinem Geiste eins wissen und erst auf diesem Boden zur Selbständigkeit heranreifen müsse". Diesem ideellen Bedürfniss mochte auch ein mehr persönliches sich einen: der Wunsch, seinen Kindern, die, wie er voraussehen musste, einst darauf angewiesen sein würden, sich mittels eigner Arbeit ihren Weg durchs Leben zu suchen, aus diesem Wege fortzuräumen, was ihm selbst das schwerste Hinderniss auf der eignen Bahn gewesen. Dem Manne, der mit dem Blick des Forschers die Ausgestaltung des religiösen Lebens an den Quellen seines Entstehens bei den grossen, Religionen schaffenden Völkern verfolgt hatte, war jede Form, zu der sich das religiöse Bedürfniss der Menschheit verdichtete, das Resultat der sie tragenden Phase der Culturentwickelung. — Das zweite Ereigniss des Jahres war das Extraordinariat, das es ihm, nach vierzehnjährigem Privatdocententum, brachte, doch ohne dadurch eine Änderung seiner finanziellen Lage herbeizuführen. Erst 1850 in Rücksicht auf die damals herrschende Cholera, wurde die bisherige Remuneration von 300 Thalern in festen Gehalt verwandelt, eine Förmlichkeit, die ihm den Beitritt zur Professoren-Wittwen-Kasse ermöglichen sollte.

Nachdem sich die heftige Bewegung jener stürmischen Zeiten, die den stets so eifrigen Politiker vielfach in Anspruch genommen, einigermassen gelegt, wandte er sich der Ausarbeitung mehrerer grösserer Werke, wie der Veröffentlichung mancher kleinerer Aufsätze („Bemerkung zu einer Mittheilung des Megasthenes in Bezug auf Indische Geschichte" Zeitschrft. f. d. Kunde des Morgenlandes 5. 218; „Die Sanskrittypen der (Göttinger) Universität" Gött. Nachr. 1846. S. 97; „Vesuv und Aetna" Höfer's Zeitschrft. 2. 113) und einer Reihe Recensionen zu. Sie sind zum grössten Teil in den Gött. gel. Anz. erschienen; ausser in den schon erwähnten Zeitschriften noch in Berliner Jahrbüchern f. wiss. Kritik, Ztschr. der deutsch. morgenl. Gesellschft., Orient u. Occident, The Chronicle, The Academy, The North Brit. Rev. — Seine vorwiegend weit später erschienenen sprachwissenschaftlichen Abhandlungen sind zum grösseren Teil

in den Nachrichten und Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, ferner in Orient und Occident, Kuhn's Ztschr., Ztschr. der deutsch. morgenl. Ges., Kieler allg. Monatsschrift und Höfer's Ztsch. veröffentlicht. Sie behandeln Fragen allgemeiner und vergleichender Sprachwissenschaft und vergleichender Mythologie.

Er selbst hielt seine kleineren Arbeiten hoch, weil er in ihnen häufig zuerst neue Entdeckungen, keimkräftige Ideen ausgesprochen hatte. In der Kritik — er hat während seiner langen Tätigkeit etwa 250 Recensionen veröffentlicht —, die ja selbst unter Gelehrten häufig Anlass zu Persönlichem giebt, blieb er, dem es wesentlich auf Förderung der Sache ankam, immer streng sachlich. Dabei wahrte er stets die höfliche Form, nach dem Vorbild der Franzosen, die er für die feinsten Kritiker erklärte. Mit wahrer Freude lobte er, wo er loben konnte: „his praise was praise indeed, his blame was blame indeed" heisst es in dem Nekrolog (von Max Müller), den die Times brachte (6. Juli 1881).

Schnell nach einander erschienen mehrere grössere Schriften, an denen er während der Publication der kleineren gearbeitet hatte: „Vollständige Grammatik der Sanskritsprache" 1852; „Chrestomathie aus Sanskritwerken" 1853; „Glossar zu der Chrestomathie" 1854; „Kurze Sanskritgrammatik" 1855. — Ein Menschenalter nach ihrem Erscheinen heisst es in dem Nekrolog B.'s in Bezug auf seine Grammatik [1]: „Erst durch seine 'Vollst. Gramm. der Sanskritsprache' hat er das grossartige System der indischen Grammatiker allgemein zugänglich gemacht, und, obgleich 1852 erschienen, ist B.'s Grammatik immer noch die umfassendste Leistung auf diesem Gebiete".

Das Jahr, in dem das Erscheinen der Kurzen Sskrt. Gr. den Kreis dieser Lehrbücher abschloss, brachte ihm endlich eine Gehaltserhöhung und zwar von — 100 Thalern!, der im nächsten Jahre eine weitere Erhöhung gleichen Betrages folgte. Noch immer jedoch blieb die Ernennung zum Ordinarius aus, und noch in dem Jahre, das eins seiner bedeutendsten Werke erscheinen sah — Pantschatantra 1859 —, erlitt er von neuem die Kränkung, dass Männer ohne hervorragende Bedeutung, trotzdem sie sogar in der officiellen Reihenfolge ihm nach-

[1] Allg. Ztg., Beilage Nr. 212. S. 3107.

standen, vor ihm ernannt wurden. Auf seine Klage darüber erhielt er vom Ministerium nur eine schroff ablehnende Antwort. — Vergebens bemühte er sich um Berufung nach auswärts. Von verschiedenen Seiten waren ihm Hoffnungen dazu gemacht worden, die leider nicht erfüllt wurden. Die Rücksicht auf seine Familie zwang ihn, da auszuharren, wo er wenigstens ein Geringes sein nannte, und nicht — wie er als Alleinstehender entschieden getan hätte — dies auf Ungewisses hin in die Schanze zu schlagen. Aus jener Zeit stammt wol das traurige Wort, das er gegen einen Freund aussprach: „Mein Ehrgeiz beschränkt sich jetzt darauf, meine Familie zu ernähren". So jammervoll waren dem hohen Fluge die Schwingen gelähmt worden. Ernstlich und auch erfolgreich ward nun der Versuch gemacht, den ihm schon die Reise nach England nahe gelegt hatte, englische Pensionäre zu bekommen, und englische Blätter brachten die Annonce, dass Dr. Th. Benfey, Prof. of Philology at the University of Göttingen, bereit sei, englische Knaben in seine Familie aufzunehmen. Einige seiner Collegen sprachen ihre Entrüstung darüber aus, dass einer der bedeutendsten Professoren der Landesuniversität des reichen Hannovers gezwungen werde, solchen Erwerb zu suchen. Doch was nützte die Entrüstung einzelner! — Ein Briefentwurf — ohne Adresse — aus jener Zeit findet sich unter seinen Papieren, der charakteristisch für Lage und Stimmung ist:

„Hochgeehrtester Herr Geheimer Regierungs-Rath!

Ihr gütiger, wahrhaft freundlicher Brief vom 6. Januar d. J. giebt mir den Muth, mich nochmals an Sie zu wenden. Sie werden nicht mehr überrascht sein, mich mit meiner Lage unzufrieden zu finden, wenn ich Ihnen mitteile, dass ich jetzt zum dritten Male, ganz gegen die herrschende Sitte, bei Ernennungen zu Ordinarien übergangen bin. Man versichert mich, dass die ganze hiesige Universität über die Zurücksetzungen, Kränkungen, die ich zu erleiden habe, empört sei, allein sie ist ohne Einfluss, und ich kann aus der Behandlung, die ich hier erfahre, schliessen, dass ich keine Förderung je zu erwarten habe, weder in Bezug auf eine würdigere noch finanziell einigermassen genügende Stellung. Wenn ich keine Familie hätte, so würde ich es für meine Pflicht halten, meine Professur hier niederzulegen; so muss ich mich, um diese nicht in noch grössere materielle Noth zu stürzen, für's erste beugen,

allein zugleich mich umsehen, ob es nicht möglich ist, dass ich von hier wegkomme. Sie können Sich leicht denken, dass ich unendlich gern in Deutschland bleiben möchte. Allein hier habe ich Niemand, an welchen ich mich wenden könnte, als Sie; ich wage es deswegen vertrauensvoll bei Ihnen anzufragen, ob Sie mir irgend eine Stellung in Preussen verschaffen können. Ist das nicht möglich, so muss ich mich, so schwer es mir auch ankommt, an das Ausland wenden; vielleicht wird man mich da als Lehrer des Deutschen, Englischen, Russischen, der classischen, semitischen, ostorientalischen Sprachen oder sonst verwenden; ich bin zu allem bereit, wenn ich nur den fortgesetzten Misshandlungen entgehe, die mich ganz aufreiben. Ich bitte Sie, mir ganz offen zu schreiben; ich bin bei meinem fortdauernden Missgeschick darauf gefasst, dass auch Sie nicht im Stande sein werden, etwas für mich zu thun. Doch habe ich es für meine Pflicht gehalten, noch einen Versuch in Deutschland zu machen, ehe ich mich an das Ausland wende; denn ich kann mir nicht bergen, dass eine Auswanderung aus Deutschland meiner wissenschaftlichen Thätigkeit ein Ende machen wird.

Den Inhalt dieses Briefes sind Sie so gütig als ein Geheimniss zu bewahren, denn die Rücksicht auf meine Familie gebietet mir, meine Stellung nicht noch zu verschlimmern, was unzweifelhaft der Fall wäre, wenn es bekannt würde, dass ich mich mit der ausgesprochenen Bitte an Sie gewendet habe." (den 5. August 1859).

Alles dies zu der Zeit, wo soeben das Buch erschienen war, in dem er sich auf ganz neuem Gebiet wieder als Meister bewährt, „ein neues Fach der allgemeinen Literaturgeschichte erfolgreich begründend, mit umfassender Gelehrsamkeit die Wanderungen und Wandelungen indischer Erzählungsstoffe in den vorderasiatischen und abendländischen Literaturen . . . zeichnend"[1]. Einen Nachtrag zu diesen Untersuchungen enthält die 1876 erschienene Einleitung B.'s zu „Kalilag und Damnag alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und deutsche Übersetzung von G. Bickel mit einer Einleitung von Th. Benfey".

---

[1] Die philosophische Facultät der Universität München zum 24. Oct. 1878.

Das Pantschatantra brachte ihm die hohe Anerkennung derer, die das darin Geleistete zu würdigen vermochten[1].

Jacob Grimm schlug ihn daraufhin zum correspondierenden Mitgliede der Berliner Akademie vor; der Münchener gehörte er schon seit 1856 als auswärtiges Mitglied an. Grimm's Antrag lautete: „Ich habe die Ehre zum correspondierenden Mitgliede unserer Klasse vorzuschlagen Herrn Theodor Benfey, Professor in Göttingen.

Überflüssig wäre, von seinen bedeutenden Leistungen im Fache der orientalischen Sprache und Litteratur ausführlich zu reden, da sie nun längst schon allbekannt sind, von seinem vergleichenden griechischen Wurzel-Lexicon, von seiner Sanskrit-Grammatik, dem grösseren Handbuch der Sanskrit-Sprache, den Beiträgen zur Erklärung der Zend-Inschriften und noch von andern einschlagenden Werken mehr. Überall leuchten Gelehrsamkeit, Feinheit der Beobachtung und Scharfsinn hervor.

Ihre Stimme zu erheben und diesen Antrag zu stellen, würde ich den beiden Gelehrten, die in unserem Kreise Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft vertreten, billig überlassen, fühlte ich mich meinerseits nicht befähigt zu urtheilen und dazu aufgeregt durch Benfey's jüngstes, glänzendes Werk, das Pantschatantra.

Eigenthümlich für unsere Zeit ist es, dass sie das Studium der Vulgarsprachen erhoben, als ergiebig und unumgänglich erkannt hat; nicht anders ist auf alle Überlieferungen, Sagen, Fabeln und Märchen des Volks Licht gefallen, und die Einsicht durchgedrungen, dass in ihnen höchst werthvolle, ja unentbehrliche Mittel für das Studium des Alterthums enthalten sind; sie waren früher mit dem grössten Unrecht versäumt, heute kann man sagen, dass eine Geschichte der epischen Poesie und Fabel erst durch sie möglich wird. Die oft verschmähte Erforschung der Märchenwelt, wie sie in ganz Europa und Asien ihren Sitz hat, wird nun durch Benfeys umfassende und tiefgreifende Erörterungen gerechtfertigt, er hat sie hier grossentheils auf buddhistische Elemente zurückgeleitet und eine Fülle von Beweisen, die, wie es sein muss, in's einzelne gehen und überraschende Bestätigungen

[1] Weber, Liter. Centralblatt. 1859. Nr. 41, S. 656. — W(ilhelm) W(ackernagel), Deutsches Museum. 1860. Nr. 32.

darreichen, erbracht. Eine im eigentlichsten Sinne gelehrte Schrift thut nun unwiderleglich die Berechtigung des gesammten Feldes dar, und alle übrigen weiteren Gebiete der Volksüberlieferung können, nur wenn sie gleich gewissenhaft bearbeitet werden, künftighin Erfolge verheissen. 28. Nov. 1859". Die Mitteilung dieses Antrags beginnt Grimm also:

„Hochgeehrter Herr Professor,

. . . es macht mir wahre Freude, Ihnen einen Dienst zu erweisen, und die Zurücksetzung, welche Sie dort erfahren, hat mich längst empört".

Die Akademie nahm den Antrag am 28. April 1860 an, wie Grimm selbst es dem Gewählten in liebenswürdiger Weise meldete. — Den beiden deutschen Akademien folgte bald das Institut de France, wo er am 22. Febr. 1861, „à l'unanimité", wie ihm sein Freund Stanislas Julien schrieb, zum Correspondenten erwählt ward. Eine solche Ehre war unter den derzeitigen Göttinger Collegen nur noch Wöhler, Ritter und bald darauf W. Weber zuteil geworden. Vielleicht trug sie bei, der Regierung die Notwendigkeit klar zu machen, ihn endlich zum Ordinarius zu ernennen, nachdem er vierzehn Jahre lang ausserordentlicher Professor gewesen. Bei der Gelegenheit, Juni 1862, ward sein Gehalt um 150 Thaler erhöht, und erst kurz vor dem Zusammenbruch der Hannoverschen Selbständigkeit, Febr. 1866, erfolgte wieder eine Zulage von 100 Thlrn. —

Seine nächste literarische Betätigung war die Gründung der Zeitschrift Orient und Occident, welche zum Organ der von ihm in der Wissenschaft vertretenen Richtung bestimmt war. Sie ging aber schon 1866 wieder ein, infolge Fallissements der Verlagshandlung. Die Übersetzung des „Buddhismus" von Wassiljew, die 1860 erschien, war eine jener Notarbeiten, die er nie erwähnte, und nur dem Zwange folgend abfasste. Konnte er dagegen einer Aufgabe sich widmen, bei der es galt, alle Kraft einzusetzen, dann geschah es mit aufopfernder Hingebung. Dann war ihm das anstrengendste Arbeiten, das Forschen an sich, höchster Genuss. Der Einsatz seiner ganzen Energie, das Empfinden, dem Vermögen Spielraum kraftvoller Entfaltung zu gewinnen, das Bewusstwerden des Könnens im Leisten, darin ging er vollständig auf. Der höchste Lohn, den das Schaffen geben kann, war

ihm diese Lust am Schaffen selbst. Doch leider war es ihm nicht immer vergönnt, die Arbeit zu tun, zu der es ihn drängte. Auch die beiden zunächst folgenden umfangreichen Bücher: „Practical Grammar of the Sanskrit Language" (1863, 1866) und „Sanskrit English Dictionary" (1866) sind „Handwerkerarbeiten", zu denen die Notwendigkeit zwang, denen er selbst keinen wissenschaftlichen Wert beilegte. Er musste an der letzteren auch tatsächlich gleich einem Handwerker arbeiten, da der Verleger auf Innehalten des festgesetzten Erscheinungstermins bestand. Eine solche Anspannung — sechzehn Stunden täglich in der letzten Zeit — hielt auch seine Arbeitskraft nicht aus. Ein schweres neuralgisches Leiden war die Folge der Überanstrengung. — Alles Persönliche ward jedoch vergessen in der Erregung der grossen Zeit, welche endlich die Erfüllung des Ideals seiner Jugend anbahnte. Er griff sogar wieder zur Feder des Politikers. Das „Braunschweiger Tageblatt" (10. Juli 1866) enthält einen glühendpatriotischen Artikel „Österreich wirft sich in seiner Verzweiflung Frankreich zu Füssen", den er mit den Worten schloss: „Dem übrigen Deutschland aber werden die Augen aufgehen; es wird seine Pflicht erkennen und zu den Fahnen eilen, die Deutschlands Macht und Ehre hochhalten: Deutschland ist, wo Preussens Fahnen wehen!" — Alle Opfer, welche die bewegte Zeit forderte, wurden frohen Herzens gebracht: und doch waren solche Opfer nicht leicht für einen Mann, der noch im Jahre 1866 in einem Briefe sagen musste, dass er „genötigt ist" — „einen grossen Teil meiner Bedürfnisse durch literarische Arbeiten erwerben zu müssen. Ich komme oder bin wohl schon in den Jahren, wo der Körper die geistigen Anstrengungen, die ich mir früher zumuthen durfte, nicht mehr zu ertragen vermag. Ich bin seit einigen Jahren sehr leidend, vorzugsweise, wie mein Arzt sagt, in Folge zu angestrengter geistiger Arbeiten. Er behauptet, dass ich diesen Sommer eine Badekur und eine längere Erholung dringend bedürfe. In der That habe ich seit dem Jahre 1838, wo ich in Folge eines schweren Luftröhrenleidens Ems besuchen musste, ohne die geringste Unterbrechung bis auf den heutigen Tag angestrengt arbeiten müssen und bin auch jetzt nicht im Stande, irgend etwas zur Befriedigung des Verlangens meines Arztes aus eignen Mitteln zu thun . . . . Ich habe bis jetzt stets

5 Stunden, sehr häufig 9 Privata gelesen, daneben viele Privatissima, z. B. im letzten Winter 10 Stunden Privatissima, neben 5 Privata. Da die Privatissima eine Haupteinnahme bilden, so kann ich sie, so lange ich so schlecht gestellt bin, weder aufgeben noch auch nur verringern, wie ich sicher thun würde, wenn mein Gehalt so weit erhöht wäre, dass ich davon leben könnte". — Eine Kur in Gastein, der Genuss, den die herrliche Lage des verjüngenden Bades dem enthusiastischen Naturfreund gewährte, gab ihm Frische und Arbeitskraft zurück. Sie betätigte sich in der Vollendung der „Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland", die 1869 erschien. Die Eingangsworte dieser Biographie haben den Erfolg dieser Arbeit und dessen Wirkung auf ihren Verfasser erwähnt. Wie die Aufnahme dieser Leistung einen Höhepunkt in der Anerkennung seines Schaffens bezeichnet, ward die Zeit, die ihrem Erscheinen folgte, auch in mancher Hinsicht zu einer äusserlich befriedigenderen für ihn. Die quälenden Sorgen, die ihm lange Jahre seines Lebens verbittert hatten, minderten sich mehr und mehr. Teils ward seine finanzielle Lage tatsächlich besser, teils relativ besser dadurch, dass seine Kinder, die alle — mit einziger Ausnahme einer Tochter, die schöne musikalische Anlagen besass, sie ausbildete und dann heimkehrte in's Elternhaus, wo sie Musikunterricht gab — in frühester Jugend die Heimat verliessen, sich nun selbstständig ihren Unterhalt erwarben. Die fünf Töchter als Lehrerinnen, der einzige Sohn als Kaufmann, später Rechtsanwalt in Amerika. Dem sorgenden Vater ward es nicht leicht, sich so von seinen Lieben zu trennen; schweren Herzens sah er die Mädchen in die Fremde ziehen in einem Alter, wo sich sonst Eltern freuen, die kaum erblühte Jugend in das Leben einzuführen. Wie schmerzlich er den einzigen Sohn vermisst hatte, zeigte sein Herzweh in den letzten Tagen seines Lebens bei dem Gedanken an den Weitentfernten, den er niemals wiedergesehen. Er hatte noch die Freude, drei seiner Töchter durch Heirat versorgt, freilich auch den Kummer, eine vor sich sterben zu sehen.

Die Ruhe des herannahenden Lebensabends ward unterbrochen durch die Aufregung des Krieges. Jetzt genügte ihm die Feder nicht mehr, um teilzunehmen an dem Kampfe

gegen den Feind, von dessen Gewalttätigkeiten die Mutter ihm in den ersten Kinderjahren Furchtbares erzählt hatte. Persönlich wollte er sich beteiligen. Ohne jemand ein Wort von seiner Absicht zu sagen, schrieb er an den General von Hanenfeldt, mit dem er in Gastein, wo er ihn kennen gelernt, vorzugsweise verkehrt hatte, wie er überhaupt mit Vorliebe mit höheren Officieren verkehrte; teils mochte ihn der Contrast anziehen, teils war es sein überaus reges Interesse für Strategie und alles auf Kriegswissenschaft Bezügliche, welches auf diese Weise Befriedigung zu finden suchte. Er fragte den General, ob es nicht möglich sei, ihn irgendwie activ, etwa zu Büreauarbeit, zu verwenden, und erklärte sich zu jedem Dienst bereit. Hr. v. H. erwiderte voll Anerkennung für solchen Eifer, meinte aber doch, gleich ihm selbst, der auch zu alt sei, um mitzuziehn ins Feld, werde auch B. am meisten nützen, wenn er fortwirke in der Tätigkeit, in der er schon so Bedeutendes geschaffen. — Mit enthusiastischer Spannung verfolgte er nun die Ereignisse, die Deutschland ein Haupt und schmerzlich Verlorenes zurückgaben. Jahre zuvor — er war auf einer kleinen Reise, die er mit seiner schwer krank gewesenen Frau zu deren Kräftigung machte, auch nach Strassburg gekommen — geriet er über den Verlust des Elsass und die erbärmlichen deutschen Verhältnisse, welche der Anblick des Denkmals von Moriz von Sachsen plötzlich in ihm lebendig machte, so leidenschaftlich ausser sich, dass er auf der Stelle Strassburg verlassen wollte und seiner hungrigen Gefährtin kaum Zeit zum Frühstück gönnte. Beim Verlassen der Thomaskirche, in der er das Denkmal erblickt, rief er im Hinblick auf das Elsass in heftigster Erregung: „Und wir bekommen es doch einmal zurück!“ — Mit lebhaftester Teilnahme verfolgte er nun die Entwicklung der Verhältnisse in dem neuen Reichsland, besonders die Gründung der deutschen Universität. Beredtes Zeugniss dafür geben die Worte, die er darüber, 21. Dez. 1871, bei Gelegenheit einiger andrer Mitteilungen an den Oberbibliothekar Dr. Barack dort richtete: „Mit grosser und freudiger Teilnahme habe ich die Nachricht von dem Entschluss, eine grössere Universität in Strassburg zu gründen, gelesen. Gott wird geben, dass sie zu einer Pflanzstätte der Wissenschaft werde, die bestimmt sei, den Ausdruck, ja die Verkörperung zu bilden, nicht bloss

der schon eingewurzelten, sondern auch all der neuen Geistestriebe, welche in unsrer Zeit teils noch schlummern, teils schon hervorbrechen und nach Gestaltung ringen.

Am Knotenpunkte gelegen, wo mächtige und verschiedenartige Elemente aller höheren Cultur sich verbinden und kreuzen, wird sie vor allen ihren Schwestern darauf angewiesen sein aus Kampf und Zwiespalt Friede und Eintracht in Wissenschaft und Leben zur Blüte und Reife zu bringen.

Wie alle grossen deutschen Universitäten sich durch eine besondre ihnen eigentümliche Richtung kennzeichnen, welche ihre ganze Geschichte durchzieht, so möge die gerade in unsern Tagen mächtige und alles Gute und Edle beherrschende Sehnsucht nach wahrhafter Menschenverbrüderung ihre wissenschaftliche Entfaltung in der neuen Schwesteruniversität ausgestalten und die Verfolgung dieser würdigsten Aufgabe den Charakter bilden, durch welchen Strassburgs alma mater unter und vor allen ihren Schwestern hervorzuragen bestimmt sei".

Mit der wachsenden Einsamkeit nahm Ruhe und Behagen zu in dem stillen Hause, wo die beiden Alternden nun wieder meist allein lebten. Je einförmiger und zurückgezogener sein Leben sich gestaltete, desto mehr und in immer weiteren Kreisen zeigte sich Anerkennung von aussen. Die Ernennung der Akademien von Wien, Aug. 1870, und Pesth, Sept. 1870, erfreute ihn. Die Göttinger hatte ihn im Dezember 1864 zum Mitglied ernannt, nachdem das feindliche Element in ihr — Ewald, den alle Anderen seines dictatorischen Auftretens halber fürchteten — durch die überwältigende Anerkennung von aussen überwunden worden. 1875 ward er zum Honorary Member der Royal As. Soc. in London erwählt, eine Ehre, die ihn hauptsächlich darum erfreute, weil sie Veranlassung ward, dass Sir H. Rawlinson ihn bezeichnete als: „a scholar who has been the leading Orientalist and Comparative Philologer for the last forty years". In Göttingen erwählte ihn die erst kurz zuvor begründete Anthropologische Gesellschaft zum Präsidenten (31. Jan. 1875). Ähnliche Anerkennung ward ihm persönlich von allen Seiten dargebracht, als er 1878 den Internationalen Orientalisten Congress in Florenz besuchte, wo die vornehme Gastlichkeit der Ita-

liener unter all den so liebenswürdig Gefeierten gerade ihn noch ganz besonders auszeichnete. Am Bahnhof empfingen ihn mehrere Herren des Comités und überreichten ihm schon dort das Buch, das zu Ehren des Congresses gedruckt — Gli scritti del padre Marco della Tomba. da Angelo de Gubernatis — und Teodoro Benfey gewidmet war. Die sonnigen Herbsttage der schönen Arnostadt breiteten gleichsam einen erwärmenden Schimmer über die Herbsttage seines Lebens. Gern und dankbar gedachte er ihrer. Das einzige, was einen Schatten auf den italienischen Aufenthalt geworfen, war die Folge eines schweren Augenleidens, das ihn im Sommer 1869 betroffen und anfangs — er fürchtete vollständig zu erblinden, büsste aber nur auf dem linken Auge die Sehkraft ein — im höchsten Grade besorgt und unglücklich gemacht hatte. Es war eine sehr bittre Entbehrung für ihn, da sie nicht nur das Arbeiten sehr erschwerte, sondern ihm auch die liebsten Genüsse raubte: „All das Schönste, das ich je im Leben genossen, war mir durch das Auge zuteil geworden", sagte der eifrige Bewunderer von Natur und Kunst oft schmerzlich, besonders in Florenz, wo diese Entbehrung ihm so lebhaft zum Bewusstsein kam. Das kranke Auge gestattete nur den allermässigsten Gebrauch eines Glases, und er war zu kurzsichtig, ohne ein solches genügend erkennen zu können.

In den Berichten, welche gleich andern bedeutenden Blättern vorzüglich auch die Times über diesen Congress brachte, ward sein Name oft mit Auszeichnung genannt; als charakteristisch bezeichnete er selbst folgende Notiz: „The little man in the chair (for the subject is Indian) is Benfey; small head but strongly marked with a peculiar look of concentration and almost preternatural quickness of eye. At first sight you would pass by him as insignificant but you look again and see how his face follows the speaker and you think he may merit the encomium passed on him that 'his inspirations are more wonderful than his science'. His is a great name" (Times 23. Sept. 1878, S. 8.)

Der Rückkehr in die Heimat folgte bald, 24. Okt. 1878, die Feier seines Doctorjubiläums, die sich durch die vielen Beweise der Anerkennung und Verehrung von nah und fern, nicht allein aus Europa, sogar aus Asien und Amerika zu

einer internationalen Feier gestaltete. Von den zahlreichen Glückwünschen von Universitäten und Akademien, den Widmungen bedeutender Schriften von Fachgenossen und Schülern, die den Gefeierten erfreuten, darf die Zuschrift seiner heimatlichen Akademie, der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, hier wohl als Vertreterin für alle zur Erinnerung eine Stätte finden: „Überall ist Ihr Streben gewesen, an die ältesten Urkunden unserer Geschichte zu gelangen. Sie haben in einem kühnen Werke, welches noch jetzt, nach bald 40 Jahren, die oft genannte, öfter ungenannte Ursprungsquelle weitverbreiteter Anschauungen ist, die Wurzeln der griechischen Sprache zu erkennen getrachtet. Sie haben danach die ältesten Religionsbücher der Inder Europa bekannt zu machen sich bemüht. Sie haben die indische Grammatik uns an der Hand ihrer einheimischen Lehrbücher erschlossen, auf denen als dem allein sichern Fundamente ruhen muss, was westländische Forschung mit ihren Methoden und ihrem weiteren Blicke für die Bedürfnisse neuer Zeit zu liefern unternehmen mag. Sie haben ein durch englisches Glück und Geld aufgefundenes Document der altpersischen Geschichte und Sprache unserm Vaterland vorgelegt und erläutert. Sie sind an unserer Seite beschäftigt, die Ergebnisse Ihrer mühsamen Untersuchungen auf dem Gebiete der Vedagrammatik zusammen zu fassen und für das Verständniss der indoceltischen Sprachen zu verwerthen.

Neben diesem Verlangen die ersten Äusserungen menschlichen Geisteslebens zu erkennen geht bei Ihnen zur Freude der nicht fachgelehrten Forscher der Wunsch her, die Entwickelung der Keime auf dem weiten Felde der Geschichte zu verfolgen, doch war es hier nicht die Sprache, was Sie beschäftigte; dem Mythus gingen Sie nach, der zum Märchen wird. Sie zeigten, wie der Blüthenstaub der Sage von unsichtbaren Lüften getragen, bald hier bald da zu Gebilden aufschlägt, welche auf dem Boden des Westens die Art der fernen Pflanze des Ostens so zeigen, dass man den fremden Ursprung der Blume nicht vergessen kann und den vaterländischen Boden unter sich fühlt, auf dem sie gewachsen.

So ist naturgemäss, was wir Ihnen wünschen, ein Doppeltes: möge der Fuss nicht erlahmen, aufwärts in das Hochgebirge zu dringen, aus welchem die Quellen zu Thale gehn: möge das Auge hell und scharf bleiben, welches von oben her erkennt,

wie die Ströme unten ziehen und ihre Wasser mischen. Uns aber sei vergönnt, den Abschluss wenigstens der grammatischen Studien Ihres Lebens zu sehen, auf alle Fälle aber vergönnt zu wissen, dass der Mann, dessen Geist in die Fernen der ältesten Vorzeit und über alle Länder unseres Erdballs schweift, in unsrer Mitte eine geliebte Heimat hat".

Diese Feier veranlasste manche erhebende Kundgebung von Seiten des grossen und bedeutenden Schülerkreises, den der Jubilar in treuer Anhänglichkeit an den Menschen wie an den Gelehrten um sich geschart sah. Seine lange akademische Lehrtätigkeit, der herzliche, persönliche Anteil, mit dem er jeden Strebenden zu fördern suchte, der schlichte Verkehr, in dem er auch dem Schüchternsten sich zu nähern wusste, hatte reiche Frucht dankbarer Liebe getragen. Seine Lehrtätigkeit hatte ihm immer grosse Befriedigung gewährt: „Stets mit dem Kopf und dem Herzen bei der Sache, nicht nur belehrend, sondern auch beweisend, nicht überredend, sondern überzeugend, nicht darauf bedacht, Anhänger zu ziehen, sondern selbständige Forscher auszubilden, wirkte B. als Lehrer im höchsten Grade anziehend, fesselnd und anregend: wie sehr dies der Fall war, zeigt am besten die unverhältnissmässig grosse Zahl von ausgezeichneten Gelehrten, welche aus seiner Schule hervorgegangen oder doch seine Schüler gewesen sind, und die Mannigfaltigkeit der Gebiete, auf welchen sie arbeiten, wie die hohe Verehrung, welche er bei allen seinen Schülern fand" [1]).

Bei der prüfenden Selbsteinkehr, die den frohbewegten Tagen der Feier folgte, überschaute er im Geiste, was das Leben ihm vergönnt, was versagt hatte. Alles habe so kommen müssen, um ihn zu dem zu machen, was er geworden, so sprach er in der Ruhe eines ehrenreichen Alters, wo die Ferne schroffe Härten milderte und was drückende Finsterniss gewesen zu dämmernden Schatten verschwimmen liess.

In scheinbar ungebrochener Kraft schritt er rüstig weiter auf dem altgewohnten Pfade ernster Arbeit. Seine grammatische Thätigkeit, in der er sich wie bei all seinen Untersuchungen stets bestrebt hatte, die drei Methoden wissenschaftlicher Forschung zu vereinen, die allein zu gesicherten Ergebnissen

[1]) Bezzenberger a. a. O. S. 243.

führen können: die naturwissenschaftliche, welche eingehend das Ding an sich betrachtet, die historische, welche seine Entwicklung bis zur Entstehung zurückzuverfolgen sucht, und die vergleichende, welche es im Zusammenhang mit möglichst zahlreichen analogen Erscheinungen betrachtet, — sollte eine Vedengrammatik beschliessen, in der er nicht allein die Sprache der Veden, sondern auch ihr Hervorgehen aus der indogermanischen Grundsprache behandeln wollte. Umfassende Vorarbeiten, reiche Sammlungen von Material waren dieser Arbeit gewidmet, und eine Reihe von Abhandlungen, die er in den letzten Jahren veröffentlichte, sind Spähne, die bei Bearbeitung des Blockes abfielen. Der Vedengrammatik sollte eine vergleichende Übersetzung der Hymnen des Veda folgen. Es war ihm nicht beschieden, auch nur das erstere Werk zu vollenden. Schon seit einiger Zeit klagte er häufig und immer häufiger über sein Befinden, ehe er sich im Winter 1881 zu einer Consultation entschloss. Sein Leiden ward sofort als ein unheilbares erkannt, doch suchte man ihm dies zu verheimlichen; aber er fühlte, dass er unheilbar krank sei und sprach diese Überzeugung auch gegen einen Freund aus, mit dem ihn, trotz der Verschiedenheit des Alters, herzliche Zuneigung verband. Dieser Freund, Baumann, Professor der Philosophie in Göttingen, schreibt über den ergreifenden Vorgang (Brief vom 2. März 1887): „Der Zustand hatte bereits mehrere Wochen gedauert, und es war eine Art Stillstand in demselben eingetreten. Als ich ihm gegenüber daraus Hoffnung schöpfte, sagte er in allem Wesentlichen wörtlich so: 'Lieber Baumann, ich erkenne aus Ihren Worten Ihre freundschaftliche Gesinnung, aber so wenig Sie selbst innerlich von solcher Hoffnung überzeugt sind, so wenig bin ich es. Als ich zuerst erkannt, dass wohl ein unheilbares und stetig fortschreitendes Übel da sei, glauben Sie mir, da habe ich einen grossen Kampf innerlich gekämpft, aus dem Leben zu scheiden, das mir theuer war, und wo ich noch so viel Aufgaben zu bearbeiten hatte. Aber ich bin jetzt ruhig in mir, und ich glaube, wenn mein Ende naht, wird es mich gefasst finden'. Er sagte dies mit einer weichen und doch festen Stimme; überaus ergreifend". — Die Kräfte schwanden schnell: „Das hätte ich nie gedacht, dass ich einmal so krank würde, dass ich nicht denken kann", äussserte er schmerzlich in den letzten Wochen. Der Mann,

dessen lebhafte Beweglichkeit ihn bei kleinen Leiden zu einem höchst ungeduldigen Kranken gemacht, ertrug das lange schwere Übel mit unerschöpflicher Geduld und Milde; mit rührender Dankbarkeit für die kleinste Aufmerksamkeit, den geringsten Dienst. Seine letzte Bewegung war ein Ausdruck des Dankes, er versuchte seiner Frau, die ihm eben einen kleinen Dienst geleistet, die Hand zu drücken, war aber schon zu schwach dazu. Sonst ziemlich zurückhaltend im Verkehr, auch mit den Nächsten, sprach er in jenen letzten Tagen des Beisammenseins manch liebevollzärtliches Wort: „Ich bliebe noch gern bei Euch, ich habe Euch ja so lieb; doch im Herbst, wenn die Blätter fallen, da fällt auch dieses Blatt". So meinte er; aber früher schon schloss der Tod die Augen, die ihm so gefasst entgegensahen. Bis zum letzten Augenblick war er bei vollem klaren Bewusstsein, und mit jenem Vorausblick, den Sterbende haben, fühlte er zuletzt genau, wann er zur Ruhe eingehen werde. Am frühen Morgen, gegen 4 am 26. Juni 1881 sagte er: „es dauert noch bis zum Abend". Der Tag war trüb und regnerisch, erst im Untergehen drang die Sonne, die er so sehr geliebt, plötzlich durch die Wolken und warf einen letzten Glutstrahl über den Schläfer, der darunter noch einmal leicht aufzuckte. Wenige Minuten danach (zwei Minuten nach halb acht) war er sanft wie ein Kind eingeschlafen.

Es sei vergönnt, diese Lebensskizze eines Mannes, der sein ganzes Leben der Förderung der Wissenschaft geweiht hat, mit den Worten zu beschliessen, die er wenige Monde vor dem Abscheiden einer seiner Töchter für ihr Album schrieb: „Etsi nihil habeat in se gloria, cur expectatur, tamen virtutem, tamquam umbra sequitur."

Cicero, Tuscul. Quaestiones, I. 45.

In Deutsch verwandelt: „Zwar enthält der Ruhm nichts in sich, was ihn begehrenswerth zu machen im Stande wäre, allein er ist der Begleiter hoher Thaten, als ob er ihr Schatten wäre".

ERSTE ABTHEILUNG.

I.

Devîmâhâtmyam (Deviae majestas). Markandeyi Purani Sectio. — Edidit, Latinam interpretationem, annotationesque adjecit Ludovicus Poley. Berolini impens. Ferd. Dümmler. 1831. Typp. Academm. XIII, 133 (4).

(Wiener) Jahrbücher der Literatur, 1833, LXIV 101.

— — Das Gedicht erschien zuerst 1813 in Calcutta in 114
einer Ausgabe, in welcher weder Übersetzung, noch Erklärung oder Wortabtheilung das Verständniss einigermassen erleichtert, so dass sie wenig oder gar nichts mehr als ein Manuscript ist. Diese Edition ist die Hauptquelle des vorliegenden Textes. Doch stand Hrn P. noch ein Berl. Cod. C, welcher das Mârkaṇḍeya-Purâṇam ganz enthält, zu Gebot, und ein Hrn Bopp gehöriger, B bezeichnet, in welchem nur das hier herausgegebene Stück ist. Hr Rosen verglich ausserdem in London einiges, und theilte dem Hrn | Herausg. Bemerkungen mit. 115
Rücksichtlich der Kritik selbst schreibt dieser: p. XIII. Sed timendum fortasse ne ab nonnullis vituperemur quod non saepius in critica arte factitanda majorem curam posuimus, und leugnen lässt sich nicht, dass er etwas sorgsamer hätte sein können. Eine Würdigung der Quellen des Textes theilt er nicht mit. Um dies einigermassen zu ergänzen, bemerken wir: der Cod. C stimmt grösstentheils mit der Ed. Calc.; B weicht dagegen sehr häufig ab; keineswegs aber zu seinem Vortheil. Man vgl. die Varianten zu I. 7^a, 9^a, 11^a, 12^a, 33^a, 38^a, 55^b, 59^b, und die meisten übrigen. Es scheint sehr häufig, als habe der Rec. dieses Textes nicht bessere Lesarten anderer Hdss. aufgenommen, sondern, wo ihm der Text missfiel, selbst fabricirt. Man betrachte I. 9^a, 11^a, 12^a, 20^a, 24^b,

26ᵃ, 37ᵃ, 44ᵃ, 55ᵇ; IV. 1; V. 57ᵇ; VIII. 52ᵇ [1]. Diese Betrachtungen machten mich gegen die Aufnahme von Lesarten aus diesem Codex sehr zweifelhaft, und die der Ed. Calc. vom C bestätigte scheint mir an den meisten Stellen gegen die von Hrn P. aus B aufgenommene zurückgerufen werden zu müssen. Prüfen wir des Beispiels wegen die ersten.

I. 19ᵃ hat Hr P. *svajanair* aus B. Der Cod. C und Ed. Calc. haben *ca dhanair*. Letztere Lesart böte wörtlich folgende Übersetzung: Und der Schätze beraubt, nach dem durch Frau und Kinder Weggenommensein des Schatzes ging ich in den Wald, verstossen von meinen Blutsfreunden. Hr P. übersetzt seine Lesart: Derelictus a familia, uxore et filiis, ereptis mihi divitiis, silvam ingressus sum dolore affectus destitutusque ab amicis-et cognatis. Hiernach ist er also derelictus a familia, uxore et filiis und destitutus ab amicis et cognatis. An und für sich liesse sich nun zwar ein Unterschied zwischen Familie und Verwandten, selbst wenn die Frau und Kinder nicht mit zur Familie gerechnet werden sollen, denken; es müssten nämlich die Diener sein; allein bei einem Waisjas (Mann dritter Klasse) wäre diese Unterscheidung schon etwas gezwungen; dass aber hier *svajanair*, selbst wenn es die richtige Lesart wäre, nur Verwandter bezeichnen könnte, folglich tautolog mit *âptabandhubhih* wäre, beweist die Correlativstelle in dem folgenden Slokas. In jenem nämlich beklagte er sich über diejenigen, welche ihm Böses gethan; in diesem sagt er: und doch könne
116 er sie nicht vergessen; | hier werden als solche aber nur aufgezählt: Familie (hier gerade *svajanâs* genannt), Frau und Kinder. Die Gesetze des Parallelismus fordern aber, dass im ersten Slokas nicht mehr als im zweiten erwähnt werden; dieses ist denn auch der Fall, wenn die bestrittene Lesart des B *svajanair* der des Cod. C und der Ed. Calc. Platz macht; alsdann entspräche *svajanânâm* im zweiten Sl., *âptabandhubhih* im ersten. Ein andrer Grund, weswegen ich der aufgenommenen Lesart nicht beistimmen möchte, liegt darin, dass sich

[1] Vielleicht sind hier auch — worüber jedoch erst genauere Kenntniss dieses und der übrigen Puranen entscheiden könnte — zwei verschiedene Recensionen, wie im Râmâyaṇa und selbst Mahâbhârata; aber selbst dann dürfte der Herausgeber nicht beide mischen.

der Waisja viel zu milde über seine Frau und Kinder ausgedrückt hätte. Diese haben ihn nicht blos verlassen, sondern aus verruchter Habgier seines Vermögens beraubt; hierauf liegt der Accent, und die von uns gebilligte Lesart drückt es mit der höchsten Emphase aus: Meines Vermögens und zwar durch Frau und Kinder meines Vermögens beraubt; die Wiederholung des Wortes *dhanam* sieht man ist hier von höchster Bedeutung. — Wie die Lesart des B entstand, ist übrigens leicht zu enthüllen. Einerseits missfiel dem Verfertiger derselben die Wiederholung des Wortes *dhanam* in einem und demselben Verse; andererseits schien ihm der strengeren Correlative wegen das Wort *svajanas* wie im zweiten, so auch im ersten Sl. vorkommen zu müssen. Was die Übersetzung des *âptabandhubhiḥ* anlangt, so spricht gegen die des Hrn P. die Correlative; wären Freunde im ersten Sl. vorgekommen, so wären sie auch im zweiten erwähnt. Mir scheint dieses Compositum nicht Dvandva, sondern Karmadhâraya; *âpyam* in der Bedeutung von *bandhu* ist Spec. Rig-Vedae ed. Ros. p. XVI; so ist *âptabandhu* wol ein naher Verwandter, welches den *svajanais* eigengeschlechtigen sehr gut entspräche (vgl. auch Bopp zu Nal. 2. Ausg. V, 26[a], N. 64).

Eine zweite Lesart der Art ist im dreissigsten Sl. Hr P. hat aus B *gatarâjyasya* aufgenommen; Ed. Calc. u. C haben *mamarâjyasya*. Hr P. übersetzt seinem Texte gemäss so: studium est regni privato vel in omnes ejus partes, sapientis tam, quam inscii. In dieser Allgemeinheit umfasst dieser Gedanke sämmtliche Exkönige zugleich. Vgl. wir den folgenden Sl., wo vom Waisjas die Rede ist, und welcher beginnt: „Und auch dieser .... ist noch voller Liebe", so können wir dieselbe specielle Beziehung, welche hier herrscht, auch beim König zu erwarten berechtigt sein; hierauf weist auch das dem fraglichen Slokas Vorhergehende hin, nach Hrn P.'s Übersetzung explica mihi quod dolori sit meo animo. Übersetzen wir nun den Sl. nach der Calc. und C-Lesart, so wird diese Forderung vollständig befriedigt: studium est (mei) regni vel in omnes | etc., jetzt erst wird aber auch der Sinn der 117
Genitive *jânato 'pi yathâ 'jñasya* klar, welche nach Hrn P.'s Übersetzung völlig überflüssig wären; denn was würde das Bedeutendes heissen, sowol ein kluger als ein dummer Exkönig bekümmert sich um sein verlornes Reich? Wozu

der Zusatz? — Jetzt aber beziehen sie sich auf den König selbst, und werden höchst bedeutungsvoll: regni mihi studium est tam scienti quam nescienti, mit Wissen und wider Wissen stets muss ich an mein Reich denken. Dieser Beisatz erläutert das im vorigen Sl. vorkommende *svacittâyattatâm vinâ* (sine propriae mentis capacitate), nach Hrn P. periphrastisch: ohne dass ich meiner Gedanken mächtig bin.

Eine dritte Stelle ist Sl. 34^{b} bei Hrn P. nach B:

vishayâç ca mahâbhâga yânti cai 'va pṛthak pṛthak.

Cod. C weicht nur in sofern ab, dass er Singulare hat *vishayas — yâti* und *evam;* wörtlich übersetzt lautet es: und das Erkennbare (die Erkennbaren B) ... geht (gehn B) und wahrlich u. s. w.; das eine und ist hier entschieden überflüssig; *ca* ist gleich dem lateinischen *que*; wer könnte aber sagen: sensibileque — itque. Allein selbst hiervon abgesehn, welcher Zusammenhang ist in dem Ganzen? Zuerst sagt der Weise: Jedes Belebte hat Erkenntniss des Sinnlichen; dann folgt der fragliche Vers, von Hrn P. übersetzt: res sensibus obnoxiae — accedunt etiam singulae singulae; dann folgt: Einiges Lebende ist blind bei Tage, anderes bei Nacht; anderes sieht eben so gut bei Tag wie bei Nacht. Welcher Zusammenhang zwischen diesem und dem erst vorhergehenden: Das Sinnliche kömmt einzeln. In dem letzten Theil des Satzes werden augenscheinlich die Verschiedenheiten des Erkenntnissvermögens bildlich dargestellt. Hieraus dürfen wir folgern, dass in dem bestrittenen vorhergehenden Satz etwas dem Ähnliches gesagt sei; auf dieses weist auch *pṛthak* hin, welches seorsim eigentlich bedeutet; eben so die beiden *ca* (que). Wenden wir uns nun zur Calcuttaer Lesart, so nähert sich diese jener Voraussetzung schon sehr; sie lautet: *vishayaç ca — jâtiç ca.* Hier ist das doppelte *ca* schon gerettet, und *pṛthak* in der Bedeutung diversae. Vgl. III, 13: et sensibile et genera sunt diversa; so wurde schon hier eine Verschiedenheit ausgedrückt, wie sie in dem folgenden Slokas ausgeführt wird. Was soll jedoch nun *jâtiç* bedeuten? Dieses wird sich aus einer schärferen Gegeneinanderstellung des Inhalts ergeben: der König hatte seine Rede mit den Worten geschlossen: woher kömmt es, dass ich
118 und | der Waisjas, wir, die wir doch *jñânînas*[1] (erkennend)

[1] Wir bemerken hierbei, dass des Hrn Vfs. Übersetzung durch prudentes völlig unrichtig ist.

Menschen sind, hierin der *moha* (Verwirrung, Irrthum) so sehr verfallen sind, als wären wir *vivekândhâs* (blind im Erkennen, erkenntnisslos, Thiere); darauf antwortet denn der Weise: Die Erkenntniss an und für sich gehört allem Lebendigen — also Menschen sowohl als Thieren; hierdurch wird also der König vor der *moha* nicht geschützt; denn sonst müssten es ja auch die Thiere sein. Dann folgt der bestrittene Vers, welcher den Unterschied angibt. Verschieden aber sind nur die Dinge, die erkannt werden, und die genera (augenscheinlich animantium *jantoḥ*), welche erkennen.

Mir fiel zuerst ein, ob nicht vielleicht die sehr leichte Verwechslung von *j* und *jñ* vorgekommen sein, und *jñâtiḥ* ursprünglich gestanden haben möchte, welches in der Bedeutung von γνῶ-σις genommen, den Sinn gäbe: unterschieden aber ist das Erkennbare und die Erkenntniss, nämlich bei der gesammten organischen Welt (*jantuḥ*).

So viel vom Verhältniss des Cod. B zu Cod. C und Ed. Calc. Mögen diese Fälle, die ich leicht gar sehr vermehren könnte, den Hrn Verf. vermögen, bei einer folgenden Ausgabe die Lesarten dieses Codex einer genaueren Revision zu unterwerfen. Um jedoch mit diplomatischer Sicherheit entscheiden zu können, sind noch Collationen mit andern Hdss. nothwendig.

Indem wir uns nun von der Kritik zu den Mitteln wenden, welche der Hr Herausgeber angewandt hat, um das Verständniss zu erleichtern, bemerken wir zuerst, dass er mit höchster Sorgsamkeit die Wörter nach den Grundsätzen abgetheilt hat, wie sie Bopp in seiner zweiten Ausgabe der Grammatik aufgestellt. Seit der Zeit ist dieser wieder einen Schritt weiter gegangen, indem er den Anusvâra am Ende der Wörter stets in seinen eigentlichen Nasal verwandelte, ein Schritt, welcher, so consequent er aus dem Ganzen folgt, doch für den Anfänger manche Schwierigkeiten mit sich führen wird.

Das zweite dieser Mittel ist eine Übersetzung. Gerne erkennen wir die Schwierigkeiten an, mit welchen der Hr Verf. als erster Bearbeiter zu kämpfen hatte; doch müssen wir gestehen, hier hätten wir etwas mehr Sorgfalt gewünscht. Es sei uns erlaubt, einige Stellen hervorzuheben; die von uns früher übersetzten oder berührten übergehen wir hier natürlich.

I, 36ᵃ. Percipiunt homines veritatem: *satyam* ist hier adverbium und heisst revera; „in der That, die Menschen
119 ha-|ben Erkenntniss; kein Wunder; haben sie doch alle Thiere“. S. oben Bem. zu I, 34.

I, 48ᵇ *utpanne 'ti tadâ loke sâ nityâ 'py abhidhîyate* hat Hr P. übersetzt: exorta sic tunc in mundo illa aeterna etiam consideratur. Dies gibt gerade den umgekehrten Sinn: *api* dem Worte, wozu es gehört, nachgesetzt, ist so viel wie quamvis; wie sich sogleich an einem noch schöneren Beispiel zeigen wird: die Stelle heisst demnach: Obgleich sie ewig ist (was schon im 47. Sl. gesagt), so wird sie doch so in der Welt entstanden (zu sein) (sich manifestirt zu haben) erzählt; ewig wird sie nicht gedacht, sondern ist sie; der Mythus aber, sagt der Weise, lässt sie so in die Welt eintreten.

I, 47ᵃ. *jaganmûrtiḥ* ist ein Compositum Bahuvrîhi: mundi formam habens. Hr P. hat übersetzt: aeterna illa est mundi forma; das kann der Weise nicht sagen, die Weltform ist nicht ewig, sondern Devî die Weltformhabende.

I, 62ᵃ übersetzt der Hr Verf.: formosa, formosissima; der Text hat *saumyâ, saumyatarâ,* also formosa, formosior; dieses gibt keinen Sinn, da dem Comparativ das mit ihm verglichene fehlt; ich lese *saumyasaumyatarâ* formosis formosior; alsdann ist in dem ganzen Sl. eine schöne Steigerung; in 62ᵇ muss es statt alta altorum, summa tu certe summorum domina heissen alta, altorum altissima, tu revera altissima domina.

I, 74 ist eine schwierige Stelle. Die Übersetzung, welche Hr P. davon gab, überging schon Hr Bopp als nicht genügend, und versuchte eine andre Erklärung. Prüfen wir diese!

Nachdem Wischnus aus seinem Schlafe erwacht, und im Begriffe ist, die beiden Asuren zu tödten, bitten ihn diese um eine Gunst; er erwiedert ihnen:

bhavetâm adya me tushṭau mama vadhyâv ubhâv api
kim anyena vareṇâ 'tra etâvad dhi vṛtam mayâ.

Hr Bopp übersetzt diese Verse (in den Anmerkk. zur zweiten Ausg. des Nalas S. 206): Si estis nunc mecum contenti, a me occidendi ambo estis (i. e. sit mihi gratia vestra facultas vos ambos occidendi) quid mihi alia gratia heic opus est; hoc enim a me electum est. Die eingeklammerten Worte würden auf deutsch ungefähr heissen: Mit Ihrer Erlaubniss werde ich Sie totschlagen. So kann der höchste Gott der

Inder nicht sprechen. Der Sinn ist höchst einfach, und das von Hrn P. unübersetzt gelassene *api* hätte schon darauf führen müssen. Die Stelle heisst: Ihr sollt mit mir zufrieden sein, obgleich ihr beide von mir zu tödten seid; was (soll ich) hier durch eine an-|dere Gunst (thun)? (d. h. was fordert ihr 120
für eine andere Gnade von mir, ausser dem Leben?); denn so ist es von mir beschlossen (das Leben ausgenommen, werde ich jede andere Bitte erfüllen)[1]. Darauf bitten sie ihn, sie nicht zu tödten, wo die Erde mit Wasser bedeckt (obtecta, nicht, wie Hr P. hat, circumfusa) ist. Auf diese Weise glaubten sie nämlich dem Tode zu entrinnen, weil die Erde noch ein Meer war. Schon dieser Ausgang hätte Hrn B. auf die Unrichtigkeit seiner Übersetzung aufmerksam machen müssen.

II, 37. *Kirîṭollikhitâm varâm* übersetzt Hr P. diadematis depicta veste. Er hat demnach zu lesen *kirîṭollikhitâmbarâm;* nach dem gedruckten Text muss es heissen diademate coronatam, excellentem (cf. Rosen Rad. s. v. likh).

II, 53 statt Deviae vi repletas muss stehen Deviae vi praediti: *upavṛṁhitâs* bezieht sich auf *te,* welches an der Stelle von *niḥçvâsâs* steht.

54 muss beide Mal statt alii: aliae stehen und catervae (oder homines) tympana pulsabant, nicht sonabant tympanorum catervae.

IV, 9 statt affer salutem, tu es nutrimentum: esto saluti et nutrimentum.

IV, 17. *tathai 'te kurvantu nâma,* nicht similiter ipsi perpetrent item, sondern: ita ipsi perpetrent enim. Die Devî hat den Bösen schon zum Bösesthun bestimmt; obgleich ich offen gestehe, gern mit einer kleinen Emendation helfen zu mögen. Schreibt man nämlich statt *kurvantu: kurvanti,* so heisst es: his occisis mundus gaudebit; ita enim perpetrant malum (ut ipsis occisis gaudendum sit); in pugna occisi, fährt sie fort (wie sie in dem folgenden Sl. sagt *çastrapûta:* telis lustrati) sollen sie in den Himmel kommen. Würden sie nicht durch ihren gewaltsamen Tod gereinigt, ist der Grundgedanke,

[1] *api* in dieser Bedeutung ist auch IV. 17, wo zu übersetzen: quamvis hostes sint, mundos etc. Ferner IV. 22, wo es auch statt Hrn P.'s Übersetzung lauten muss: Trimundus — servatus est per te; hostium catervae, quamvis occideres (vgl. 17, 18) in coelum ductae.

so würden ihre Bösthaten sie in die Hölle führen. Im achtzehnten Sl. muss das Fragezeichen, was Hr P. hinter Asuros gestellt hat, erst hinter tela stehen.

V, 1 ist *madabalâçrayât*, nicht ebrietatis vigore, wie bei Hrn P., das wäre eine eigene Stärke! sondern ebrii vigoris fiduciâ. V, 9 statt huic lies tibi.

V, 47 ist nach regiones ein (;) gesetzt; dies muss weg, |
121 und erst hinter splendore ein Komma stehen; *tvishâ* gehört wie dem Metrum, so auch dem Sinne nach zum ersten Verse des Distichon, wie dies überhaupt in diesen Parallelversen gewöhnlich ist; so gehört III, 25 cauda zum zweiten Distichon, und darf nicht, wie bei Hrn P., zum ersten gezogen werden: Terra, heisst es da, celeri ejus agitatione perculsa hiscebat, et mare caudâ pulsatum undique exundabat; nicht wie bei Hrn P.: Celeri-agitatione-contrita terra dehiscebat istius caudâ, ictumque mare fluctuabat undique. Dem Gegenverse fehlt hier die zum Parallelismus nothwendige Ursache der Bewegung; so muss auch V, 50 nach atrio abgetheilt, und dann übersetzt werden: quod pretiosum, admirabile, huc adductum est; eben so durfte *amarais*, welches am Ende von Sl. 63 steht, in der Übersetzung nicht so weit von seiner Stelle gerissen werden; es gehört nicht, wie Hr P. es nimmt, zu *praṇipatya* im zweiten Verse, sondern zu *udbhûtam* im ersten: per immortales creatum. Nach diesem Grundsatze müssen überhaupt noch mehrere Stellen verbessert werden; *samarpitam* an der letzterwähnten Stelle ist nicht creatum, sondern (captum) sublatum est.

V, 70 ist *çrûyatâm alpabuddhitvât pratijñâ* etc. übersetzt: audiatur a te imprudente votum quod; wohl nur durch Zufall; es heisst audiatur quod votum imprudentia susceptum (sc. a me).

V, 75 ist von contra — adverso ore eins überflüssig.

VII, 21. *diço bheje:* in aera vibravit. S. Bopp Indralok. Bemerkk. p. 78.

VII, 23 lese man a me tibi.

IX, 16. Wie hier die Übersetzung dem Texte entspreche, verstehe ich nicht; sie lautet: iste (Mahishaḥ) cum curru insistens tunc multum sublatis eximiis armis, brachiis octo validis penetraret, totum fulgebat coelum, der Text heisst:

Sa rathasthas tadâ 'tyuccair gṛhîtaparamâyudhaiḥ
Bhujair aṣhṭâbhir atulair vyâpyâ 'çesham babhau nabhaḥ.
Wörtlich übersetzt: Iste in curru stans tunc, peraltis, eximia arma capta habentibus, brachiis octo incomparabilibus quum penetraret, totum fulgebat coelum.

XI, 51 statt quando muss quandocunque stehen (*yadâ yadâ*), und statt tunc: tunc semper gewissermassen tandocunque (*tadâ tadâ*), oder um beides in Harmonie zu bringen: quotcunque — totidem.

XII, 16^{b} *duḥsvapnam ca nṛbhir dṛshṭam susvapnam upajâyate* ist übersetzt: et difficilis quem homines sentiunt somnus, placantur, facilisque nascitur somnus. Placantur gehört nur zum ersten Vers, wo es auch im Original steht. Die-|ser 122
zweite heisst: et malum somnium ab hominibus visum mutatur (dieses liegt in *upa* ὑπό) in bonum.

XII, 20^{b} hat die Übersetzung des Hrn P. Brahmanorum cibis — donis quovis anno, quod paratur mihi gaudium id affertur hac pulchra historia semel audita: *prîtiḥ*, was der Hr Verf. durch gaudium übersetzt hat, ist Devî's Zufriedenheit mit dem sie verehrenden Menschen: donis quovis anno ist falsch übersetzt. Der Gegensatz ist zwischen anno und semel; welche Zufriedenheit von mir durch Opfer u. s. w. in einem Jahre errungen wird, die verschafft die einmalige Anhörung dieses Devîmâhâtmyam.

XII, 25. *râjñâ kruddhena vâ "jñapto badhyo* hat Hr P. übersetzt a crudeli rege jussus, occidendus; das Komma muss weg, *badhyo* gehört zu *âjñaptaḥ*, ich hätte übersetzt a rege crud. ad occidendum traditus.

XII, 30 ist statt: hi quoque Dii, metu-vacantes, omnibus hostibus occisis, sicut antea munera-sua curabant, zu übersetzen: Dii quoque m. v. munera sua — omnes curabant, hostibus occisis.

XIII, 11 ist nach regnum das et zu streichen; das folgende Compositum ist Adjectiv von *râjyam* regnum cujus hostium exercitus interfectus sit.

XIII, 15 gehört *tava* nicht zu *saṃsiddhyai*, sondern zum folgenden Komma: eam tradam; ad perfectionem tibi scientia erit.

So viel bemerken wir zur Übersetzung; wir könnten es leicht noch etwas mehren; doch können einem aufmerksamen Leser solche Kleinigkeiten kaum entgehen.

Die Anmerkungen, welche Hr P. hinzugefügt, sind natürlich noch äusserst mager ausgefallen. Doch erkennen wir gerne an, dass die Zeit der Commentarii perpetui für die Sanskritliteratur noch keineswegs gekommen sei, und halten es sogar für die Förderung derselben für nachtheilig, wenn die ohnehin theuren Preise durch zu ausgedehnte Commentare, wie z. B. den übrigens sehr achtungswerthen Lassenschen zum Isvara-Crishna noch mehr gesteigert werden.

Zu II, 1^{b} findet sich eine Anmerkung, worin dieser überzählige Vers emendirt wird; er lautet:

Mahishe 'surâṇâm adhipe devânâṃ ca purandare.

Der Hr Verf. stösst *ca* heraus; dadurch wird die Sache aber mehr verschlimmert, da die nothwendige Cäsur verschwände, und das Metrum verwirrt würde. Wir schlagen eine leichte Umsetzung vor, wodurch der Vers richtig wird:

Mahishe 'dhipe 'surâṇâm devânâñ ca purandare.

123 Die Quaestiones mythologicae, welche der Hr Verf. verspricht, wird jeder Sanskritphilolog als ein längst gefühltes Bedürfniss mit Vergnügen entgegennehmen.

Am Ende ist ein Glossar hinzugefügt, in welches der Hr Verf. diejenigen Wörter aufgenommen hat, welche Bopp's kleines Glossar nicht enthält — ein nachahmungswerthes Beispiel.

Zum Schluss hätte ich noch einige Verse besprochen, welche mir auszumerzen scheinen; allein ich fürchte schon zu viel Raum eingenommen zu haben; es genüge daher, sie nur anzudeuten. Es ist I, 10^{a}, ferner VI, 20 und X, 13^{b} und 28^{b}. Andres Orts wird sich vielleicht Gelegenheit bieten, sie genauer zu besprechen.

Was wir nicht unerwähnt lassen dürfen, ist der im Verhältniss zu andern Sanskritwerken wohlfeile Preis bei dem besten Papier und schönstem Druck. Druckfehler begegneten mir, ausser den vom Hrn Verf. angezeigten, folgende: p. 5, sl. 40 *mamata* lies *mamatva;* p. 13, sl. 42^{a} *asilomâ: asilomo;* 16 . . . 14 *yuyudhâte 'ti saṃrabdhau: yuyudhâte 'tisaṃrabdhau* in einem Wort. 25 . . . . 5 *tat kshaṇât: tatkshaṇât* in einem Worte; 28 . . . 38^{a} *coddhata: co 'ddhata* getrennt; 30 . . . . 59 *paremaçvara: parameçvara;* 35 . . . . 2^{a} *îshaddhâsâm: îschad dhâsâm* getrennt; 38 . . . . 10 *saroshaiḥ: suroshaih;* 39 . . . . 22^{b} *çivâ çata: çivâçata* in einem Worte;

40 . . . . 36^{b} *'jau: "jau;* 46 . . . . 38 *"drî: "ndrî;* 47 . . . . 8 *tatpratî: tatpratî;* 50 . . . . 7 *hṛdisaṃsthite: hṛdi saṃsthite* getrennt; 54 . . . . 49^{b} *saṅkhyeyashaṭpadam,* lese ich *'saṅkhyeyashaṭpadam* in einem Wort und mit *a* privativum; 56 . . . : 21 *payacchati: prayacchati.* Endlich ist noch ein Druckfehler in dem Druckfehlerverzeichniss p. 8 . . . . 69^{b} wird *janmanah* in *janamanaḥ* corrigirt; jenes ist richtig.

So schliessen wir denn diese Anzeige, und wünschen, dass der geehrte Hr Verf. auch in seiner jetzigen Stellung — er ist Attaché der preussischen Gesandtschaft am türkischen Hofe — Musse finden möge, zum Gedeihen des Sanskritstudiums in seinem Vaterlande fortzuwirken.

II.

Bonn, b. Koenig u. van Borcharen: Institutiones linguae Pracriticae. Scripsit Christianus Lassen, Phil. Dr. Professor Bonnensis p. e., Societatt. Asiatt. Bengal., Britann., Paris. et Soc. Reg. Scientt. Norvag. Socius Honor. 1837 (8). X, 448 und 93 S. und zwei Flexionstafeln. (7 Rthlr. 12 gGr.).

(Hallesche) Allgemeine Literatur-Zeitung. Januar 1840. N° 10—12. S. 73.

Der Verfasser, dessen grosse Verdienste um das Sanskritstudium längst anerkannt sind, behandelt hier mit der an ihm gewohnten Sorgsamkeit und Gründlichkeit die Dialekte des Prakrit, in soweit sich über sie nach den Urtheilen und Lehren der indischen Grammatiker und nach den in ihnen geschriebenen Stellen der indischen Dramen entscheiden lässt. Er hatte vor allem das Verständniss der erwähnten Stellen im Auge, doch bewog ihn zur Abfassung seines Werkes zugleich der Umstand, dass ihm die Erforschung der heutigen Dialekte Indiens durch eine genauere Kenntniss des Prakrit sehr erleichtert zu werden schien.

Wenn mit diesem Werke die Untersuchungen über diesen Gegenstand keineswegs abgeschlossen sind, so liegt der Grund davon nicht in der Behandlungsweise des Verfassers, sondern in der Natur der Quellen, aus welchen seine Darstellung geschöpft ist. Während die Grammatiker allgemeine und bestimmte

Regeln geben, nur in wenigen und gewöhnlich höchst unwesentlichen Punkten von einander abweichend, zeigen die Texte der Dramen bei Übereinstimmung im Allgemeinsten dennoch vielfach höchst verschiedenartige Abweichungen. Allein diese Texte sind grösstentheils noch auf höchst unkritische Weise behandelt; die in Asien erschienenen gewöhnlich nur nach Einer Handschrift herausgegeben, so dass man häufig bei Vergleichung nur Eines andern Manuscripts schon Übereinstimmung mit den Lehren der Grammatiker hervorleuchten sieht. Man muss daher in noch sehr vielen Punkten zukünftiger grösserer Genauigkeit in Beziehung auf Kritik die Entscheidung überlassen, ob die vorkommenden Abweichungen begründet
74 und die Texte zu schützen sind, oder ob die | Lehren der Grammatiker die einzige Norm für die Constituirung der Texte bilden werden. Aber selbst in diesem Fall bleiben eine Menge Schwierigkeiten zurück. Die Kürze der Grammatiker in ihren Regeln, die nahe Verwandtschaft der meisten der in den Dramen gebrauchten Dialekte, die grosse Unkenntniss der Abschreiber in Bezug auf diese Dialekte, durch welche bald eine mehr sanskritisirende Verderbniss der Stellen in den Dramen — denn Sanskrit ist das allgemein verbreitete Bildungselement in Indien — bald eine sie Localdialekten (denen der Abschreiber) annähernde Corruption herbeigeführt ward, macht es nicht selten bis jetzt ganz unmöglich zu entscheiden, welchem der Dialekte die eine oder die andre Stelle angehöre, so dass man gar nicht bestimmen kann, nach welchen Grundprincipien die Reconstituirung des Textes eingeleitet werden soll. Man sieht daher, wie überaus viel noch im Einzelnen zu thun bleibt, darf aber dabei keinen Augenblick verkennen, dass durch die sorgsame Behandlung insbesondre der Grammatiker von Hn Lassen eine Grundlage gelegt sei, die so fest und sicher ist, dass man sich der Hoffnung und Überzeugung hingeben kann, dass sie zum Auf- und Ausbau des ganzen Gebäudes vollständig genügen werde.

Die Dialekte, welche hier behandelt sind, sind allsammt Sprösslinge des Sanskrit, keine Seitenverwandten, nicht coordinirt, sondern Töchter desselben, subordinirt, aus ihm hervorgegangen. Die Erscheinungen derselben verhalten sich zum Sanskrit, wie die Erscheinungen in den neuern romanischen Sprachen zum Latein. Wie solchartige Dialekte in der Sprach-

entwickelung entstehn, haben die Untersuchungen über die uns näher liegenden Gestaltungen der Art gezeigt. Durch sie können wir uns auch, was in Indien vorging, erklären, so wie dieses denn auch umgekehrt Bestätigung für jene Untersuchung darbietet.

Wo sich ein, dieselbe Sprache sprechender, Volksstamm festsetzt und local spaltet, spaltet sich auch seine Sprache in topisch verschiedne Erscheinungen. Geschieht nichts, was den topisch geschied-|nen Volksstamm zum Bewusstsein seiner 75
Einheit zurückführt, so können die topisch verschiednen Sprachgestaltungen sich immer weiter von einander entfernen, so dass eine Vereinigung, ein Verständniss derselben unter einander immer schwieriger wird.

Allein, wenn sich einer dieser, topisch, politisch, sprachlich oder auf andre Weise abgetrennten Stämme über mehrere oder alle ihm verwandte Stämme entweder politisch oder geistig erhebt, so werden sie durch diese Übermacht auch in sprachlicher Hinsicht bewältigt. Die Sprache des sie in politischer oder geistiger Unterwerfung haltenden Stamms absorbirt nach und nach die verschiednen verwandten Dialekte — sehr häufig sogar unverwandte — und wird nach und nach die allgemeine Sprache wenigstens der auf Bildung Anspruch machenden, in welcher topische Divergenzen — welche sich den Bedingungen gemäss, welche äusseren Einflüssen auf die Sprachorgane gestattet sind, immer wieder von neuem einstellen — für Fehler und Provincialismen gelten.

Eine solche Stellung nahm einst in Vorderindien das Sanskrit ein. Diese Behauptung im Allgemeinen zu bestreiten wird nicht leicht jemand einfallen, der diese Sprache und die daraus hervorgegangenen Dialekte einigermassen kennt; die Widerlegung eines so bizarren Opponenten würde zwar in die minutiösesten Details der Sprachforschung eingehn und einen bedeutenden Raum einnehmen müssen, könnte aber eines siegreichen und bei denen, welche den Beweis und seine Mittel zu beurtheilen fähig sind, entschieden anerkannten Erfolgs gewiss sein.

Bei weitem schwieriger aber ist es, die Fragen zu beantworten, in welcher Zeit das Sanskrit diese Herrschaft gehabt habe und wie weit sie über Indien ausgedehnt gewesen sei. Ich zweifle sehr, dass sie je eine vollständig genügende Beant-

wortung finden werden, doch wird es stets von der höchsten Bedeutung sein, die Momente hervorzuheben, welche darauf Einfluss haben können.

Zu einer genaueren Erörterung dieser Art kann nun hier der Ort nicht sein. Doch dürfen wir uns erlauben — da dieses mit der Erkenntniss des im vorliegenden Werk behandelten Gegenstandes aufs innigste zusammenhängt — für jede dieser Fragen auf Einen Punkt aufmerksam zu machen.

Was zunächst die Zeit der Herrschaft des Sanskrit betrifft, so haben wir jetzt bekanntlich indische Inschriften,
76 welche zum Theil bis ins vierte, vielleicht | selbst fünfte Jahrhundert vor Christus hinaufreichen. Unter diesen sind die wichtigsten die des Königs oder vielmehr Kaisers von ganz Indien (vom indischen Kaukasus an bis zum Brahmaputra und von Kaschmir bis zum Cap Comorin), welcher von 263 bis 227 v. Chr. regierte[1]. Diese zum Theil schon 253 v. Chr. abgefasst, sind sämmtlich nicht mehr in Sanskrit geschrieben, sondern in zwei Volksdialekten, davon einer der im Hauptsitz des Reichs Magadha gesprochene ist, der andere (höchst wahrscheinlich) der von Gurjararâshṭra (jetzt Guzarate). Wenn wir nun in den Staatsschriften des Oberhauptes von ganz Vorderindien und den zunächst angrenzenden Ländern nicht mehr das Sanskrit, sondern zwei, sich deutlich als aus dem Sanskrit töchterlich hervorgegangen erweisende, Dialekte im Gebrauch finden, so ist die daraus hervortretende Folgerung, dass das Sanskrit damals nicht mehr die Haupt- und allgemeine Sprache Indiens war, die allergeringste. Es müssen manche Jahrhunderte vielmehr verflossen sein, bis eine Sprache, welche einst eine so allgemeine Herrschaft in Indien übte, dass die der verschiedensten Gegenden von Indien töchterlich aus ihr sich entwickelten, diese Herrschaft verlor und eben so müssen Jahrhunderte verflossen sein, bis die von ihr sich ablösenden und sich dem topischen Einfluss wieder hingebenden Stämme zu selbständig brauchbaren Dialekten kamen, welche dem Sanskrit schon so ferne stehn, wie die Magadha- und Gurjara-Sprache der Asoka-Inschriften. Nehmen wir für beide Momente durchschnittlich nur die geringen Zeitabschnitte von

[1] Über diese Bestimmungen s. den Artikel: Indien in Ersch und Gruber, Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sekt. II, Bd. 17, S. 64 ff.

je drei Jahrhunderten, so erhalten wir für die Zeit der Herrschaft des Sanskrit schon etwa das zehnte oder neunte Jahrhundert vor Christus. Diese hypothetische Annahme erhält aber noch eine mehr historische Stütze. Tibetanische Quellen berichten uns, dass in den buddhistischen, sowohl mündlichen, als schriftlichen Entwickelungen dieser Lehre die Dialekte Indiens gebraucht wurden, woraus wir folgern können, dass schon beim Erwachen des Buddhismus die Herrschaft des Sanskrit nur noch nominell war, ja sogar ist es wahrscheinlich, dass diese Abwendung des Buddhismus vom Sanskrit seinem hinlungernden Greisenalter den Todesstoss gab. Nun ist zwar keineswegs bis jetzt das Zeitalter des Buddha chronologisch zu sichern, allein die meisten Umstände sprechen doch dafür, dass die ceylonesische Zeitrechnung, welche Buddhas Tod 543 v. Chr. setzt, wenn | auch nicht ganz die Wahrheit 77
ist, sich ihr doch am meisten nähert. Man irrt schwerlich, wenn man die Anfänge des Buddhismus etwa um 500 v. Chr. setzt. Schreibt man nun ihnen die Ausbildung der aus dem Sanskrit herausgesonderten indischen Dialekte zu, so trifft die durch diese Annahme sich ergebende Zeit ungefähr mit der hypothetisch für die Stabilirung der Dialekte angenommenen zusammen.

Für die Zeit dagegen, mit welcher etwa das Aussterben des Sanskrit als allgemeine Sprache begönne, kenne ich noch kein einigermassen entscheidendes Moment und beruhige mich bei der hypothetischen Annahme.

Was nun die zweite Frage nach der Ausdehnung der Herrschaft des Sanskrit betrifft, so ist hier der Umstand von der höchsten Bedeutung, dass derjenige Dialekt, welcher für die Prakrita principalis gilt, und in welcher die Prakrit-Gedichte in den Dramen insbesondere abgefasst sind, der von Mahârâshṭra genannt wird. Dass die geographischen Namen der Dialekte nichts weniger als bedeutungslos sind, hat schon Hr Lassen bemerkt. Er hat an einigen Stellen schon nachgewiesen, dass Eigenthümlichkeiten dieser Prakrita principalis oder Dialectus mahârâshṭrica sich in der That noch in der heutigen Mahrattensprache wieder finden. Aber der Hauptbeweis dafür, dass diese geographischen Bezeichnungen der Dialekte von sehr wesentlicher Bedeutung sind, stand Hrn Lassen damals noch nicht zu Gebot. Er liegt in dem Umstand,

dass der von den Grammatikern Mâgadhî genannte Dialekt in sehr wesentlichen Punkten mit der Magadha-Sprache übereinstimmt, wie wir sie jetzt durch die Asoka-Inschriften kennen gelernt haben; so, um nur einiges zu erwähnen, haben in diesen, wie die Grammatiker es lehren, die Nominative der Themen auf *a* nicht *as* oder *ô*, sondern wirklich *ê*, für *r* tritt immer *l* ein, der Nominativ des Pronomen der ersten Person setzt *ka* an (in den Inschriften *hakam* nach den Grammatikern *hakê*) und so giebt es eine Menge anderes entweder ganz übereinstimmende oder sehr nahe verwandte.

Das Land Mahârâshṭra ist im siebenten Jahrhundert (nach den chinesischen Berichten des Hiuan-Thsang) im Südost
78 durch Konkan (Koung kia na pou lo; im | Sanskrit Koṅkaṇapura) begrenzt [welches nördlich von Drâvida (Tha lo pi tchha) liegt] und reicht bis zum Nerbudda (im Sanskrit Narmadâ, bei Hiuan-Thsang Nai mo tho). Westlich davon liegt das Reich Barygaza (im Sanskrit Bhṛgukaccha und bei Hiuan-Thsang Palou ko tchen pho), der jetzige Distrikt von Beroach. Nördlich liegt Malva (bei Hiuan-Thsang Ma la pho). Östlich davon liegen die binnenländischen Theile des grossen Reichs Andhra (bei Hiuan-Thsang An tho lo)[1]. Ihr Reich ging danach etwa vom 17° n. B. bis zum Nerbudda (20° 30′ ungefähr und vom 72° bis 76° ö. L.). Denselben Umfang mögen sich wohl auch die indischen Grammatiker denken, wenn sie von Mahârâshṭra reden. Denn sie sind schwerlich älter als diese Zeit, eher jünger.

In diesen Gegenden also — vielleicht für die ältere Zeit minder südlich — muss das Sanskrit, als es die allgemeine Sprache Indiens war, die Herrschaft gehabt haben. Sein Einfluss kann nicht zu einer Zeit dahin getragen sein, wo es schon im Aussterben begriffen war, wo sich aus ihm schon wieder Dialekte befreiten, sondern es kann eine solche Stellung (dass sich aus ihm die eigentliche Volkssprache dieser Gegend in einem derartigen Verhältniss entwickelte, wie die Prakrita

[1] Vgl. den Auszug aus Hiuan-Thsang's Reisebericht in Foĕ Kouĕ Ki ou Relation des royaumes bouddhiques. Voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IVième siècle par Chy Fa Hian; traduit du Chinois et commenté par M. Abel Rémusat. Ouvrage posthume, revu complété et augmenté d'éclaircissements nouveaux par MM. Klaproth et Landresse, p. 590 ff., wo jedoch die meisten Namen verkannt sind.

principalis oder mahârâshṭrica zum Sanskrit steht) nur dadurch gewonnen haben, dass es als allgemeine Sprache des ganzen gebildeten socialen Lebens dahin kam und die dortige Sprache — mag sie stammverwandt oder stammverschieden (Drâvida etwa) gewesen sein — in sich absorbirte.

Eine solche Blüthezeit des Sanskrit glaubten wir nach obigem bis etwa in das zehnte oder neunte Jahrhundert v. Chr. hinaufrücken zu müssen. In dieser Zeit muss demnach, um dies hierbei zu bemerken, Sanskrit-Sprache und Sanskrit-Bildung schon tief in den Dekhan hinein die Herrschaft gehabt haben. Auch dafür sprechen historische Zeugnisse, nicht der einheimischen Geschichtschreiber Indiens, welche bei dem jetzigen Standpunkt der indischen Geschichtskunde für die meisten Perioden ihrer Geschichte noch ganz unbenutzt bleiben müssen, sondern aus ganz andern Winkeln zusammenzutragende [1]. |

Sanskrit herrschte also etwa ums Jahr 1000 v. Chr. bis in 79
den Dekhan hinein. Für die Zeit oder die Ausdehnung seiner Herrschaft im Norden, Osten und Westen haben wir keinen Beweis. Da hier aber ausser allem Zweifel das einwandernde Sanskritvolk sich zuerst festsetzte, so können wir annehmen, dass es sich erst in den natürlichen Grenzen dieses Gebiets sicherte — zwischen den Himalaya-Bergen, dem Indus und Ganges — ehe es an ein Eindringen in den Dekhan dachte.

Dass hieraus manches für die politische Geschichte Indiens folge; dass wir die Einwanderung und Verbreitung des Sanskritvolkes (der östlichen Arier) wieder um vieles höher hinaufsetzen müssen, als jenen Zeitpunkt; dass wir um die Zeit, wo das Sanskrit in einem so bedeutenden Umfange Indiens allgemeine Sprache war, auch eine gewisse Art politischer Einheit mit einem hohen Grade von einer gleichmässigen Cultur dieses ganzen Landstriches annehmen müssen — versteht sich von selbst; es genauer zu verfolgen, ist hier der Ort nicht, wo wir uns auf die Sprachentwickelung beschränken. |

Nachdem das Sanskrit lange Zeit — denn sonst hätte 81
es nicht seinen ganzen Charakter allen späteren Sprachen

[1] Vgl. den schon angeführten Artikel in Ersch u. Gruber Enc. S. 25, wo sich Supâra (das schöne Ufer), ein sanskritisches Wort als Namen eines Theils der Küste von Malabar um 1000 *v.* Chr. ergiebt.

dieser Gegend einprägen können — als allgemeine Sprache geherrscht hatte, büsste es diese Stellung, zum wenigsten schon im 4. Jahrhundert v. Chr. ein.

Was diese Veränderung in Indien herbeiführte, genauer zu bestimmen, dazu reichen unsre historischen Mittel noch nicht hin. Dagegen wissen wir im Allgemeinen, wie es kömmt, dass Sprachen, welche einst eine allgemeine Herrschaft übten, diese verlieren. Es können sowohl äussere als innre Gründe diese Veränderung herbeiführen. Es können politische Verhältnisse die politisch und sprachlich verbundenen Districte von einander trennen und so die getrennten Districte nöthigen, sich im eignen, engeren Kreise fortzubilden. Es können aber auch Umstände eintreten, wodurch die die allgemeine Sprache tragende und von ihr getragne Bildungsstufe der Gesammtheit des Volkes, in welcher sie einst lebenskräftig waltete, entfremdet wird und so diese, auf sich selbst zurückgewiesen, sich von der früheren Gesammtbildung trennt und aus sich selbst auf dem früher errungenen Boden gleichsam eine neue schafft.

Gewöhnlich mögen wohl beide Momente zugleich wirken und wenn gleich es für Indien nur Hypothese bleiben kann, so wagen wir doch gerade bei ihm, in Betracht der dort waltenden Elemente, dieser Vermuthung Raum zu geben.

In Indien konnte sich bei der Reichsverwaltung, welche
82 dort üblich war und die Macht stets den an die | Spitze einzelner Districte gestellten Beamten oder erblichen Unterkönigen überliess, ein grosses Reich niemals langhin in seinem Umfang erhalten. Die, in deren Hände die Herrschaft über die einzelnen Disticte gelegt war, benutzten die sich mit Leichtigkeit darbietenden Gelegenheiten sich unabhängig zu machen. So löste sich ein grosses Reich nach dem andern auf und dieser Zustand gilt gewiss schon für ältere Zeiten, als die Geschichte in Indien verfolgen kann.

Was das zweite Moment betrifft, so war die Bildungsstufe, welche sich zur Zeit der Herrschaft des Sanskrit und im Sanskrit entwickelte, ohne allen Zweifel die Brahmanische. Deren ältere Geschichte bis auf Candraguptas (von 312—288 v. Chr.) kennen wir nicht; allein aus dem ganzen Charakter des indischen Lebens ergiebt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende Hypothese. An der Entfaltung der

älteren[1] brahmanischen Bildungsstufe nahmen sonder allen Zweifel alle Theile der indischen Gesellschaft den regsten und lebhaftesten Antheil. Es lässt sich sogar die damalige Verbreitung und Fixirung des Sanskrit in einer bestimmten Norm, welche wir deutlich als die Grundlage der in vorliegendem Werk behandelten und durch die Inschriften uns bekannt gewordenen Dialekte erkennen, nicht anders erklären, als durch Annahme einer Erscheinung, welche (mag man sie sich im Einzelnen denken, wie man will, denn einen bestimmten Massstab dafür können wir wenigstens nicht mit Sicherheit nachweisen) doch eine gewisse Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem gehabt haben muss, was wir Literatur nennen. Ob die Veden zum Theil (denn sie sind in späteren Zeiten sicher sehr interpolirt) dieser Zeit angehören, wage ich noch nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, da mir Rosens Ausgabe des Ṛg-Veda noch nicht zugänglich ist und ich nur auf die in dessen Specimen gegeb-|nen Proben beschränkt bin. Doch 83
ist es mir der Sprache nach, welche das Gepräge einer lebendigen an sich trägt, höchst wahrscheinlich. Von der ganzen übrigen indischen Literatur von Manu's Gesetzen an gehört nichts in die ältere Zeit der brahmanischen Cultur. Deren Sprache ergiebt sich durchgehends (einige nothwendige Ausnahmen in den Dramen abgerechnet) als eine nicht für das Leben und die Conversation brauchbare, sondern für mündliches oder schriftliches Vortragen von Meditirtem nicht unmittelbar der Sich-Selbst-Entfaltung des Geistes Entströmendem abgerichtete, todte, nur in Gelehrten-Schulen benutzte und von hier aus, als sich die Brahmanenherrschaft von neuem in Indien festsetzte, in die sicheren Regionen des Lebens als Staats-, Religions- und Wissenschafts-Sprache hinübergeführte. Ihr erstes literarisches Erzeugniss ist das Mânavadharmaçâstram, abgefasst zwischen 200—100 v. Chr. und wohl überhaupt das erste grössere Werk der Brahmanenschule in Kanyâkubja, seinem Zweck und Wesen nach nicht ganz unähnlich den Decretalien. Doch zurück von dieser Abschweifung!

[1] Älteren im Gegensatze zu der jüngeren, aus einer Regeneration des Brahmathums im Kampf gegen den Buddhismus von Kanyâkubja (Kanodsche) her hervorgegangenen und um 225 v. Chr. zuerst im Kaiserthum Indien wieder als Staatsreligion eingeführten (vgl. den Art. Indien in der Enc.).

In der fortgehenden Entfaltung des indischen Lebens von ihrer Festsetzung in Indien an erhielten die Brahmanen — wahrscheinlich in Folge von mancherlei Kämpfen, von denen sich in den indischen Mythen einige Andeutungen zu finden scheinen — die Oberhand; sie traten an die Spitze des ganzen socialen Lebens in Indien. Von diesem Zeitpunkt an — welchen wir jedoch bis jetzt historisch nicht bestimmen können — musste sich der Charakter der indischen Culturentfaltung äusserlich nach und nach ganz umgestalten. Die Brahmanen, begierig sich die gewonnene Herrschaft zu sichern, suchten nach und nach die ganze Masse der Intelligenz in ihrer Körperschaft zu vereinigen und das übrige Volk nur in soweit daran Antheil nehmen zu lassen, als es deren zur Verfolgung seiner nächsten Lebensaufgaben — welche durch die Kastenconstitution streng geschieden, erblich gemacht und bei der bestehenden Ordnung über Kastenmischung nie eine sich von dem angewiesenen Standpunkt aus erhebende sondern nur herabsinkende sein konnte — nothwendig bedurfte. So schied der bei weitem grösste Theil des Volks nach und nach von der gemeinschaftlichen Entfaltung des indischen Culturlebens aus. Die literaturähnliche Erscheinung, deren Vehikel das Sanskrit war, zog sich in die Haine und Hütten der Brahmanen
84 zurück und der noch lebenskräftige Geist des Volkes wur-|de gedrängt und musste sich in andre Richtungen werfen.

So sehr hypothetisch diese ganze Ansicht über die Entfaltung des indischen Lebens klingen mag, so lassen sich doch Momente genug geltend machen, wodurch sie zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann. Ich erlaube mir nur auf zwei aufmerksam zu machen.

Was die Spaltung des gewiss einst vereinten indischen Reiches in mehrere unabhängige Staaten betrifft, so tritt sie uns beim Einfall Alexanders d. Gr. entschieden entgegen. — Die Annahme ferner, dass die Brahmanen dem Volke die ganze literaturartige Erscheinung entzogen, findet im folgenden einen Stützpunkt.

Megasthenes, welcher als Resident des Seleukus am Hofe des Sibyrtios von Arachosien lebte und mehrfach als Gesandter nach Pâṭaliputra, der Residenz des Candraguptas, gekommen war, auch durchgängig eine überaus genaue Kenntniss des indischen Lebens zeigt, bemerkt, dass die Inder keine Schrift

kannten, kein geschriebenes Gesetzbuch hätten und alles ἀπὸ μνήμης (im Sanskrit *smṛti* Erinnerung, Tradition, solenner Ausdruck für die legalen Institutionen in Indien) entschieden. Die Bemerkung in Beziehung auf Schrift ist sicher falsch. Es folgt diess 1) daraus, dass Nearchos etwa 30—40 Jahr vor Megasthenes nicht bloss Schrift, sondern auch Schreibmaterial bei den Indern erwähnt und 2) daraus, dass wir höchst wahrscheinlich schon indische Inschriften aus Megasthenes Zeit besitzen, sicher aber höchst umfangreiche, welche kaum 40 Jahre nach ihm abgefasst sind (253 v. Chr.), nämlich die des Açokas. Diese beweisen aber mit Entschiedenheit, dass das ganze wunderbare Devanâgarî-Alphabet, obgleich es in ihnen, dem Genius der Dialekte gemäss, nicht ganz zur Anwendung kömmt, schon damals geordnet war und wer dieses Alphabet kennt, der wird den Gedanken, dass seine systematische Anordnung, Einführung und sein ausgedehnter Gebrauch das Ergebniss von einem nicht vollen halben Jahrhundert sein könne, schnell entfernen müssen.

Allein wie erklären wir Megasthenes Bericht? Einer Lüge wird ihn niemand zeihen, der die Sorgfältigkeit seiner Angaben durch die uns vielfach zu Gebote stehenden Vergleichungsmittel geprüft hat. Ich finde die Erklärung darin. Megasthenes trat nichts entgegen, was den Gebrauch einer Schrift wahrscheinlich gemacht hätte. War diess aber der Fall, so müssen, da sie doch existirte, die Brahmanen sie | den Augen 85
des Publikums zu entziehn gewusst, sie unter Schloss und Riegel gleichsam gehalten haben; sie behielten sie als wesentliches Bildungsmittel, als ein Geheimniss ihrer Schulen. Die Brahmanen waren aber unter Candraguptas, welchen ein Brahmane Cânakyas, nach langen Kämpfen mit der früheren Dynastie, auf den Thron gesetzt hatte, vom allergrössten Ansehn.

So führte denn Zerstückelung des indischen Reichs und Entfremdung des Volks von der allgemeinen —, der Sanskritbildung, zur Individualisirung der indischen Staaten und zum Gebrauch der aus dem einst herrschend gewesenen Sanskrit hervorgegangenen Dialekte auch im gebildeteren Leben.

So mochte der Zustand gewesen sein, als der Buddhismus auftrat und das ganze indische Volk zur Entscheidung und zur Richterin über die Lebensfragen der Menschheit aufrief. Er warf die Fesseln des Kastengeistes von sich und seine

geistigen Häupter, der brahmanischen Bildung untheilhaftig, hätten selbst, wenn sie gewollt hätten, die Sprache der Gelehrten-Schulen, das Sanskrit, nicht gebrauchen können. Allein ein solcher Gebrauch wäre auch dem ganzen Geist des Buddhismus fremd und entgegengesetzt gewesen. Indem er die Laien wieder mitten in das geistige Leben hineinrief, sich vor ihren Richterstuhl stellte, musste er in ihrer Zunge reden und gewichtige Zeugnisse entscheiden dafür, dass er es vom ersten Augenblick seines Auftretens an gethan hat. Von da an datirt sich die Ausbildung der Dialekte zur Schriftsprache und ihre normale Festsetzung.

Aus dieser Entstehung der Dialekte geht sogleich ihr ganzes, von dem Verfasser mehrfach gut erfasstes und ausgesprochnes Verhältniss zum Sanskrit hervor. Es ist diess nirgends ein ursprünglich gegensätzliches, sondern es beruht auf einer reinen, durch gewisse locale Verhältnisse bedingten, aber bloss phonetischen Umgestaltung des alten Sanskrit selbst. Wo sich Abweichungen der Flexion finden, welche sich nicht auf das bekanntere Sanskrit reduciren lassen, sind sie gewöhnlich aus den Formen des älteren Sanskrit erklärbar. Eine einzige Art von Flexions-Unterschieden giebt es, welche man jedoch fast kaum so nennen kann. Formen nämlich, welche der phonetischen Weiterentwickelung der Dialekte widersprechen, oder im Fortgang der Zeit dem dialektischen Sprachbewusstsein abhanden gekommen sind, werden jene in falsche Analogieen hinübergezogen, diese durch falsche Analogieen ersetzt. — —

III.

Paris. Imprimé par autorisation de M. le Garde des Sceaux à l'imprimerie royale, 1840. Râdjataranginî(,) Histoire des Rois de Kachmîr(,) traduite et commentée par M. A. Troyer, Membre des Sociétés asiatiques de Paris, Londres et Calcutta et publiée aux frais de la Société asiatique. Tome I. Texte sanscrit des six premiers livres et Notes (XXIV, 584); Tome II. Traduction; Esquisse géographique et ethnographique

du Kachmîr ancien et moderne(;) Examen critique des six premiers livres(.) 640 Seiten in gr. 8.

Göttinġ. gel. Anzeigen, 1841, St. 70—72, 74—77, S. 689 ff., 735 ff.

Die Râjataraṃgiṇî, „der Fluss der Könige", ist bis jetzt das einzige bekannte Sanskritwerk, welches auf die Ausländer, die es kennen lernten, den Eindruck einer Historie machte. Es wurde dem Kaiser Akbar, welcher von 1556 bis 1605 den grössern Theil von Indien beherrschte, bei seiner ersten Expedition nach Kaschmir überreicht und er befahl es ins Persische zu übersetzen | (Ayeen Akberi translated by Francis 690
Gladwin II, p. 157). Seitdem die Engländer, in ihren indischen Besitzungen sicherer geworden, ihr Augenmerk auf die früheren Zustände dieses ungeheuern Reiches richteten, bestrebten sie sich auch des sanskritischen Originals von diesem Werke, von dem man, da es so einzig in seiner Art in Indien da zu stehen schien, bedeutendere Aufschlüsse über die indische Geschichte — insbesondere der ältesten Zeit — erwartete (da es nach Abulfazls Bericht die kaschmirsche Geschichte gegen 4000 Jahre vor seiner Zeit zurück führte) habhaft zu werden. Allein alle Bemühungen waren bis zum J. 1805 vergeblich. Da erst gelang es dem um Indiens Geschichte und Alterthümer unsterblich verdienten Colebrooke sich eine Abschrift desselben zu verschaffen. Zu dieser gesellten sich bald hinter einander noch zwei andere. Diese drei Handschriften setzten den Hn Horace Hayman Wilson in Stand, uns die bekannte epitomatorische Mittheilung über dieses Werk in den Asiatic Researches (T. XV. p. 1—120) zu machen. Um eine genaue Uebersetzung desselben zu geben, waren alle drei Handschriften, wie Herr Wilson bemerkt, zu uncorrect (a. a. O. p. 5 The three manuscripts are all very inaccurate; so far so indeed, that a close translation of them, if desirable, would be impracticable). Diese Mittheilung war weit entfernt die Neugierde zu befriedigen; so lobenswerth, erspriesslich und nutzbar auch vieles in dem Auszuge selbst und des Hn Wilson Beigaben sich fand, so war doch der bei weitem grössere Theil dieses Aufsatzes der Art (vgl. A. W. v. Schlegel Lettre à M. Horace Hayman Wilson in dessen Réflexions sur l'étude des langues asiatiques adressées à Sir James Mackintosh p. 143 ff.), | dass er die recht baldige Publication des 691

Originals nur noch wünschenswerther machte. Diese wurde kurze Zeit nach der Publication des Wilsonschen Aufsatzes dadurch möglich gemacht, dass sich Moorcroft in Kaschmir selbst ein sehr altes, auf Birkenrinden geschriebenes Manuscript zu verschaffen wusste. (So berichtet Hr Troyer. Die Sitte der Kaschmirer auf Baumrinden zu schreiben, erwähnt auch Abulfazl (Ay. Akb. b. Gladwin II, 136): They write chiefly upon tooz, which ist the bark of a tree (tooz ist sskrit. *tvac* Baumrinde); it easily divides into leaves and remains perfect for many years. All ancient manuscripts are written upon this bark; darnach würde der Moorcroft'sche Codex lange vor Akbars Zeit zu setzen sein). Dieser wurde sorgfältig abgeschrieben; die Abschrift nochmals mit dem Originale sorgfältig verglichen und dann nach Calcutta gesandt. Auf diese Copie vorzüglich wurde die Calcuttaer Ausgabe der Râjataraṃgiṇî basiert, deren Druck im Jahre 1832 begann.

Der Hr Verf. des hier anzuzeigenden Werkes fungierte damals als secrétaire du collége sanskrit de Calcutta und war durch seine Stellung, die ihn mit den indischen Gelehrten in Verbindung brachte, denen die Correctur der Druckbogen dieser Ausgabe anvertraut war, in den Stand gesetzt, diese zu benutzen. Er fasste daher sogleich den Entschluss, das jedesmal Gedruckte zu übersetzen und rückte sonach mit seiner Übersetzung in gleichem Schritte mit dem Drucke des Textes vor. Dieser war jedoch nur bis zum 6. Buche geführt, als er in Folge der Entziehung der, früher von der Regierung zur Publication orientalischer Werke gewährten, Unterstützungs-
692 gelder mit mehreren andern eingestellt werden musste. | Mit diesem 6. Buche schloss demnach auch des Hn Verfs Übersetzung.

Diese Unterbrechung eines Werkes, von welchem man so viel für die Erkenntnis Indiens erwartete, bestimmte die Société asiatique de Paris auf ihre Kosten eine französische Übersetzung der Râjataraṃgiṇî mit dem Sanskrit-Text zu edieren, welche Herr Troyer, der indes aus Asien nach Europa zurück gekehrt war, ihr antrug (Préf. I.).

Indes hatte die Asiatic Society in Calcutta den Druck orientalischer Schriften auf eigene Kosten fortzusetzen beschlossen und die Râjataraṃgiṇî ward vollendet ediert.

Pendant ce temps, heisst es dann weiter, l'impression

des six premiers livres de la Chronique du Kachmîr s'achevait à Paris. Genauer werden die Gründe, warum die vorliegende Ausgabe nur die ersten 6 Bücher, welche schon in Calcutta gedruckt waren, enthält, nicht angegeben.

Indem Referent sich jetzt zur Relation über dieses Werk wendet, muss er vorweg bedauern, dass ihm die Calcuttaer Ausgabe nicht zu Gebote steht. Er würde in Beziehung auf manche Punkte, die er dennoch nicht ganz übergehen darf, ohne Zweifel klarer sehen, als so. So z. B. gleich in Bezug auf die einzelnen Theile, aus welchen diese Chronik besteht.

Sie ist nämlich keinesweges das Werk eines einzelnen, sondern eine Verbindung von vier Schriften. Die erste ist von Kalhaṇa, Sohn des Campaka, Ministers in Kaschmir, im J. 1148 nach Chr. abgefasst (vgl. I, sl. 52). Wie weit sie aber die Geschichte führt, ist mir nicht ganz bekannt, da mir, wie gesagt, die Calcuttaer Ausgabe fehlt und die Mittheilungen über die Hand-|schriften bei Hn Troyer höchst unzureichend 693
sind. Die drei von Wilson benutzten Handschriften gaben unter Kalhaṇas Namen nur sechs Bücher, welche die Geschichte von Kaschmir von der ältesten Zeit bis auf den König Saṃgrâmadeva führen, der dem chronologischen Systeme des Kalhaṇa gemäss 1006 n. Chr. regierte. Das Moorcroft'sche Manuscript liefert dagegen acht Bücher, deren zwei letzte, nach Hn Troyer's Bemerkung (Préf. VII) fast doppelt so stark sind, als die sechs ersten. Bis wie weit diese gehen, berichtet er nicht. Den zweiten Theil dieser Chronik bildet die Râjâvali, „Königsreihe", von Jonarâja, von welcher Wilson kein Manuscript erlangen konnte. Hr Troyer erwähnt ein Mspt des East-India-House in London, welches diesen, so wie die beiden folgenden Theile der Chronik enthält, gibt aber nicht an, mit welchem Jahre er beginnt (Préf. p. IX n.). Der dritte Theil ist das Werk des Çrîvara Paṇḍita und heisst Çrî-jaina-râjataraṃgiṇî (nach Wilson, der hier wie gewöhnlich taringiṇí schreibt; nach Troyer, wohl unrichtig, taranjinî) „Fluss der Dschaina-Könige"; er beginnt mit dem J. 1408, in welchem Zeinul Abedin regierte, und geht bis 1477 (Reg. von Fettah Shah). Der vierte Theil ist das Werk von Puṇya- oder Prâjña-bhaṭṭa, welcher da beginnt, wo der dritte Theil schliesst. Die Jahreszahl, mit welcher er schliesst, finde ich nicht genau angegeben. Nach Wilson geht diese Geschichte

bis Nazek Shah; dieser regierte aber zu drei verschiedenen Malen. Troyer sagt dasselbe, nennt ihn aber Nazir; wenn er aber alsdann schliesst (Préf. VI): „L'ensemble de ces quatre parties, toutes écrites en vers, forme une chronique du royaume
694 de Kachmîr, à partir d'une époque reculée, mais in-|déterminée (dies ist wenigstens in Kalhaṇas Sinne, auf welchen Hr Troyer so viel Werth legt, nicht der Fall; nach ihm beginnt sie in chronologischem Zusammenhange 653 nach Kaliyuga, oder 2448 vor Chr.;) jusqu'à l'année 1586 de notre ère", so ist das eine der vielen Ungenauigkeiten, die er sich zu Schulden kommen lässt. 1586 ist nämlich das Jahr, in welchem Kaschmir mit Akbars Reich vereinigt ward. Diesem geht aber Nazek's dritte und letzte Regierung um 32 Jahre 10 Monate und 12 Tage vorher. — Wenn Wilson in Bezug auf den Schluss dieser vierten Abtheilung richtig bemerkt (As. Res. XV, 4): It — closes with Nazek-Shah; the historian apparently and judiciously avoiding to notice the fate of the kingdom during Humayun's retreat in Persia, so fällt der Schluss der Geschichte zwischen 1539 bis 54. Nun aber schliesst die zweite Regierung des Nazek-Shah 45 Jahre 3 Monate 12 Tage vor Akbars Eroberung von Kaschmir also 1540 und dies scheint demnach auch der Schluss der vierten Abtheilung zu sein. Hierüber wie über die anderen noch zweifelhaften Punkte, die wir theils angedeutet haben, wird uns leicht jemand von London aus sichern Aufschluss geben können.

Doch zurück zu dem vorliegenden Werke. Dieses enthält, wie bemerkt, nur die sechs ersten Bücher. Die Anordnung der Behandlung ist auf dem Titel angegeben. Der indische Text umfasst im ersten Bande S. 1 bis 293. Die Constituierung desselben beruht vorzüglich auf der Abschrift der Handschrift, welche Hr Moorcroft erlangte. Aus dieser Abschrift liess Hr Troyer sorgfältig die sechs ersten Bücher für sich abschreiben. Ausserdem standen ihm in Asien schon die beiden
695 Hand-|schriften zu Gebote, welche bei Besorgung der Calcuttaer Ausgabe mit der Moorcroftschen collationiert wurden, nämlich die Handschrift des Hn Wilson und eine Hn Troyer selbst gehörige. Beide standen aber um vieles der Moorcroftschen nach. Le texte, ainsi préparé, heisst es dann weiter, a subi de nouvelles corrections, avant d'être livré à l'imprimerie royale de Paris pour servir à l'édition actuelle.

Der Hr Herausgeber verglich nämlich noch zwei Londoner Handschriften.

Was das Verhältniss dieser Ausgabe zu der Calcuttaer betrifft, so wird es ziemlich klar durch das von S. 295 bis 317 gegebene Verzeichniss von Corrections à faire dans l'édition de Calcutta. Man sieht daraus, dass in der Calcuttaer Ausgabe, wie in den asiatischen Drucken gewöhnlich, ziemlich vieles uncorrect ist, und die vorliegende Ausgabe einen entschieden correcteren Text darbietet. Doch kommen auch — abgesehen von wirklichen Varianten — einige Stellen vor, wo diese Ausgabe, durch Correctur der Calcuttaer uncorrect geworden ist, so, um nur zwei Beispiele zu erwähnen, I, 329 (in dem erwähnten Verzeichnisse steht 332, eine Ungenauigkeit, die sich mehrfach wiederholt), wo Hr Tr. die Calcut. Lesart सजनाह्लादको *sajanâhlâdako,* in sofern zwar mit Recht ändert, dass er स, *sa,* trennt, dagegen gegen Syntax जना: ह्लादको, *janâḥ hlâdako,* schreibt. Noch ärger ist es I, 175, wo er für die Calcuttaer Lesart *viracayya,* das richtige Causal-Gerundium von *rac, viracarya* schreibt.

Eigentliche Varianten der Handschriften betreffend, so ist die Zahl der mitgetheilten höchst unbedeutend. Es werden wohl, wie in den Ssskr.-Handschriften späterer Zeit grösstentheils, in die | Augen springende Schreibfehler sein. Die beste 696
Hand hat, wie auch Hr Troyer bemerkt, die Moorcroftsche Handschrift und Ref. würde sie mit Correctur der entschiedenen Fehler direct haben abdrucken lassen und die Varianten der andern Handschriften hinzu fügen. Ihre Lesarten sind grösstentheils die besten und Hn Tr. ist zu danken, dass er sie vielfach hergestellt hat; an einigen Stellen hat er unrecht gethan, sie zu verbessern. So z. B. schreibt er I, 24 gegen alle Handschr. स्पष्टा साङ्ग, *spashṭâ sâṅga,* während die überlieferte Lesart स्पष्टसङ्ग, ganz guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt. Bei I, 29 andererseits kann Ref. aus Mangel an Hilfsmitteln nicht mit vollständiger Sicherheit entscheiden, doch zweifelt er sehr, dass Hr Tr., da er einmal zwischen den Lesarten wählt und nicht dem Moorcroftschen Codex allein folgt, hier demselben den Vorzug geben durfte; allein auch die Lesart der anderen Quellen ist schwerlich zu billigen. Hr Troyer liest:

गुहोन्मुखी नागमुखा पीतभूरिपया u. s. w. गौरी (*guhonmukhî nâgamukhâ pîtabhûripayâ* u. s. w. *gaurî*) und übersetzt: Gaurî, —

le regard fixé sur Guha, et abreuvant son autre fils Ganeça, qui porte une tête d'éléphant, de l'abondance de son lait u. s. w. Die Übersetzung ist im Ganzen richtig, nur passt sie nicht zu der aufgenommenen Lesart *nâgamukhâ*, obgleich Hr Tr. in den Noten meint, dass diese vom Sinne gefordert würde. Hiernach hätte nämlich die Göttin Gaurî einen Elephantenkopf, während durch den „elephantenköpfigen" ihr Sohn Ganeça bezeichnet ist. Eben so falsch ist aber die Lesart der Calc. Ausgabe und eines Lond. Codex *nâgamukhî;* sie gäbe ganz denselben Sinn, man muss augenscheinlich schreiben *nâga-*
697 *mukhâpîta* u. | s. w. in ein Wort; die Gaurî, deren Milchfülle getrunken wird von dem Elephantenköpfigen *nâgamukhâ* mit langem â ist übrigens wohl nur Schreibfehler im Moorcroftschen Codex. — Mit Unrecht wiederum ist die Lesart dieser ausgezeichneten Handschrift I, 155 verlassen, wo *pâtreṇa* einen einfach natürlichen Sinn gibt, die andere Lesart dagegen einer gesuchten Erklärung bedarf. — Slokas I, 311 ist auf die Autorität desselben Cod. auszulassen; den Sinn dieses Slokas hat auch der 312te.

Während Hr Troyer im Allgemeinen sich bei Constituierung des Textes darauf beschränken wollte, à purger le texte, wie er Préf. XII sagt, des fautes évidentes, soit de sens, soit de grammaire ou d'orthographe, en un mot, des fautes de copiste et d'imprimeur, so finden sich doch auch Beispiele, wo er etwas weiter geht; höchst überflüssig geschieht dies ausser dem schon erwähnten Falle, auch I, 172, wo er ebenfalls eine Conjectur in den Text setzt, während die Lesart des Moorc. Cod. auf jeden Fall eben so gut ist. — Wir wollen Hn Tr's Verdienst in Verfolgung seines Zweckes gern anerkennen, allein es bleiben eine ziemliche Menge Dinge zurück, welche das Druckfehlerverzeichnis nicht anführt. So ist I, 27 *saro bhûmau* in ein Wort zu schreiben; I, 203a *añcitam* für *añcitaḥ*. — I, 279 ist statt *ullâghato* zu lesen *ullâghatâ* Gesundheit. Der ganze Slokas ist ungenau übersetzt; die *ullâghatâ* des Königs von Kaschmir bildet einen Gegensatz zu den Königen, welche in der Fieberkrankheit des Übermuths erglühten (*darpajvarôshma*). I, 332 ist *satrayo* etc. in eins zu schreiben, nicht *sa* zu trennen. I, 354 ist eben so *yatkiñca-*
698 *navidhâyitâm* in eins zu schreiben; | I, 366 hat Hr Tr. ein Wort विसंष्ठुले, *visaṃshṭhule*, wozu sich sogar eine sonderbare

Note findet; es ist augenscheinlich ein Schreibfehler und in *visaṃkule,* विसंकुले, zu ändern, wie leicht क mit ष zu verwechseln war, bedarf keiner Bemerkung. I, 367 ist für *sâmâsya* auf jeden Fall *sâmâsyam* zu setzen. Diese Form ist zwar noch nicht belegbar; sie ist aber eine ganz gewöhnliche Bildung durch Suffix *ya* aus *samâsa* Ausgleichung von Streitigkeiten.

Die Schreibweise betreffend, so hat sich Hr Tr. glücklicherweise rathen lassen, die sonderbare, früher von ihm vorgeschlagene, aufzugeben, obgleich er noch immer von der Dienlichkeit derselben überzeugt ist. Er schliesst sich im Allgemeinen an die von A. W. v. Schlegel aufgebrachte. Übrigens ist auch in Bezug auf Schreibweise manches zurück geblieben, was im Druckfehlerverzeichnisse hätte verbessert werden sollen, so z. B. I, 2 lese man *bibhrat* für *vibhrat;* I, 8b *prayojanam* f. *prayocanam;* I, 11 wird ein Name *Subrata* und 12 *Suvrata* geschrieben, letzteres ist richtig; I, 12b lese man *vaidushya* f. *vaiṭushya;* I, 17 *hema* f. *hela;* I, 21, um hier auch noch einige Fehler in Verbindung oder Trennung von Wörtern zu erwähnen, muss *saṃvâdi* mit *kathâ* in eins geschrieben werden. I, 131a l. *vrajato* f. *brajato;* 136 *prayojanam* f. *prayojana;* 177 *prabalatâm* f. *pravalatâm.* 184b ist *duḥsaho* von *bhikshu* zu trennen. I, 337 ist *tadvârttâ* mit *smṛtim* zu verbinden. I, 342a ist ganz zu verbinden; I, 346 *lakshma* mit *praçastishu.* Es liessen sich noch viele andere Fehler dieser Art aufrechnen. Doch findet sie jeder Geübtere von selbst.

Zu der Textesconstituierung müssen wir auch | die Abthei- 699
lung nach Versen rechnen. Das gewöhnliche Metrum ist der epische Slokas und dieser war stets leicht zu erkennen. Dazwischen finden sich jedoch auch einige andere Metra, von denen Hr Troyer im Allgemeinen nicht mit Unrecht bemerkt, dass sie ebenfalls hinlänglich bekannt sind (qui sont de même suffisamment connues Préf. XIII). Nur scheint dies bei ihm selbst nicht der Fall zu sein. Denn es kommt auch fast kein einziges Beispiel vor, wo er die Verse richtig abgetheilt hätte. So I, 2 Metrum Çârdûlavikrîḍita, ist das Wort *sambhṛta* aus Vers b zu a zu setzen und das Wort *bhâgaḥ* aus c zu d. — I, 47, wo dasselbe Metrum ist, gehörte *bhrâtaḥ* aus c zu d. — I, 228, wo ebenfalls dasselbe, gehört *vyaktam* aus a zu b und *çrutvâ* aus c zu d. — I, 284 M. Vasantatilaka, gehört *nindyâm*

aus a zu b. — I, 310, wo dasselbe M., gehört *dâtuḥ* aus c zu d. — Endlich von 368 an! Hier bildet 368 mit 369a, b einen Vers; M. Hariṇî. — Dann gehört 369c, d und 370a, b zusammen, M. Çârdûlavikrîḍ.; das Wort *tatas* aus 369d gehört zu 369c und *kshubhyat* aus 370a zu b; — dann gehört 370c, d und 371a, b zusammen, M. Vasantatil. — Dann 371c, d und 372a, b Çârdûlavikr.; *âsînaḥ* gehört aus 371c zu d. — Dann gehört 372c, d und 373a, b zusammen; M. Mandâkrântâ, *ambhaḥ* aus 372c gehört zu d; *abhyutsaṅgam* aus 373a gehört zu b. — Dann gehört 373c d und 374a b zusammen. — Dann 374c, d und 375a, b; endlich 375c, d, e, f; M. Mandâkrântâ; das Wort *mandîcakruḥ* gehört aus e zu f. — Diese Beispiele sind allesammt bloss aus dem ersten Buche genommen.

Wenden wir uns zu der Übersetzung! Der Hr Verf. er-
700 klärt in der Vorrede etwas lang | und breit über seinen Zweck, ohne dass jedoch recht klar hervor tritt, wie weit er die Absicht gehabt habe, in Bezug auf genaue Wiedergabe seines Originals zu gehen. Die deutlichste Stelle ist Préf. XVII: En ce qui dépendait de moi, je me suis scrupuleusement assujetti à rendre mon auteur de manière à reproduire sans aucune altération ou modification sa manière de penser, de sentir et de s'exprimer u. s. w. Envisageant la fidélité comme le premier devoir d'un traducteur, je ne me suis permis aucune transaction avec le goût du temps. Wenn man hiernach sich berechtigt glauben sollte, eine Genauigkeit nicht viel geringer als in deutschen Übersetzungen — wenn es nur darauf ankam, uns den Stoff zugänglich zu machen — zu erwarten, eine Durchsichtigkeit, welche in der Übersetzung nicht bloss den Sinn des Ganzen wiedergibt, sondern auch alle Détails, und es möglich macht, bis ins Einzelnste zu erkennen, wie viel der Übersetzer in einem Satze richtig genommen, ob er die Beziehungen ganz verstanden — so wird man sich sehr getäuscht finden. Selbst wo der Sinn des Ganzen richtig getroffen ist — und wir wollen Hn Troyer nicht das Zeugnis versagen, dass dies in den meisten, oft sehr schwierigen Stellen geschehen ist, wobei wir jedoch nicht bergen dürfen, dass sonderbarer Weise auch wiederum sehr leichte ganz misverstanden sind — da treten doch die einzelnen Theile und Bezüge sehr ungenau hervor, so dass man selbst dann oft nicht ganz entschieden behaupten möchte, dass der Hr Übersetzer

das Original sich ganz klar gemacht habe; doch mag hier manches der für Übersetzungen sehr spröden französischen Sprache zur Last fallen. Allein die Folge davon ist, dass seine Übersetzung für eine im Allgemei-|nen unzuverlässige zu 701
erklären ist. — Wir dürfen nicht unterlassen, einige Stellen zu berücksichtigen.

I, 1 übersetzt Hr Troyer: Adoration à celui qu'embellit *comme* (die cursiv gedruckten Wörter sind von Hn Tr. hinzu gefügt, um die Übersetzung verständlicher zu machen) une robe la splendeur des joyaux dont les crètes de serpents sont ornées, qui porte un collier de perles! Adoration à l'arbre du désir de Hara. Hier ist die Übersetzung qu'embellit u. s. w. bis ornées falsch, allein Hr Tr. erkennt das Richtige in der Note: (Çiva) embelli par u. s. w. Ferner klingt die Übersetzung aber auch so, als ob zwei Gegenstände verehrt würden, während nur von einem „dem Baume" etc. die Rede ist, zu welchem die übrigen Composita gehören. — Beiläufig: hat man schon die Ähnlichkeit der indischen Ansichten vom Kalpa-Baume mit der jüdischen Sage vom עֵץ הַחַיִּים und עֵץ הַדַּעַת berücksichtigt? — I, 2 sind mehrere Bestimmungen ausgelassen; der ganze Slokas hat übrigens, wenn man die aufgenommenen Lesarten behalten muss, Schwierigkeiten in Bezug auf die Composita. Sollte man nicht wie *vahan,* so auch für *dadhad, bibhrad: dadhan, bibhran* lesen? Dann ist alles dem gewöhnlichen Sanskrit angemessen. — I, 3 ist ganz und gar nicht getroffen. Hr Tr. übersetzt: Qu'il est digne d'éloges, le génie du bon poëte! Il rend vil le breuvage du nectar u. s. w.; es muss aber heissen: Laudandus est quispiam!? Ecce virtus, cum nectaris guttis certans, boni poetae; *âskandin* ist wetteifernd. In Bezug auf *yaçaḥkâya* bemerke ich jetzt, dass es weder glorieuse existence ist, wie Hr Tr. über-|setzt, noch 702
gloriosum corpus, wie Ref. es früher nahm; gloriae corpus, wie es Bohlen übertrug, nähert sich der eigentlichen Bedeutung noch am ehesten. Es ist, wie wir sagen würden, Ruhmesmasse, also wenig mehr als *yaças* Ruhm allein, wie I, 45 *kîrttikâya.* — I, 5 ist ebenfalls falsch. Die Construction *na-yadi — kimiva* ist nicht verstanden. Hr Troyer übersetzt: Quel serait le savoir que pourrait communiquer un poëte, s'il ne voyait pas toutes les conditions des choses qu'on peut connaître par la lumière de la raison, et le reste

dans une intuition divine. Wörtlich hiesse es: Non (sc. sufficiat) si ratione res, quae omnes perspicere possunt, videat, quin immo reliquae praeter has divino intuitu a poeta cognoscendae sunt. — I, 6 ist der Sinn gerade umgekehrt. Hr Tr. übersetzt: Quelque varié que puisse être un abrégé, par suite du resserrement de l'étendue d'un récit, *cependant* rien n'y est réellement essentiel que ce qui satisfait les gens de bien. Es muss aber, ganz wörtlich übersetzt, heissen: narrationis longitudinis compendio varietate quamvis non acquisita, attamen hîc res aliqua est, quae utilitati bonorum. — I, 14 und 16 ist so übersetzt, dass man sieht, dass Hr Tr. nicht wusste, dass *matam* der Titel des von Nîla verfassten Buches sei; er hätte dies aus Ay. Akberi erfahren können (bei Gladwin II, 145); es liess sich aber auch aus diesen Stellen erschliessen. In I, 16 ist ausserdem hier so wohl als Th. II S. 370 etwas sehr wesentliches falsch übersetzt. Hr Tr. übersetzt nämlich die Worte: *tebhyo nîlamatâd dṛshṭam gonardâdicatushṭayam* durch: L'opinion de Nila est que Gonarda et
703 quatre autres sont au nombre de | ces princes, während es heissen müsste: Inter hos esse Nilae Mato (dies ist der Titel) demonstratus est quaternio, a Gonarda incipiens (quatuor reges, quorum primus Gon. est; vgl. weiter unten). — I, 21 hat Hr Tr. in der Übersetzung und in den Noten misverstanden; er übersetzt: Cette histoire des lieux, des temps et des rois, pendant leur prospérité et leur décadence, devient, composée d'une manière convenable, un remède salutaire. Der Hr Übersetzer hat die sanskr. Wortstellung nicht berücksichtigt, die sehr bündig ist; es muss heissen: Accurata haec temporum et locorum historia, quae (nobiscum) communicat, quae regum rebus bene vel male gestis remedia fuerunt, utilis est. — I, 24 ist sehr ungenau, *tad* bezieht sich auf *mûrddhâbhisheka* im frühern Slokas (vgl. auch oben); nach der richtigen Lesart übersetzt heisst die erste Hälfte: Haec Râjataranginî (regum fluvius) claram conjunctionem habens, pulchra per multum nectar, quod exinde (sc. mûrddhâbhisheka) stillat, potetur u. s. w. Hr Tr. übersetzt, seiner Conjectur folgend und auch ungenau: Puisse ce fleuve des rois, clair dans *toutes* ses parties, pénétrer dans les conques des oreilles, ainsi que l'agréable rosée d'un nectar salutaire. — I, 28 übersetzt Hr Tr.: Qui est protégé par Nîla — qui *tient* sur le bassin d'eau un parasol

dont le bâton immobile est élevé sur la Vaitasta. Dass dies falsch ist, ist leicht aus dem Texte zu erkennen; *daṇḍa*, Stab, *kuṇḍa*, Krug, *âtapatra*, Sonnenschirm, sind die drei Abzeichen eines indischen Asceten; diese werden hier dem Schlangenkönig Nila zugeschrieben; wie sich aber *udyadvaitasta nishpanda*, die drei ersten Adjectiva des Compositums, mit jenen drei | Substantiven, durch Suffix in gemehrt, sinnvoll vereinigen, 704
kann Ref. noch nicht mit hinlänglicher grammatischer Sicherheit erklären. Am wahrscheinlichsten ist ihm, dass *udyat* (sich erhebend) das Adjectiv zu dem Substantiv *daṇḍa* (Stab) bildet, *vaitasta* (mit Witasta-Wasser gefüllt) zu dem zweiten *kuṇḍa* (Krug); *nishpanda* (unbeweglich) zu dem dritten *âtapatra* (Sonnenschirm). Übrigens ist von diesem Slokas bis zum 44sten, wo der Nachsatz mit *tatra* anhebt, die enge Verbindung dieser Sätze in der Übersetzung nicht zu erkennen. — Sl. I, 44 ist ganz falsch übersetzt: Là, les descendants de Kuru et de Kuntî furent contemporains dans le Kaliyuga. A partir de Gonarda on n'a pas conservé *tous* les noms des cinquante-deux rois. Der Text heisst:

तत्र कौरवकौन्तेयसमकालभवान् कलौ
आगोनर्दात् स्मरन्ति स्म न द्वापञ्चाशतं नृपान्
(*tatra kauravakaunteyasamakâlabhavân kalau*)
(*âgonardât smaranti sma na dvâpañcâçatam nṛpân*).

Dies heisst wörtlich: Hic qui reges fuerunt Kuruidarum et Kuntidarum contemporanei usque ad Gonardam (nämlich den dritten bei Kalhaṇa) quinquaginta duo (d. h. die 52, welche von der Zeit des Mahâbhârata bis auf Gonarda III. regierten), eos non memoraverunt (nämlich die officiellen genealogischen Tafeln; vgl. weiterhin). Einige, die man dazu zählte, waren ihren Namen nach in anderen historischen Schriften bewahrt. Daher ist auch das von Hn Tr. der Erklärung wegen hinzu gefügte *tous* in Kalhaṇas Sinne ganz falsch). |

I, 49 ist second âge für troisième gewiss nur zufällig. — 705
I, 77 ist *sarvasaṃpatprasûḥ* übersetzt: pour avoir soin de son bien-être comme une mère; es ist bloss omnis progressus mater. — I, 80 ist dunkel: L'enfant royal, monté sur le trône de son père, ne regrettait pas son marche-pied que ses jambes allongées ne pouvaient atteindre; es heisst bloss: Infanti regali, tronum ascendenti, cum pedes haererent, non defuit

scabellum; vielleicht liegt dies auch in den französischen Worten. — I, 110 ist übersetzt: Comme un Siddha pénètre toute chose selon sa volonté, ce *roi*, par des donations d'or, était capable de faire même une ouverture dans le mont Sumêru und in den Noten verirrt Hr Tr. sich durch Conjecturen und Hypothesen noch um vieles weiter von dem einfachen
706 Sinne. Dieser ist: Postquam, | auro adhibito, succum (oder humorem) omnia penetrantem praeparaverat, potuit re vera u. s. w. — I, 154 lautet

ऋद्ध्या जाज्वलितस्योच्चैर्माहेश्वरशिखामणेः
अद्यापि श्रूयते यस्य प्रभावो भुवनाद्भुतः
(*ṛddhyâ jâjvalitasyoccair mâheçvaraçikhâmaṇeḥ*)
(*adyâpi çrûyate yasya prabhâvo bhuvanâdbhutaḥ*)

Dies übersetzt Hr. Tr.: La magnificence du joyau qui, resplendissant d'un haut éclat, a été placé par lui sur la tête de Çiva, est renommée encore aujourd'hui comme une merveille du monde. Diese Übersetzung ist ganz falsch; der König Dâmodara II. wird selbst das Juwel an Siwas Haupt genannt: Ejus, qui quasi gemma in Çivae capite fuit, et fortuna clarissime lucebat, fulgor etiam hodie celebratur u. s. w. — I, 201. 202 sind ungenau übertragen; in *ṛddhâpaṇam* liegt aber auch eine grammatische Schwierigkeit, obgleich diese Verbal-Bildungen durch *p* und weitere Nominal-Formen daraus das spätere Sanskrit den Volkssprachen, die sie schon in Açokas Zeit besassen, in Menge entlehnt; ich lese *ṛddhâyanam râjapathair* „eine Stadt, welche durch (angelegte) Königsstrassen viele Wege besass". — I, 250 übersetzt Hr Troyer die Worte *tasthau prâg evâṅkuritasmaraḥ* durch sentit que l'amour qu'il avait anciennement conçu *pour elle* restait fixé dans son cœur. Wenn diese Übersetzung richtig wäre, so hätte schon früher angegeben sein müssen, wann diese Liebe begonnen hätte. Davon findet sich aber nichts. Allein jene Sanskrit-Worte heissen wörtlich: stabat (nämlich der König) amorem habens usque ad summum cacumen provectum (d. h.
707 einfach | summo amore percussus). Das Übrige dieses Slokas ist ebenfalls in der Übersetzung etwas entstellt. Statt: Dans ce temps Nara ayant appris — que cette femme — était devenue l'épouse du brahmane, sentit u. s. w. war zu übersetzen: Hoc tempore, Naras, postquam de brahmani uxore audivit, stabat u. s. w. — I, 256 ist *tasmât* übersetzt à cause de sa

conduite; es muss heissen ab hoc (nämlich dem Brahmanen). — I, 268 übersetzt Hr Troyer: Comme le brahmane, à cause de la faveur de son beau-père était aussi devenu *membre de la race des* Nâgas, ce lac obtint de la célébrité sous un autre nom, celui du lac du gendre; es sollte heissen Cum — alius lacus celeber factus est nomine: lacus generi. Die in Hn Tr. Übersetzung cursiv gedruckten Worte sind wegen seiner Ansicht über die *Nâgâs* hinzu gefügt; allein wenn er gleich Menschen und zwar Kaschmirs Urbewohner in ihnen sieht, so weiss doch Kalhaṇa nicht anders, als dass es schlangenartige Geschöpfe sind, von deren Gestalt er schwerlich ein sicheres Bild hatte. — I, 281 ist übersetzt: La félicité du règne de ce prince le suivit, même dans l'autre monde; observateur du sacrifice, il la joignit à une vertu qui n'était pas passagère; es muss heissen: Hujus regis fortuna regalis eum sequuta est in alterum mundum caerimoniâ perpetuâ, quae sacrificata (i. e. sacrificio constans) eum decebat. Der einfache Sinn ist: selbst nach seinem Tode wurde ihm zu Ehren eine feierliche Ceremonie mit Opfer fortwährend (etwa alljährlich) gehalten. — I, 290 lautet in der Übersetzung: La contrée du Nord contenait, pour ainsi dire, un autre Yama, et dans l'illusion qu'il causait, s'efforçait, par rivalité, de con-| quérir le pays du Sud, où se trouve Yama lui-même; contenait 708
bildet hier die Übersetzung eines sich bei Hn Tr. im Texte findenden Wortes *vibhâra;* dies ist aber kein Ssskr., wenigstens könnte es kein Verbum sein; man muss *babhâra,* nutrivit, schreiben und übersetzen: Regio septentrionalis vincere nisa est per aemulationem regionem meridionalem, Yamam continentem, cujus per aemulationem alterum quasi Yamam sustulit (nutrivit). — I, 308 gehören die Worte: et cèdent même leurs propres femmes zu dem folgenden Slokas; beide sind aber nicht ganz genau übersetzt. — I, 329 ist sehr ungenau übertragen: c'est ainsi que l'abondance des eaux *bienfaisantes* provient de la noirceur des nuages que forme un jour de la saison pluvieuse; wörtlich heisst es: sicut aquae copia nata ex die summi caloris, nubibus atro. — I, 331 ist bâtit une ville d'une très grande beauté falsch; denn *parârdhyaçrîḥ* ist Beisatz des Königs, nicht der Stadt. — I, 334 ist die Übersetzung dont la mémoire était ravie u. s. w. nicht treffend; das sskr. *glapitasmṛtiḥ* ist das Griechische βεβλαμ-

μένος φρένας, wie denn βλάπ-τω der Form und Bedeutung nach dem sskrit. *glap* entspricht; es heisst: geist-verblendet durch diese (die Zauberin). — I, 336 ist wenigstens sehr dunkel übersetzt: En conséquence de l'accomplissement de cette action, on voit encore aujourd'hui la double empreinte de ses genoux sur la pierre qui témoigne de son ascension au ciel. Diese Übersetzung lässt auch zweifelhaft, ob des Königs, oder der Zauberin Kniee im Felsen abgedrückt waren. Es sind aber die der Zauberin; wörtlich übersetzt heisst die
709 Stelle: Hujus (magae), hoc ritu absolutae (im heiligen | Sinne), genuum vestigia, in coelum-ascensionem-demonstrantia, in saxo vel hodie apparent. — I, 337 ist Le dieu — le cercle — et la mémoire — se conservent falsch: Deus — circulus — memoriam hujus facti conservat muss es heissen. — I, 346 ist falsch übersetzt: Cet excellent souverain se distingua ainsi parmi les bons princes sans la pratique des sacrifices, et ne souffrit la destruction d'aucun être vivant; es muss wörtlich übersetzt heissen: Qui, postquam praestantissimis elogiis sine sacrificio (laudem) acquisiverat: optimus princeps est, non permisit u. s. w. — I, 350 ist *bhâj* durch doué übersetzt; allein es ist in Compositis, wie hier, colens, acquirere studens. — I, 359 ist die zweite Hälfte insbesondere ganz falsch übersetzt, aber auch das Ganze nicht genau. Es lautet bei Hn Tr.: Sa conversation blessait le coeur; ses longs plaisirs avec ses honteux satellites étaient iniques, indignes d'un roi, et ses yeux mêmes inspiraient de la terreur; wörtlich heisst es: Oratio cor findens (nämlich erat ipsi); praeterea etiam erat longus ludus cum pathicis; vel ejus jocus, rege indignus, timorem incutiebat. — I, 361 ungenau; *skhalatas* gehört zu *bhûpateḥ* nicht zu *râjyasthitiḥ*.

Doch genug der Beispiele, die sich selbst aus dem ersten Buche, woher sie alle genommen sind, noch um ein Theil vermehren liessen. Sie genügen, um jedem die Überzeugung zu geben, dass diese Übersetzung nur mit vieler Vorsicht benutzt werden darf.

Die Noten betreffend, welche Th. I. S. 323 bis 548 umfassen, so sagt der Herr Verf. selbst von ihnen (Préf. XIV): Je devais tâcher d'éclaircir les passages difficiles et de justifier |
710 ma traduction, ou avouer que je n'avais pas réussi à entendre mon auteur. Il fallait expliquer les allusions et les noms

propres u. s. w. Jene erste Aufgabe ist nicht auf eine Weise erfüllt, wie sie in Deutschland befriedigen würde. Die Zahl grammatischer, lexicalischer oder critischer Bemerkungen ist gering und die vorkommenden sind schwach. Bei weitem mehr und anzuerkennendes ist in Bezug auf die Anspielungen und Eigennamen geleistet, wo der Hr Verf. eine nicht gewöhnliche Belesenheit in den Sanskritschriften zeigt. — Was Ref. misbilligt, jedoch nur, weil es ihm eine Papierverschwendung scheint, das ist des Hn Verfs eigenthümliche Sucht zu vergleichen. Wir würden sie ihm noch hingehen lassen, wenn sie sich nur auf Herbeiziehung von indischen Stellen beschränkte; allein es werden römische, griechische, moderne citiert, selbst Schiller und die Marseillaise. Noch sonderbarer werden sogar in dieser Chronik erzählte Begebenheiten mit in römischen, griech. etc. Autoren mitgetheilten in Beziehung gesetzt, so dass einem Friedrich August Wolf's berühmte Persiflage der Conferatur-Manie hier alles Ernstes und leibhaftig in den Weg tritt. I, 403 wird zur Erzählung von todten (vielleicht gebratenen) Tauben, die den Kaschmirern während einer Hungersnoth in die Häuser fielen, der jüdische Mythus von den Wachteln herbei gezogen. Noch sonderbarer und Papier verschwendender macht sich folgende Zusammenstellung. Kalhaṇa erzählt von einem Felsen, der nur durch Berührung einer tugendhaften Frau bewegt werden konnte, bei welcher Probe nur eine Frau aus niederer Classe bestand. Da heisst es denn in den Noten (I, 394): Cette histoire, dont une portion, au moins, appartient au domaine de la fable, acquiert cependant un | certain degré d'intérêt par le rapproche- 711
ment qu'elle permet d'établir entre le fait principal qui s'y trouve rapporté et les récits d'Hérodote (II, 3), et de Diodore de Sicile (I, 49), relatifs au fils de Sésostris. Diese Geschichte, zu der fast jede Volkssage ihre pendants liefern könnte, wird alsdann erzählt im Original und in der Übersetzung, und Hr Troyer schliesst ernsthaft-komisch genug: Hérodote ne dit pas que la femme vertueuse fut l'épouse d'un jardinier: dans le Râdjatarangiṇî, il est question de la femme d'un potier.

Zu den Noten kömmt ein Appendice (p. 549 bis 584), welcher zuerst Text und Übersetzung mit Noten der schon von Lassen (in seiner Pentapotamia) mitgetheilten Episode aus dem Mahâbhârata bringt und dann ein noch unediertes Stück desselben Epos.

Des Hn Verfs dissertierende Beigaben umfassen Th. II. S. 293 bis 576. Die Esquisse géographique et ethnographique du Kachmir ancien et moderne (293 bis 343) zerfällt in 4 Partieen: I) Situation et configuration. — Le grand lac, et le desséchement du pays de Kachmir (293 bis 300); II) Étymologie du nom de Kachmir, antique renommée de ce royaume, et ses anciennes relations avec d'autres pays (300 bis 309); III) Les Nâgas, les Gandhâras, les Khaças, les Daradas (310 bis 332); IV) Aperçu du Kachmir moderne (333 bis 343). Es sind hier fast nur die neuesten Untersuchungen compiliert, ohne dass unsere Kenntnis besonders erweitert würde. Oft beschränkt Hr Tr. sich einzig und allein darauf, fremde Hypothesen der Reihe nach aufzuzählen und mit einem quoiqu'il en soit zu schliessen. Die so höchst bedeutende, gerade für
712 Kaschmirs alte Ge-|schichte wichtige Abhandlung des Hn Geh. Just. R. Heeren, die wir leider erst im Auszuge besitzen (Conamina ad explicanda nonnulla historiae mercaturae antiquae capita, in diesen Anzeigen 1834. St. 206 bis 208. S. 2049 bis 2076) ist ihm unbekannt.

Doch tritt hier wie auch schon in den Noten und mehr noch in dem alsdann folgenden Examen critique des six premiers livres du Râdjataranginî (347 bis 576) des Hn Verfs ganz uncritische Ansicht über den Werth dieser Chronik so wie sonstiger indischer Legenden in historischer Beziehung hervor. Er hat in diesem Betracht viele Ähnlichkeit mit Tod, auf dessen Auctorität er auch so viel Gewicht als auf die indischen Historiker legt. Auch für uns haben beide ungefähr gleichen Werth. So heisst es in dem Abschnitte über die Schlangen, *nâgâs*, welche dem kaschmirschen Mythus nach nicht bloss in der Tiefe des Oceans wohnten, sondern auch in den Seen Kaschmirs, bei Hn Tr. unter andern (II. p. 312): D'après l'auteur dont je viens de citer les ouvrages (nämlich eben Tod) — les Nâgâs (diese die Tiefen des Wassers bewohnenden Nixenartigen Geschöpfe der Phantasie) — peuples d'origine indo-scythique, furent les conquérants de l'Inde à une époque très reculée. Dann werden sie ganz ruhig als eine Classe der Bevölkerung von Kaschmir eingeführt, die Feenmährchen, welche die Chronik von ihnen mittheilt, werden in Prosa nochmals nacherzählt und gar (S. 316) für traits de réalité positive gegeben.

In Bezug auf Verbindung, Ineinandermischung von Sagen und wirklicher Geschichte ist der Hr Verf. nämlich der Ansicht, dass la poésie, franchement associée à l'histoire des Indiens, | ne trompe point; au moindre effort du jugement son 713
sens figuré cède au sens propre, ses exagérations se reduisent à leur juste valeur et toute sa glorieuse fiction se soumet à l'austère vérité. Der effort du jugement, der hier und von allen denen, die diese Ansicht — die in Deutschland wohl kaum noch einen Anhänger von einiger Bedeutung zählt — hegen, angewendet wird, ist in der That einer der geringsten. Er besteht darin, dass man glaubt, was einem glaublich scheint; was nicht glaublich scheint, hält man für Fabel, Poesie, und verwandelt es in etwas Glaubliches. Hierbei vergisst man ganz, dass sich eben so gut eine glaubliche, wie eine nicht glaubliche Fabel erfinden lasse. Da diese Art historischer Critik aber einzig und allein von der grösseren oder geringeren Glaubensanlage des sie üben wollenden Subjects abhängt, so ist Hr Troyer wenigstens so artig, es dem Leser selbst zu überlassen, den historischen Weizen von der poetischen Spreu zu sondern, und, was hierbei natürlich am wichtigsten ist, die übrig gebliebene poetische Spreu, welche doch nur eine andere Form des historischen Weizens ist, wiederum aus poetischer Spreu sich in historischen Weizen umzudenken. Alsdann il (der Leser) jugera si ce qui est vrai dans le fabuleux même et ce qui n'est pas fabuleux du tout forment une portion assez considérable de ce livre, pour permettre de ranger son ensemble parmi les ouvrages historiques. Um dieses Urtheil zu erleichtern, hat der Hr Verf. sein examen critique angestellt. Dieses zerfällt in 6 Abtheilungen. I. Chronologie des rois du Kachmir (S. 368 bis 388); II. Synchronismes de l'histoire du Kachmir et de celle de quelques autres peuples (389 bis 457); | III. La religion du Kachmir (457 bis 483); 714
IV. Du gouvernement du Kachmir (484 bis 504); V. Caractère des rois; caractère et civilisation du peuple du Kachmir (505 bis 548); VI. Le Râdjataranginî apprécié comme ouvrage historique et Kalhana Pandita comme écrivain et comme homme (549 bis 576).

Wir bedauern, unser allgemeines Urtheil über dieses examen critique dahin formulieren zu müssen, dass das, nicht sehr viele, Richtige, welches es enthält, sich jedem Leser der

Chronik selbst, wenn er nur einigermassen mit den neueren Schriften über Indien bekannt ist, von selbst entgegen drängt, dass dagegen die nicht unbedeutende Anzahl von Falschem in Deutschland wenigstens keiner Widerlegung bedarf. Wir werden daher bloss das die Chronologie Betreffende noch berücksichtigen. Wenn wir hierbei aus dem Kreise von Kaschmir heraus schreiten, so möge das niemand wundern. Des Hrn Troyer's Irrthümer und schiefe Ansichten beruhen vorzüglich darauf, dass er die sonstigen Mittheilungen, welche die indische Literatur für historisch gibt, nicht gehörig berücksichtigt hat.

Gegen den Schluss des zweiten Abschnittes der Abtheilung, welche von der Chronologie handelt, heisst es (S. 379): Ainsi la chronologie de notre historien résiste à l'examen sévère que nous venons de lui faire subir. — Diese strenge Prüfung müssen wir in Betracht ziehen.

Den Inhalt dieser sechs ersten Bücher hat Hr Troyer nach acht Perioden geordnet. Die erste umfasst eine unbestimmte Zeit von der Austrocknung des Sees an, welcher einst Kaschmir bildete. Die zweite umfasst einen Zeitraum von 1266 Jahren, welcher nach Kalhaṇas Ansetzung im Jahre
715 653 nach dem Kaliyuga — dessen An-|fang auch bei ihm, der gewöhnlichen Ansetzung gemäss, 3101 vor Chr. fällt — also im Jahre 2448 vor Chr. beginnt. In diesem Zeitraume sollen 52 Könige geherrscht haben, deren Regierungszeit im Einzelnen nicht angegeben wird. — Die 3te Periode umfasst 21 Könige, welche 1002 Jahre regiert haben, und nach Hn Troyer noch einige Interregnumsjahre u. s. w. von 1182 bis 167 vor Chr. In dieser, wie in den folgenden Perioden, werden die Regierungsjahre der einzelnen Könige angegeben. Die vierte Periode umfasst 6 Könige, welche 192 Jahre regierten, also von 167 vor Chr. bis 24 nach Chr. Die 5te umfasst 10 Könige, die 572 Jahre regierten, also von 24 bis 597 n. Chr. Die 6te Periode hat 17 Könige und 260 Jahr, also bis 857 n. Chr. Die 7te hat 12 Könige, 84 Jahr, also bis 942. Die 8te hat 9 Könige, 64 Jahr, also bis 1006.

Die strenge Prüfung dieser chronologischen Data besteht nun einfach darin zunächst, dass Hr Troyer die mittlere Regierungszeit für die einzelnen Könige der einzelnen Epochen angibt, also $24\frac{1}{3}$ Jahre für die 52 Könige der 2ten Epoche;

47 in der 3ten; 32 in der 4ten; 57 in der 5ten; 15, 8 und 7 in der 6ten, 7ten und 8ten.

Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir auseinander setzen wollten, in welchen Fällen dieses Criterium in der That hinreiche, einer genealogischen oder Regententafel einige Wahrscheinlichkeit zu geben. Hier braucht man bloss auf Einzelnheiten aufmerksam zu machen, um zu zeigen, dass, wenn die mittlere Regierungszeit der Könige der 5 ersten Perioden auch noch wahrscheinlicher wäre, als sie es ist, das chronologische System unsers Autors doch um keinen Gran an Wahrscheinlichkeit für jene Perioden ge-|winnen würde. Denn wenn die 716
Einzelnheiten eines chronologischen Systems sich willkürlich oder falsch erweisen, wie kann das Ganze richtig sein? Es kommen unter den Königen, deren Regierungszeit angegeben wird, bloss in der 3ten Epoche unter 21 Königen: 1 mit 70 Jahren, 1 mit 63 und 6 mit 60 vor; 3 folgen sich sogar mit 60, 60, 70 und 3 mit 60, 60, 60. In der 5ten Periode, also in einer relativ sehr späten Zeit, kommt sogar ausser einer Regierung von 60 Jahren ein König von 300 Regierungsjahren vor. Diesem letztern Falle widmet Hr Troyer einen besondern Abschnitt zur Erklärung (S. 379 bis 382). Er geht davon aus, dass er bemerkt, dass in Indien eine sehr lange Lebensdauer nicht ungewöhnlich sei und führt dafür unter vielen anderen das Beispiel eines Inders an, qui, d'après un examen fait judiciairement, s'attribuait même un âge de 700 ans, et qui racontait en détail comment, à la fin de chaque siècle, il avait eu ses dents et ses forces renouvelées. Dieses Beispiel würde nun zwar jeder andere eher für ein Zeugnis indischer Lügenhaftigkeit und Leichtgläubigkeit nehmen, aber des Verfs Behandlung gemäss sollte man fast glauben, dass er uns in Betracht desselben zumuthen würde, einen König in unsere Regententafel aufzunehmen, welcher exact vom Jahre 217 und 11 Monate bis 517 und 11 Monate nach Christi Geburt regierte. So weit treibt es der Hr Vf. nun nicht, sondern schlägt mancherlei Erklärungen vor, deren Discussion von unserer Seite Zeit- und Papier-Verderb wäre. Denn wie man auch erklären mag, das Factum bleibt, dass Kalhaṇa in seinem chronologischen Systeme einem Könige eine Regierungszeit von 300 Jahren gibt, welcher, angenommen, dass alle nach-|folgenden Data richtig sind, nur etwa 600 Jahre vor seiner 717

eignen Zeit regierte, und mit Bestimmtheit geht daraus hervor, dass er keine ganz sichere, oder vielmehr höchst unsichere Quellen für diese, im Verhältnis zum Anfange seiner Geschichte so späte Zeit hatte. Hierbei müssen wir übrigens Kalhaṇa das Zeugnis geben, dass er gar nicht die Anmassung hat, seine Angaben für ganz gesichert hinzustellen, sondern mehrfach ihre Ungewissheit und Widersprüche andeutet, wovon wir später einige Beispiele anführen werden. Wenn es aber nun so in relativ so später Zeit aussieht, dürfen wir alsdann ein solches Vertrauen für Kalhaṇas chronologische Data in noch älteren Zeiten zugestehen, wie es Hr Troyer durchweg fordert, dürfen wir Kalhaṇas Autorität allen anderen Berichten und daraus zu bildenden Combinationen vorziehen? Ich könnte auch auf eine Menge anderer Punkte aufmerksam machen, aus denen die Unzuverlässigkeit von Kalhaṇas Angaben für ältere Zeiten folgt, allein der aufmerksame Leser wird sie den weiteren Entwickelungen entnehmen können und wir glauben, dass das Angegebene schon genüge, um zu zeigen, dass wir in Kalhaṇas Combinationen nichts weniger als historische Resultate haben. Wir müssen jedoch erst Hn Troyer noch einige Momente begleiten.

Wir wollen ihm nämlich nicht Unrecht thun, sondern bemerken, dass er ausser der mittleren Regierungszeit noch ein Moment benutzt, um Kalhaṇas chronologisches System zu schützen. Kalhaṇa erzählt nämlich, dass ein König von Kaschmir, Mâtṛgupta, ein Schützling des Vikramâditya, Königs von Ujjayinî (Oudjein), gewesen sei. Die Regierung dieses Mâtṛgupta fällt nach Kalhaṇas System von 118 bis 123 n. Chr.
718 Der | berühmte Vikramâditya, König von Ozene, wird durch den Beginn der von ihm datierenden Aera 56 vor Chr. fixiert. Daraus folgert nun Hr Troyer, ehrfurchtsvoll gegen Kalhaṇas Zahlen, dass dieser nicht gemeint sein könne. Was nimmt er nun an? Kalhaṇa habe mit dem Namen Vikramâditya den Çâlivâhana bezeichnet, welcher letztere, wie Wilford bemerke, auch Vikramâditya genannt sei. Ich muss hier Wilford's Worte selbst anführen, damit man sieht, wie hierfür aus ihnen gar nichts entnommen werden darf. Er sagt (As. Res. IX, 117): „In general the Hindus know but of one Vicramaditja; but the learned acknowledge four; and when at my request, they produced written authorities, I was greatly surprised to find

no less than eight or nine. Those, who reckon four heroes of that name, agree only about two. — Some suppose that Sálivâhana was one of them". — Deutlich enthält diese Mittheilung, dass die Sage nur einen Vikramâditya kennt, gewiss den Befreier Indiens von der Sakerherrschaft um 56 vor Chr. In den chronologischen Tafeln der Brahmanen ist, was höchst wichtig, sein Name nicht bewahrt, wahrscheinlich weil er Buddhist war (vgl. Indien in Ersch und Gruber's Encyclopädie Sect. II. Bd. XVII. S. 83). So blieb sein Gedächtniss der Volkssage und den von den Brahmanen theils vernichteten, theils auf eine entstellende Weise benutzten Dschaina-Chroniken überlassen. Allein sein Gedächtniss im Volke war zu mächtig, als dass man bei späteren Versuchen die indische Geschichte zu combinieren, ihn übergehen konnte. Da nun aber die Sagen so vieles auf ihn gehäuft hatten, so mussten die indischen Gelehrten schon zu demselben | Mittel 719
greifen, welches auch bei uns schlechte Chronologen so oft zur Aushülfe benutzten, nämlich mehrere Personen seines Namens anzunehmen. Hierbei muss jedoch noch immer in Frage gestellt werden, welcher Art die schriftlichen Autoritäten waren, die Wilford vorgelegt wurden. Denn sein eigenes ehrliches Geständnis hat uns belehrt, wie seine Leichtgläubigkeit in dieser Beziehung misbraucht wurde. Am unglücklichsten war die Annahme — wenn eine solche wirklich existierte — dass Çâlivâhana ein Vikramâditya sei. Denn die Sage stellt Çâlivâhana stets ihrem Vikramâditya feindlich gegenüber. Am wenigsten können wir sie Kalhaṇa zuschreiben; denn er nennt seinen Vikramâditya König von Ujjayinî, während keine Sage Çâlivâhana als solchen bezeichnet. — Nachdem nun Hr Troyer Vikramâditya zu Çâlivâhana gemacht, heisst es weiter, Çâlivâhana sei mit dem ersten Jahre seiner Aera — 78 nach Chr. — zur Regierung gekommen — eine Annahme, für die es gar keine sichere Autorität gibt — ferner, er habe 50 Jahre regiert — was wiederum ganz unsicher —; so habe er bis 128 nach Chr. regiert. Dann heisst es weiter: Le règne de Mâtrigupta commença avant sa mort 4 ans 9 mois 1 jour, c'est-à-dire 123 ans 3 mois moins 1 jour après J. C. ce qui ne diffère que de 5 mois de la date u. s. w. und, als wenn in dieser Combination alles ganz einfach zugegangen und jene Bemerkung über die mittlere Regierungszeit

der kaschmirschen Könige ganz entscheidend wäre, folgt alsdann der schon erwähnte Schluss: Ainsi la chronologie — résiste à l'examen sévère u. s. w.

Wir dürfen unsern Hrn Troyer noch nicht ganz verlassen. In den Réflexions sur la | chronologie en général, et sur celle du Râdjataranginî en particulier (S. 382 bis 389) kommt der Hr Verf. zum ersten Male auf eine wichtige Frage, die ihn schon bei weitem früher hätte beschäftigen müssen: Avant de terminer cet article (heisst es S. 386) j'examinerai une question —: les listes de rois, telles qu'elles se trouvent dans le texte du Râdjataranginî, sont-elles complètes? Je n'oserais y répondre affirmativement. En effet, notre texte même, comme je l'ai déjà signalé, indique en quelques endroits des dominateurs qui ne sont pas nommés, et nous y reconnaissons quelques lacunes. Nach diesem Eingeständnisse und dieser Bemerkung sollte man nun meinen, der Hr Verf. würde einsehen, dass man, um Historisches aus dieser Chronik — wenigstens in Bezug auf ältere Zeiten — heraus zu wickeln, ganz anders, als so treugläubig verfahren müsse. Aber nein! Seine Treugläubigkeit glaubt nur einseitig werden zu müssen. Nachdem er ganz vernünftig mehrere Fälle aufgezählt, durch welche historische Quellen überhaupt und insbesondere in Indien corrumpiert werden können, tadelt er mit Recht (S. 387) „un usage trop commun parmi les chronologistes". — Quand un certain nombre de rois et la durée totale de leur domination sont indiqués, et qu'on ne croit pas devoir adopter les deux données à la fois, on a coutume de rejeter la période de la dynastie et de garder le nombre des rois.|

Was thut der Hr Verfasser? Er hält es für raisonnable das umgekehrte Verfahren einzuschlagen: La dynastie de Gonarda III a duré, dit-on, 572 ans, et on n'y nomme que dix rois; on nous en nomme trop peu, sans doute; mais acceptons le chiffre de cette période avec d'autant plus de confiance, que l'on n'a heureusement pas voulu le changer malgré le petit nombre de rois. Es ist hier „das System der doctior lectio" gleichsam ad absurdum geführt. Denn wer wird nicht einsehen, dass die Ziffern der Regierungszeit eben so sehr zufälliger und noch mehr als eine Namenliste, willkürlicher Corruption ausgesetzt gewesen sein werden. Von der Möglichkeit einer willkürlichen Fälschung scheint jedoch der Hr Verf.

gar keine Ahnung gehabt zu haben. Es gibt dies ein gutes Zeugnis für seine eigene Redlichkeit, aber auch für seinen vollständigen Mangel an tieferer Kenntnis der historischen Überlieferungen in Indien. Einer besondern Widerlegung bedarf | des Hn Verfs Annahme wohl nicht, und es wird wohl 736
jeder Vernünftige mit uns der Ansicht sein, dass, wenn Hr Troyer (S. 388) schliesst: j'ose conclure avec confiance que, si même la liste totale de cent vingt-six rois nommés dans le Râdjataranginî n'était pas complète, si même — plusieurs chiffres de règnes particuliers n'étaient pas exacts (womit denn der Hr Verf. sein eigenes Schiboleth wieder unsicher macht), il resterait cependant à Kalhana le mérite de nous avoir fait connaître avec vérité et précision huit périodes de la monarchie kachmîrienne, qui, commençant l'an 2248 avant J. C. et finissant à l'année 1006 après notre ère, embrassent un espace de 3454 ans et 9 mois — dieser Schluss auf gar keiner Basis beruht. Denn wenn die Königslisten und Regierungszahlen defect sind, so müsste uns Kalhaṇas vérité et précision durch andere Mittel erwiesen werden.

Eine umfassende Anwendung findet des Hn Verfs Überzeugung über die Richtigkeit der Zahlangaben — eine Überzeugung, die sich keinesweges auf die bei Kalhaṇa beschränkt, sondern auch die der anderen Völker für weit vor ihren geschichtlichen Reminiscenzen liegende Epochen annimmt, z. B. der Mongolen für 1833 vor Chr. (S. 423), oder gar die des Chronologen Usher für Cecrops, Deucalion und Consorten (S. 453) und so weiter — in dem folgenden Abschnitte „Synchronismes". Die vielen höchst überflüssigen Zusammenstellungen mit Begebenheiten, welche in China, Ägypten, Griechenland etc. zu der Zeit vorfielen, in welche nach Kalhaṇas Systeme kaschmirsche zu setzen wären, aus denen nichts Erspriessliches für die Critik dieser Chronik folgt, müssen wir natürlich übergehen. Wir he-|ben nur diejenigen Synchronismen 737
hervor, aus denen etwas Erhebliches gefolgert werden könnte, beschränken uns aber darauf, fast nur des Hn Verfs Ansicht darüber mitzutheilen, da wir sie weiterhin in ihr gehöriges Licht setzen zu können glauben.

Hier bemerkt Hr Tr. zuerst die Aera des Kaliyuga, welche Kalhaṇa erwähnt und nach der gewöhnlichen Rechnung 3101 vor Chr. setzt. In Beziehung auf sie bemerkt Hr Tr. schon

früher S. 372: après diverses considérations — je crois être autorisé à penser — que le commencement de cette ère, fixé par les Hindus à 3101 ans avant celui de l'ère chrétienne, est une époque véritablement historique. Wir hätten sehr gewünscht, dass Hr Tr. diese considérations genauer entwickelt und auch nicht die anderen Gründe verschwiegen hätte, von denen er sagt: que je ne saurais développer ici. Denn es wäre wohl für die indische Geschichte das allerbedeutendste Moment, wenn sich nachweisen liesse, dass diese Aera von 3101 an eine geschichtliche Epoche geknüpft wäre, nur müsste auch der Beweis hinzu treten, dass diese Aera durch eine gleichzeitige Begebenheiten bemerkende, gleichzeitig beginnende und von da an ungestört fortlaufende Chronologie gestützt und gesichert wäre. Denn die mitgetheilten Considérations sind sehr wenig Stich haltend. Eine ist: dass in Indien keine Autorität existiert habe capable d'imposer une ère quelconque à tant de peuplades diverses. Si donc il existe une ère généralement reconnue, c'est qu'elle tient à une réalité historique. Hier hätte der Hr Verf. sich erinnern sollen, dass Aeren gewöhnlich auf ganz andere Weise als durch Befehl
738 entstehen; dass ferner gerade das Zusammentreffen | auf ein und dasselbe Jahr hinlänglich zeigt, dass diese Aera sehr jung sein müsse. Denn ganz abgesehen davon, dass in Indien verschiedene Jahre existierten, hätte schon durch die in den historischen Überlieferungen herrschende Zählung nach Königen, sich der Anfang dieser Aera, wenn schon seit 3101 Jahre v. Chr. bei allen indischen Völkerschaften darnach gezählt wäre, nothwendig bei jedem auf eine andere Weise verschieben müssen und der Beweis, dass sie eine echt historische sein müsse, hätte dann sicher dadurch geführt werden können, dass man die Gründe angab, warum sie sich im Einzelnen verschob, und zeigte, wie alle diese Verschiebungen wieder zusammen treffen. Allein es ist auch falsch, wenn der Hr Verf. meint, dass diese Aera eine allgemeine in Indien sei. Wir haben eine Menge alter indischer Inschriften, aber auf keiner erscheint die Aera des Kaliyuga. Sie ist einzig eine Aera der Gelehrten. Ja dem sonst viel belesenen Hn Vf. hätte nicht entgehen sollen, dass, wie schon Wilford bemerkte, die Ansetzung ihres Anfangs auf 3101 bloss in astronomischer Beziehung fest stehe (As. Res. IX, 86). Die Dschainas, bemerkt

derselbe (As. Res. IX, 208), setzen den Anfang derselben auf 1078 vor Chr. Eine Schrift der Mackenzie-Sammlung setzt Çâlivâhana, dessen Aera 78 nach Chr. beginnt, 1443 nach Anfang des Kaliyuga; diesen also 1365 vor Chr. (Journ. of the As. Soc. of Bengal 1838 May p. 386). Kaliyuga, Zeitalter des Kali, bedeutet, um dies beiläufig zu bemerken, die Geschichte der Jetztzeit des Verderbnisses und, wenn wir hier Beispiele erwähnt haben, wo der Anfang derselben ziemlich nahe vor Chr. gerückt wird, so haben wir auch an einem andern Orte bemerkt, dass zu Candraguptas Zeit dem Megasthenes Mittheilungen | gemacht wurden, die ihn um vieles höher, als die 739
jetzt gewöhnliche Rechnung rücken, nämlich bis 6354 vor Chr. Aus astronomischen Gründen, welche Mathematiker aus den astronomischen Systemen der Inder nachweisen mögen, wurde der Anfang des K. Y., wahrscheinlich zur Zeit der Blüthe der indischen Astronomie, etwa vom 5ten Jahrh. nach Chr. an, auf 3101 angesetzt. Diese Ansetzung ging auch in die chronologischen Schriften über und wurde das Prokrustes-Bett, in welches alle indischen Traditionen und Data gespannt wurden.

Einen zweiten Synchronismus bildet die Erwähnung des Bharatidenkampfes. Da heisst es denn bei Hn Troyer (S. 393): Nous arrivons ici à une grande difficulté de synchronisme, difficulté contre laquelle Kalhana s'est déjà heurté. Diese besteht nämlich darin: Während alle indischen Chronologen den Bharatidenkampf ans Ende des Dvâpara und zu Anfang des Kaliyuga setzen, hat Kalhaṇa eine ganz genaue Angabe dafür, nämlich dass er gerade 653 Jahre nach Beginn des K. Y. stattgefunden habe. Hr Tr. windet und krümmt sich, um die Frage zu lösen: Comment de si grandes disparités (ein Fortsetzer des Kalhaṇa gibt nämlich wieder 448 Jahre mehr an, als Kalhaṇa, was der Hr Verf aber nicht aus der Quelle, sondern aus Tod's Rajastan entnimmt, dem Refer. nicht recht traut) peuvent-elles avoir lieu sur l'époque d'un événement si important? Nachdem er sich hin und her gewunden, schliesst er endlich: comment s'étonner d'une incertitude sur un événement, qui s'est passé plus de quatre mille ans avant le temps de notre historien! Nun! wir würden über noch viel grössere Verschiedenheiten uns nicht allein nicht | wundern, sondern 740
wahrscheinlich sogar freuen; was aber diese einzelne so zahlengenaue Abweichung des Kalhaṇa betrifft, so wird doch Hr Tr.

sogar nicht glauben können, dass, während die übrigen brahmanisch-indischen Chronologen den Bharatidenkampf höchst allgemein um den Anfang des K. Y. setzen, der Verfasser einer Chronik eines der kleinsten und in der indischen Geschichte nur sehr kurze Zeit, und auch da nicht eben besonders hervorragenden Gebietes, im Stande gewesen sei, ihn so exact anzusetzen, gerade auf 653 nach K. Y. Diese Betrachtung würde ihn leicht zu der Überzeugung geführt haben, dass Kalhaṇa in Verzweiflung, die in seinen Hilfsmitteln vorliegenden Data mit der Aera des Bharatidenkampfes (Yudhishṭhira oder Kali) zu vereinigen, nach echter Sitte der indischen Chronologen die Bharatiden Epoche 653 Jahre später als die Kali-Aera auf eigene Autorität, d. h. ganz willkürlich, ansetzte. Diese Überzeugung würde ihn dann schon ein wenig zweifelhaft gegen das chronologische System des Kalhaṇa gemacht haben.

Ganz ernsthaft hält sich Hr Tr. bei den Pâṇḍava-Sagen auf, erklärt sie für faits presque indubitables, dont les époques restent cependant — incertaines (S. 395), nimmt ganz ernsthaft auf Kalhaṇas Autorität an, dass zwei kaschmirsche Könige in diesem Kampfe gefallen sind (S. 395), ohne daran zu denken, dass, wie die griechischen Stämme ihre Repräsentanten beim trojanischen Kriege haben mussten, so auch die indischen Königslisten sich an den Bharatidenkampf anschliessen wollten.

Zum dritten und bedeutendsten verbindet sich Kalhaṇas Chronik mit der allgemein-indischen Geschichte durch Er-
741 wähnung Buddhas. Kalha-|ṇas chronologisches System setzt ihn in die Zeit der ersten Königsdynastie, wo die Regierungszeit der Könige noch nicht einzeln, sondern im Ganzen auf 1266 Jahre angegeben wird; nach der mittlern Regierungszeit gezählt, fällt er bei ihm etwa ins 15. Jahrhundert vor Chr. (Hr Troyer nimmt das 16. an, was uns ziemlich gleichgültig). Neben diese Angabe stellt Hr Tr. die vielen, um bis über 1000 Jahre auf- und abwärts abweichenden, welche sich bei den verschiedenen buddhistischen Nationen finden und schliesst, wie gewöhnlich die Chronologen, wenn sie durch verschiedene Data in die Enge getrieben sind, dass es eine ganze Menge Buddhas gab. Hierbei ist nun ganz ausser Acht gelassen, dass, so sehr auch die Angaben über Buddhas Geburt- oder Todes-Zeit auseinander gehen, sie doch in Bezug auf sein

Leben, auf die Begebenheiten, welche sich an ihn knüpfen, selbst in Rücksicht auf die Jahre, in welchen letztere von ihm und von einander abstehen, gewöhnlich fast ganz und sehr oft ganz mit einander überein stimmen. Darauf hat Ref. schon früher aufmerksam gemacht (Ersch und Gruber's Encyclop. II, XVII S. 37); das interessanteste früher von ihm noch nicht erwähnte Beispiel wird unten vorkommen; eine genaue Ausführung verbietet die schon so sehr in Anspruch genommene Beschränktheit dieses Raumes, wird aber wohl an einem andern Orte gegeben werden. Jeder Vernünftige wird aus dieser Zusammenstimmung bei den buddhistischen Völkerschaften schliessen, dass sie nur von einem Buddha reden und die Verschiedenheit der chronologischen Angaben durch Einmischung von einem, den buddhistischen Überlieferungen fremdartigen, chronologischen Systeme herbei geführt sein muss.

Endlich wird Açokas von Kalhaṇa erwähnt, ein Name, 742
welcher auch in der brahmanischen Liste der Könige von Magadha vorkommt und ferner in der buddhistisch-ceylonesischen. In beiden ist er Enkel des Königs Candragupta. Dies gibt Hn Tr. Veranlassung, auch diesen in das Bereich seiner Untersuchungen zu ziehen. Dieser Candragupta ist bekanntlich von W. Jones zuerst mit dem, bei den occidentalischen Alten unter sehr ähnlichen Namen vorkommenden, König der Prasier (*prâcyâs*), deren Hauptsitz Magadha war, identificiert, welcher kurz nach Alexanders Zuge auftrat und mit den griech. Fürsten von Syrien und aa. Griechen in mehrfache Berührung kam. Den Candragupta setzen die brahmanisch-indischen Königslisten 1502 vor Chr., und wenn die Identification richtig ist, so liegt hier eine Differenz von fast 1200 Jahren vor, die man geradezu eine Betrügerei nennen müsste. Hr Tr. leugnet natürlich, dass der Candragupta der Brahmanen mit dem Σανδρόκυπτος der Griechen identificiert werden dürfe. Gutes Spiel würde er gehabt haben vor Benutzung der ceylonesischen Annalen; denn damals stützte sich diese Identification nur auf die Namensähnlichkeit, ein in der That trügerisches Criterium. Allein diese setzen ihren Candagutto (die Paliform von Candragupta) 381 v. Chr., also etwa nur 60 bis 70 Jahre differierend von dem Zeitpunkte, in welchem der griechische Σανδρόκυπτος lebte. Diese Differenz sieht

schon an und für sich eher einem Irrthume, als einem absichtlichen Truge ähnlich. Aber höcht sonderbar benutzt sie Hr Tr. um auf die Buddhisten den Vorwurf der Ungenauigkeit zu werfen. Weil Hr Turnour, der Herausgeber des Mahâvaṁça, dem wir so viele Mittheilungen aus den buddhistisch-ceylonesi-
743 schen Quellen | verdanken, um diese Differenz zu erklären, die Hypothese aufstellt, dass die Buddhisten von Ceylon ihre Überlieferungen vielleicht an in Ceylon schon vor ihnen existierende Annalen geknüpft haben und dadurch ihre Chronologie verfälscht, so schliesst Hr Tr.: S'ils ont donc traité de cette manière leur propre histoire, nous devons craindre, qu'ils n'aient pas été plus exacts dans celle de leurs voisins u. s. w. Wir wollen uns sogleich zu Açoka wenden. Dieser Açoka ist die hervor stechendste Person in der buddhistischen Religionsgeschichte, sein Andenken ist daher mit zu allen buddhistischen Völkern gewandert, und wird fast mit denselben chronologischen Differenzen von diesen angesetzt, wie sie sich bei Fixierung von Buddha finden. Dem gemäss heisst es bei Hn Tr. (S. 422), wie sich denn bei seiner Zahlgläubigkeit kaum anders erwarten liess: Serons-nous encore une fois dans l'alternative, ou de rejeter une des dates, ou d'admettre plusieurs personnages du même nom en différents temps? Açoka serait-il un nom de plus dans le nombre de ceux qui, étant le type d'une idée, se trouvent, quelque part que ce soit, avec elle u. s. w. Doch genug von des Hn Verfs Ansichten. Indem er sich durch seine Ehrfurcht vor aller Welt und Völker Zahlen eine Geschichte, die in das graueste Alterthum zurück gehen soll, zu erringen meint, verliert und verdirbt er sich die entschiedensten und sichersten Daten. Was Açoka betrifft, so ist er, trotz dem, dass ihn die brahmanischen Chronologen zwischen 1502 bis 1365, die vorliegende Chronik zwischen 2448 bis 1182 und die verschiedenen Angaben verschiedener buddhistischer Völker noch verschiedener ansetzen, ganz derselbe mit dem
744 Açoka, welchen die ceylonesisch-buddhistischen Be-|richte 319 v. Chr. ansetzen, und ganz derselbe mit dem Açoka, welcher die Inschriften abfassen liess, in denen er sich gleichzeitig mit einem Antiochus, einem Ptolemäus und einem Magas erweist, und welcher wirklich zwischen 263 bis 227 vor Chr. regierte, bei welcher letztern Angabe wir höchstens um 3 bis 4 Jahre geirrt haben können. Ich verweise in dieser Beziehung

auf Ersch und Gruber's Encyclopädie (II, XVII, 65 bis 71), wo die Darstellung zwar nicht polemisch verfahren konnte, weil sie noch keine Ansichten, wie die des Hn Troyer sind, zu bekämpfen hatte, aber durch Zusammenstellung der hierher gehörigen Momente für jenes Resultat überzeugen wird. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass sich die entscheidenden Momente jetzt noch einigermassen mehren liessen, und eine Polemik, wenn sie Noth thäte, an dem Siege keinen Augenblick zu zweifeln brauchte. — Dass aber ferner, da Açokas um 263 lebte, sein Grossvater Candraguptas der Σανδρόκυπτος der Griechen sei, bedarf weiter keiner Bemerkung.

Wir verlassen hiermit Hn Troyer, fühlen aber die Verpflichtung, unsere eigene Ansicht über diese Chronik kurz anzudeuten. Sie ist zu einer Zeit (1148) geschrieben, in welcher das Brahmathum in ganz Indien schon die Suprematie erworben hatte. Der Verf. selbst ist Anhänger des Brahmathums und dem Buddhismus sehr abgeneigt. Es folgt dies aus einer ziemlichen Anzahl Stellen (vgl. insbes. I, 180). Er combinierte seine Arbeit aus Vorgängern, die ebenfalls schon alle, wie es scheint, dem Brahmathume angehörten.

Die Brahmanen verfälschten aber die Geschichte 745
geradezu. Jetzt, wo wir die beiden Hauptsynchronismen fixieren können, nämlich Candragupta und Açoka, haben wir an ihnen schon Beispiele einer Fälschung von gegen 1200 Jahren. Aber auch schon früher ist diese Fälschung bemerkt. In einer ziemlich nahe liegenden Zeit haben sie (in der vorletzten Dynastie von Bengalen) die Zahl der Könige zwar nur um wenige, aber die Anzahl der Regierungsjahre von etwa 167 Jahren auf 698 vermehrt (vergl. As. Res. IX, 208, Ersch und Gruber's Encyclop. II, XVII, 122. 123). — Glücklicherweise sind diese Fälschungen mit solcher Naivetät gemacht, dass es nicht so sehr schwer ist, sie aufzudecken. Einige sind schon in der Encyclopädie Art. Indien bemerkt; andere werden weiterhin angedeutet werden.

Wir wollen jetzt eine derartige nachweisen, welche für die 746
indische Geschichte von der allergrössten Bedeutung war. Aus dieser Nachweisung wird 1) hervorgehen, dass die brahmanische Ansetzung Buddhas wesentlich identisch ist mit der ceylonesisch-buddhistischen, und 2) dass das älteste Datum der ganzen indischen Geschichte

2 Jahre vor der Geburt Buddhas fällt und dass Buddha die Basis der indischen Geschichte ist; woraus wir denn 3) folgern dürfen, dass die Buddhisten die ersten waren, welche historische Nachrichten aufzeichneten, und dass die Brahmanen vorher an keine Anmerkung historischer Data gedacht haben, man müsste denn annehmen, dass sie sie in dem langen Interregnum der Buddhisten verloren hätten, was nicht gut glaublich und aus einigen Gründen nicht wahrscheinlich ist.

Wir haben schon bemerkt, dass die Ansetzung des Anfangs der Kali-Periode auf 3101 v. Chr. ursprünglich eine astronomische war, und dann auf die Geschichte übertragen ward. Doch ist das für das Folgende gleichgültig.

In das erste Jahrtausend nach Beginn des K. Y. setzen die brahmanischen Königslisten 28 Könige aus der Sonnen- und genau eben so viel aus der Monddynastie. Dass hierfür an historische Documente nicht zu denken ist, beweist der Umfang der Zeit und der Umstand, dass gerade 28 in beiden Dynastien vorkommen. Ganz eben so viele Könige — 28 — erwähnen die ceylonesisch-buddhistischen Annalen als erste Könige dieses Weltabschnittes. Dass auch bei ihnen an nichts Historisches zu denken sei, beweist 1) dass sie jedem Könige ein asaṃkhya von Jahren als Regierungszeit geben, 2) dass sie auf diese 28 Weltherren mehr als 300,000 Herr-
747 scher folgen | lassen (Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838. p. 925). Man sieht aber zugleich, dass die brahmanische und buddhistische Chronologie wesentlich dieselben Data haben, und beide nicht auf Geschichte Anspruch machen können.

Mit diesen 28 gleichzeitig setzen brahmanische Quellen noch besondere Könige von Magadha. Bei Jones werden für diese 1000 Jahre 20 angegeben (As. Res. II, 137) vom Sohne des Jarâsaṃdha an. Wilford (As. Res. IX Taf. zu p. 116) und Hamilton (Genealog. T. VII Dc) nennen 21 von diesem an und Hamilton noch 6 vor ihm, so dass letzterer 28 hat, gerade eben so viel, wie in diesem Jahrtausend für die beiden Hauptdynastien gerechnet werden. Selbst aber, wenn diese Übereinstimmung nicht wäre, so würde man doch aus der etwas zu runden Angabe der Regierungsjahre und daraus, dass die Buddhisten diese Reihe nicht kennen, entnehmen können, dass sie geradezu erfunden ist. Magadha, der grösstentheils

präponderierende Staat Indiens, welcher selbst, nachdem die Kaiserkrone andere Dynastien schmückte, noch immer in Pâṭaliputra die Kaiserstadt besass, konnte natürlich nicht gedacht werden, ohne dass seine Königsliste bis zu dem grossen Bhârata-Kampfe hinauf geführt ward.

Am Ende dieses ersten Jahrtausends erlöschen diese drei Dynastien in einem und demselben Jahre nach brahmanischem Berichte — die beiden ersten ganz, und in Magadha tritt eine neue an die Stelle der ersten. Dieses zeigt noch deutlicher, dass wir hier mit keiner Geschichte zu thun haben.

Mit dem J. 2101 des K. Y. beginnt nach brahmanischem Berichte die Dynastie der Çunakâs in Magadha, bestehend aus fünf Königen, und herrscht 138 Jahre. Unter dem ersten, im | zweiten Jahre seiner Regierung ist Buddha geboren; er 748
herrschte 23 Jahre, wie hier Wilford's Quellen, die sonst in Bezug auf die Jahreszahlen von einander abweichen, übereinstimmend angeben (As. Res. Taf. zu p. 116). Die buddhistischen Annalen beginnen ebenfalls nach Erwähnung jener mythischen Könige ihre wirkliche Geschichte mit dem Könige, unter welchem Buddha geboren ist, lassen diesen aber, so wie die von ihm abstammende Dynastie, in Râjagṛha residieren, und lassen erst mit der dritten Dynastie Magadha Hauptsitz des Reiches werden. Wenn sich weiterhin die höhere Glaubwürdigkeit der buddhistischen Berichte an und für sich heraus stellen wird, so wird auch diese in sich wahrscheinlichere Darstellung den Vorzug verdienen. Die Regierungszeit des ersten Königs geben sie nicht an. Der von ihm abstammenden Dynastie geben sie, wenig von den Brahmanen differierend, 132 Jahre. Die Zahl der Könige geben sie dagegen auf 7 an. Trotz dieser kleinen Differenzen dürfen wir jenen Übereinstimmungen gemäss schon ahnen, dass hier von derselben Dynastie die Rede sei und jene Differenzen durch Irrthum oder Betrug entstanden sind. Aber diese Ahnung wird zur Gewissheit erhoben durch folgende vollständige Übereinstimmung. Der erste König hat den Brahmanen gemäss 23 Jahre regiert; im 2. Jahre seiner Regierung ist Buddha geboren; ein Jahr muss man bei chronologischen Zählungen nach Regentenjahren, da diese nicht mit den astronomischen überein stimmen, einrechnen; folglich war Buddha, als der erste König starb, 20 Jahre alt. Dieses aber berichten die buddhistischen Annalen ausdrücklich;

funfzehn Jahre, sagen sie, war der Nachfolger des ersten Königs alt, als er zur Regierung kam und Buddha 5 Jahr
749 älter | als er (Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838. Nov. p. 298). Diese Übereinstimmung brahmanischer und buddhistischer Darstellung in Bezug auf die erste historische Nachricht zeigt mit Entschiedenheit, dass die indische Geschichte mit Buddha anfängt und von Buddhisten zuerst verzeichnet ward. Die Notiz, dass der erste König 2 Jahre vor Buddhas Geburt zur Regierung kam, ist ohne Zweifel ebenfalls aus buddhistischen Schriften. Wir sehen also hier deutlich, dass wenn gleich die brahmanische Chronologie Buddhas Geburt 2099 setzt, während die ceylonesisch-buddhistischen Annalen 623 vor Chr. angeben, beide eigentlich dennoch dasselbe besagen. Wenn diese um fast 1400 Jahre verschiedenen Daten ursprünglich identisch sind, so wird es mit den vielen anderen für Buddhas Geburt nicht anders sein, um so mehr, da sie doch alle nur aus Indien, dem Ursitze des Buddhismus, geflossen sind, wo wir nun die beiden Hauptseiten des indischen Lebens, d. h. das ganze wissenschaftliche Indien, mit einander überein stimmen sehen. Wir müssen aber nun verfolgen, wie so dieses ursprünglich identische Datum scheinbar so weit auseinander ging. Wir müssen zunächst die Königsreihe, von der jetzt die Rede war, zusammen stellen, wobey es uns nicht auffallen darf, dass die buddhistischen Namen (in der Paliform) nicht mit den brahmanischen überein stimmen. Wir wissen, dass in Indien die Könige viele Namen zugleich hatten, dürfen aber auch hier schon wieder mancherlei Betrug ahnen.|

750

Brahmanisch.					
Jones.	Hamilton.	Wilford.			
Pradyota	Pradjota	Pradjota	23[1],	23,	23
Palaca	Balaca	Palaca	24	24	24
Visác'hayupa	Bisakhay	Vishachayupa	50	50	100
Rájaca	Rajaca	Ajaca	21	21	31
Nandivardhana	Nandivardhana	Nandivardhana	20	20	20
reg. 138 Jahr.	138 Jahr.	zus. 138,	138,	oder	198.

[1] Wilford hat drei Angaben der Regierungsjahre, die in vielen Fällen nicht überein stimmen.

Buddhistisch.

Bhattiyo	(23	J. nach brahm. Quellen.)
Bimbisâro	52	
Ajâtasattu	32	
Udâyibhaddako	16	
Anuruddhako, Muṇḍo	8	
Nâgadâsako	24	
zusammen	155	mit Nr. 1 und
	132	ohne Nr. 1.

Ehe wir über diese Tafeln weiter unsere Meinung aussprechen können, müssen wir die folgenden bis auf Candragupta vergleichen. Es folgt in beiden Quellen die Dynastie der Çaiçunâgas, welche, den Buddhisten nach, in Vesâli regiert. Die Brahmanen nennen 10, die Buddhisten nur 2 Könige.

Brahmanisch. 751

Jones.	Hamilton.	Wilford.			
Sisunâga	Sisunga	fehlt			
Cacaverna	Calavarna	fehlt			
Kshemadherman	Kshemadharma	fehlt[1]			
Kshetrajnya	Kshetragya	Cshetrauja	40	40	40
Vidhisara	Bidhisara	Vidhisara	28	28	28
Ajatasatru	Ajatasatra	Ajatasatru	35	35	25
Darbhaca	Darbhaca	Dásaca	35	25	25
Ajaya	Ajaya	Udasi	33	23	23
Nandivardhana	Nandivardhana	Nandivardhana	42	42	42
Mahanandi	Mahânandi	Mahanandi	43	43	43
zus. 360 Jahre.	zus. 360.		256	236	226.

Buddhistisch.

Sisunâgo	18
Kâlâsôko	28
zus.	46.

Für die Unwahrscheinlichkeit der brahmanischen Tafel mache ich fürs Erste nur auf die runde Zahl 360 aufmerksam;

[1] Jedoch steht sein Name neben Nandivardhana in der frühern Dynastie.

wir finden sie hier gerade so als eine rein speculative, wie zu |
752 Anfang der römischen Geschichte. In Indien lag sie wegen des 60jährigen Cyclus noch näher. Wir müssen noch die letzte Dynastie nehmen. Sie besteht bei Brahmanen und Buddhisten aus den 10 Nandâs, deren erster allein, die anderen neun zusammen regiert haben sollen. Vielleicht war dies eine oligarchische Regierungsform, wie sie auch in Vesâli damals bestand, wo die Licchavi's, zu denen die Çaiçunâgâs gehörten, oligarchisch herrschten. Mit dieser Dynastie erst erhielt, nach dem Sinne der buddhistischen Darstellung, Magadha die Präponderanz in Indien:

Brahmanisch.

Jones.	Hamilton.		Wilford.				
10 Nandas reg.	Nanda	100	Mahabali oder Mahananda	88	28	28	100
100 Jahr.	9 Nandas	Jahr.	9 Nandas	12	12		oder 40.

Buddhistisch.

Nanda	22	zusammen
Nandâs	22	42 Jahre.

Hier haben wir zuerst wieder eine runde Zahl von 100 Jahren, die uns gar kein Vertrauen einflössen kann. Daneben hat Wilford eine zweite von 40, die fast ganz mit der buddhistischen Angabe 42 überein stimmt. Dass die richtigeren Angaben sich von den systematischen Chronologen keinesweges ganz verdrängen liessen, habe ich schon früher vermuthet und deswegen so wie aus anderen Gründen, für die alsdann folgende, mit Candragupta beginnende Maurya-Dynastie den, übrigens wenig von den buddhistischen Angaben abweichenden Zahlen bei Wilford den Vorzug geben zu müssen geglaubt.|

753 Wenn wir nun hier bei den Brahmanen zwei runde, gar kein Vertrauen verdienende, Angaben fanden, wenn wir ferner sahen, dass der Anfang der ganzen indischen Geschichte sich an Buddhas Geburt knüpft, endlich daraus mit Recht schlossen, dass buddhistische Geschichtsversuche die Grundlage der brahmanischen Chronologie bilden, so dürfen wir schon an und für sich den buddhistischen Darstellungen mehr Glauben schenken. Diese Überzeugung zu bekräftigen, will ich noch

eine Unwahrscheinlichkeit der brahmanischen Darstellung hervor heben; alle hierher gehörigen Fragen hier zu discutieren, gestattet der Raum nicht. — Gemeinschaftlich schliessen Buddhisten und Brahmahnen mit der Dynastie der Nandâs. Die Brahmanen haben dagegen noch einen Nandivardhana als letzten der ersten Dynastie, wiederum einen Nandivardhana als vorletzten der zweiten und endlich einen Mahânandi als letzten der zweiten. Wie wir nun eben sahen, dass die Brahmanen die verflossenen Jahre aufs Gerathewohl um mehrere Jahrhunderte vermehrten, so werden wir auch annehmen, dass sie Königsnamen einfach verdoppelten (wie dies auch in den Quellen geschah, die der Râjataraṃgiṇî zu Grunde lagen; vergl. weiterhin) und leicht variierten. Die theilweise Änderung der Königsnamen, die Versetzung des Vidhisara, welcher, wie sein Nachfolger Ajâtaçatru zeigt, mit dem Bimbisâro der Buddhisten identisch ist (wo denn auch dem Ajâtaçatru fast dieselbe Regierungsdauer, wie bei den Buddhisten gegeben wird), werden wir für Versuche erklären, zu verdecken, dass diese Listen den Buddhisten entlehnt sind. Nach den bis jetzt nachgewiesenen chronologischen und anderweitigen Betrügereien der Brahmanen, deren Zahl sich leicht noch mehren liesse, thun wir ihnen gewiss mit dieser Voraussetzung kein Unrecht.

Der für die Historie bedeutende Schluss dieser Unter- 754
suchung ist zunächst, dass es in Indien ursprünglich nur eine Nachricht über die Zeit der Geburt des Buddha gab, und dass wir diese den Buddhisten gemäss etwa 42 + 46 + 153, also 241 vor Candraguptas Thronbesteigung setzen dürfen. Wir wollen damit keinesweges behauptet haben, dass die buddhistischen Zahlangaben ganz exact seien, allein der Unterschied kann nur wenige Jahre bringen und beruht nicht auf Betrug, sondern auf Irrthum, wie er beim Aneinanderpassen verschiedener Aeren, zumal, wo Mythen noch hinzu treten, leicht eintritt. Der Anfang unsrer eignen Aera kann dafür ein Beispiel geben.

Mit Candragupta und noch mehr mit seinem Enkel Açoka verwebt sich die indische Geschichte mit der griechischen. Schwerlich irrte sich Ref., als er Candraguptas Thronbesteigung in Ersch und Gruber's Encyclop. Art. Indien 312 v. Chr. ansetzte. Höchstens könnte auch hier der Irrthum

nur gegen vier Jahre (bis 316) treffen, und wir erhalten somit für Buddhas Geburt als Datum etwa 553 vor Chr., für seinen Tod 473 vor Chr. und als ältestes Datum der indischen Geschichte Pradyota's oder Bhattiya's Thronbesteigung 555 oder 536 vor Chr. Dass mit diesem Datum auch anderes sehr gut zusammen passt, ist schon im Artikel Indien angedeutet.

Wenn es nun höchst auffallend ist, dass die Inder, welche, wie a. a. O. nachgewiesen, schon um 1000 vor Chr. ein höchst gebildetes Volk waren, doch keine historische Data hatten, die älter als etwa 555 v. Chr. hinauf reichten, so möge einem andern Orte die Erklärung dieser, keinesweges so sehr sonderbaren, Erscheinung aufbewahrt bleiben.|

755 Was wir hier im Grossen sehen, dass die ältesten Nachrichten über Indien, von Buddhisten herrührend, später von Brahmanen verfälscht und entstellt sind, theils um die Quelle unkenntlich zu machen, theils um ihrer Geschichte ein höheres Alter zu geben, das wiederholt sich bei vielen Einzelstaaten Indiens. Dass es bei Kaschmir ebenfalls statt finden werde, lässt sich schon aus den allgemeinen Umrissen der Geschichte dieses Landes schliessen. Denn Kaschmir wurde früh — die kaschmirschen Buddhisten berichten 100 Jahre nach Buddha (tibet. Quellen in As. Res. XX, 1, 92) — die ceylonesischen 236 nach Buddha — reformiert (obgleich verschiedene Jahre angegeben sind, so ist hier doch dieselbe Zeit gemeint, die von Açokas Missionen. Den Irrthum, der auf Seiten der kaschmirschen Buddhisten liegt, genauer zu explicieren, führt hier zu weit). Im 9. Jahrh. nach Chr. erhielten die Tibetaner von Kaschmir aus die buddhistischen Schriften. Allein schon früh hatte sich hier das Brahmathum geltend gemacht, welches in Indien insbesondere den entnervten Fürsten mehr zusagte. Mit dessen Aufkommen gingen die Manipulationen der buddhistischen Traditionen in Bezug auf Kaschmir im brahmanischen Sinne an. Der Verfasser der vorliegenden Chronik, ein übrigens höchst ehrlicher Schriftsteller, war, wie seine ganze Erzählung zeigt, dem Brahmathume zugethan und folgt als eigentlichen Quellen nur brahmanischen Darstellungen. Es geht dies unter andern aus I, 16 hervor, wo es heisst: „52 Könige erwähnen sie nicht, weil sie Feinde der Veden wären". Unter diesen 52 Fürsten waren nach zwei anderen Quellen, Açoka

(I, 18, 19, 20) und Nâgârjuna (18); beide sind Buddhisten und wir können daher vermuthen, dass die Brahmanen diese, auf | ähnliche Weise wie den König Daçarathas, der zum Buddhismus 756
übergetreten war (Encyclop. II, XVII, S. 76), vergessen machen wollten, wenigstens in den, sich in ihren Händen befindlichen, Königslisten.

Wie in den von Kalhaṇas brahmanischen Vorgängern zusammen geordneten buddhistischen und brahmanischen Berichten, so wie Landes-Sagen und -Traditionen und Daten verfahren sei, wird sich vielleicht ziemlich genau nachweisen lassen, so bald uns die tibetanisch-buddhistischen Quellen und die brahmanischen historischen Versuche im Originale zugänglich sind. Dann auch wird sich erst Kalhaṇas Verfahren bei Benutzung derselben genau würdigen lassen. Doch lässt sich manches auch schon jetzt andeuten, und einiges erlauben wir uns hier zu bemerken. Es wird den Beweis geben, dass er, bei dem besten Willen, sich nicht aus der grossen Verwirrung, die durch Ineinanderarbeiten jener erwähnten Bestandtheile sich gebildet hatte, heraus finden konnte.

Das erste Datum seiner Geschichte, welches für uns von Wichtigkeit — denn von seinem chronologischen Systeme muss man bis ins 7. Jahrh. nach Chr. ganz absehen — ist: „von der Zeit des Bharatidenkampfs bis auf Gonarda herrschten 52 Könige, deren Namen man nicht erwähnt“. Diese Nichterwähnung bezieht sich wahrscheinlich auf die officiellen Listen. In anderen Quellen wurden Namen erwähnt, und Vorgänger von Kalhaṇa erklärten, dass mehrere derselben zu diesen 52 nicht erwähnten gehörten. Diese Quellen benutzt Kalhaṇa und gibt uns auch für die Epoche dieser 52 Könige mehrere Namen, allein er weicht in der Zahl ab; nicht 52 hat er, wenigstens in der vor uns liegenden Ausgabe, sondern 19 mit Namen und 35 ohne | Namen, also 54. 757
Allein hier zwischen stehen 3 Turushka-Fürsten, von denen aus dem ganzen Zusammenhange erhellet, dass sie nicht zu diesen 52 gerechnet werden sollen. Dann bleiben aber an Zahl nur 51; 16 benannte und 35 unbenannte. Dieses Räthsel löst sich durch I, 16 (vergl. oben S. 702). Darnach folgten auf Gonarda den 1sten drei genannte; nicht wie in unserer Râjataraṃgiṇî, nur zwei. Dann kommen 52 und 3 Turushka-

Fürsten heraus. Wir sehen also hier eine Nachlässigkeit unsers Autors.

Unter diesen 52 Königen ist der erste bekannte, der uns entgegen tritt, Açoka. Aber welch eigenes Zusammentreffen gleich hier! Jenen, nur durch Kalhaṇas Nachlässigkeit ausgelassenen, König mitgerechnet, ist er gerade der 48ste in der Reihe, und wenn wir die brahmanische Königsliste der Herrscher von Magadha vergleichen (z. B. bei Jones), welche ebenfalls vom Bharatidenkampfe anhebt, so ist er gerade auch hier der 48ste, nämlich 20 im ersten Jahrtausend des K. Y., 5 Çunakas, 10 Çiçunâgas, 10 Nandas; Candragupta, Vârisâra, zusammen 47, dann Açoka. Ist das Zufall? oder waltet hier derselbe Geist, der in einem Jahrtausend gerade 28 von jeder der beiden mythischen Dynastien Indiens regieren liess? Ich glaube letzteres, und wir sehen hier alsdann die kaschmirsche Geschichte in eine sonderbare Harmonie mit der brahmanischen von Magadha gebracht. Wie kam man aber zu den Namen? 35 haben wir schon bemerkt, sind ganz unbekannt geblieben, diese gingen alle Açoka vorher. Die übrigen bekannten, welche ebenfalls vor ihm eine Stelle einnehmen, scheinen theils Verdoppelung und Verdreifachung späterer, wie Nr. 1. Gonarda I. und Nr. 3. Gonarda II. von dem Go-
758 narda III., mit welchem die dritte Pe-|riode angeht; eben so Nr. 2. Dâmodara I. von Dâmodara II., dem dritten nach Açoka, in dessen Namen Ref. den griechischen Demetrius noch jetzt, natürlich nur hypothetisch, zu erkennen glaubt. Nr. 4. ist, wie erwähnt, im Râjataraṃgiṇî nicht genannt. Dann folgen die 35 unbekannten Namens. Die acht genannten, welche alsdann dem Açoka vorher gehen, mögen den Landessagen angehören, welche die kaschmirschen Buddhisten, wie die ceylonesischen die von Ceylon, mit ihrer Geschichte verknüpft haben mögen. Denn da Kaschmir zu Alexander d. Gr. Zeit eigene Könige hatte, so konnten sich deren Namen leicht zur Zeit, wo der Buddhismus dort erstarkte, noch erhalten haben. Mit Açoka tritt die Kaschmir-Geschichte in synchronistische Beziehung mit der indischen. Auch ist sie hier ziemlich genau. Sie weiss, dass Açoka kein Sohn des vorher gehenden Königs war. Doch sucht sie ihn mit dieser Dynastie durch entferntere Verwandtschaft zu verbinden. Wir wissen aus anderen Daten, dass Kaschmir zu Açokas grossem Reiche wirklich gehörte.

Wahrscheinlich war er der erste der Maurya-Dynastie, der dessen unmittelbarer Herr war; unter seinen Vorgängern mochte es noch eigene, den Mauryas tributäre Herrscher gehabt haben. Sein Sohn Jalokas trat in den brahmanischen Berichten stark hervor, da er höchst wahrscheinlich wieder zum Brahmathume über ging (reg. von 227 bis 219 vor Chr.). Unter ihn fallen nach der Chronik schon Einfälle der Barbaren, womit ohne Zweifel die griechischen Herrscher von Bactrien gemeint sind. Dann folgt der schon besprochene Dâmodara II., von welchem Kalhaṇa nicht weiss, ob er zu Açokas Familie, oder zu einem anderen Geschlechte gehörte. Dann folgen bei ihm die drei Turushka-Fürsten, von welchen | schon bemerkt ist, dass sie nicht zu den 52 zählen. Warum 759
Kalhaṇa sie hierher setzt, zeigt ihr Nachfolger. Diesen nennt er Nâgârjuna, von dem er augenscheinlich nicht recht weiss, ob er ein König von Kaschmir, oder ein Buddhasattwa war (vergl. I, 173. 177). Aber drei Punkte zeigen deutlich, dass er ein Buddhasattwa war. Der eine der Turushka-Fürsten heisst nämlich Kanishka. Diesen setzen die tibetanisch-buddhistischen Quellen 400 nach Buddha und schreiben ihm die letzte Anordnung der buddhistischen Schriften zu (Kà-gyur p. 25 in As. Res. XX, 1). Ganz gleichzeitig mit ihm setzen dieselben Quellen den Nâgârjuna, der das erste buddhistisch-philosophische System gründete (vgl. Csoma de Körös A Grammar of the Tibetan Language. Calc. 1834. S. 182 und Anm. 7). Er ist, wie Vergleichung der Mythen zeigt, identisch mit dem Nâgasena der ceylonesisch-buddhistischen Quellen, aus denen zugleich hervor geht, dass Kanishka's eigentlicher Name Milinda und seine Residenz Çâkala, Sagala bei Ptolemäus, nicht weit von Lahore war (vgl. Ersch und Gruber a. a. O. S. 85, wo jedoch noch nicht alles so erwiesen ist, wie Ref. es jetzt zu fixieren weiss). Nach diesem Nâgârjuna ist sogar eine heilige Grotte in Buddha-Gayâ benannt. — Mit ihm verbindet Kalhaṇa ferner den Bericht, dass damals die Buddhisten durch ihn die Obmacht hatten. — Endlich finden wir zwischen ihm und den Turushka-Fürsten bei Kalhaṇa eine Epochen-Bezeichnung nach Buddhas Parinirvṛti (Tod). Aber ganz auffallender Weise weicht sie von allen sonstigen Bestimmungen ab. Er sagt, damals seien 150 Jahre seit Buddhas Tode vergangen gewesen, während die tibetanischen Quellen

760 Kanishka 400 nach Buddha setzen, also nach | unserer Rechnung etwa 73 vor Chr., die Mongolen nur 300, die ceylonesischen Buddhisten ihren Nâgasena dagegen 500. Über Kanishka verweise ich auf den Art. Indien und bemerke hier, dass es mir höchst wahrscheinlich ist, dass die letzte Angabe bis etwa auf wenige Jahre richtig ist. Dass bei Kalhaṇa hier eine Verwechslung eingetreten sei, ist so gut wie gewiss. Die tibetanischen Quellen werden uns wahrscheinlich genauen Aufschluss geben. Wo Kalhaṇa die Nachrichten über Kanishka und Nâgârjuna fand, war wahrscheinlich von der unter jenem statt gefundenen Anordnung der buddhistischen Schriften die Rede, bei der dieser wohl thätig war, und angegeben, dass sie 150 Jahre später statt fand, als eine frühere. Diese Angabe hätte Kalhaṇa für „nach Buddhas Tod" genommen. Wäre mit dieser frühern die unter Açoka gemeint und diese hier in Übereinstimmung mit den ceylonesischen Berichten 236 nach Buddha gesetzt, dann kämen die 150 hinzu gerechnet, fast 400 für Kanishka heraus. Doch bleiben hierbei einige Schwierigkeiten.

Über den letzten König dieser 52, Abhimanyu weiss ich nichts zu bemerken.

Diese 52 Könige haben nach der Kâlasaṃkhyâ (Zeitzählung) 1266 geherrscht, heisst es I, 54. Hier will ich zuerst wieder auf Kalhaṇas Nachlässigkeit aufmerksam machen, der ruhig die drei Turushkas unter die 52 Könige stellt, zu denen sie gar nicht gehören, aber die Anzahl der Regierungsjahre nicht mehrt. Wahrscheinlich fand er die Dauer der Turushka-Herrschaft nicht angegeben, ohne dies zu bemerken.|

761 Was aber nun die Zahl 1266 betrifft, so ist sie durch das Wort Kâlasaṃkhyâ vielleicht hinlänglich bezeichnet. Sie mag auf einem ähnlichen Räsonnement beruhen, wie Kalhaṇas Annahme, dass von dem K. Y. bis auf Gonarda I. 653 Jahre verflossen seien. Doch mag man genauern Aufschluss noch aus tibetanischen Berichten vielleicht erhoffen. Eine Combination habe ich in petto; allein es ist mir zufällig die sie begünstigende Stelle jetzt nicht zugänglich.

Ehe wir diese schon über die Maassen angewachsene Anzeige schliessen, wollen wir nur noch einen Punct betrachten, da er auf manches für die Beurtheilung des Kalhaṇa Wichtige ein Licht wirft. II, 5 heisst es: darauf wurde aus einem

andern Lande Pratâpâditya herbei gerufen, ein Verwandter des Vikramâditya und hier gesalbt. Dann im folgenden Slokas:|

çakârir vikramâditya iti saṃbhramam âçritaiḥ 762
anyair atrânyathâlekhi visaṃvâdi kadarthitam.

Dies übersetzt Hr Troyer: D'autres, induits en erreur, ont écrit que ce Vicramâditya fut le même qui combattit les Çakas; mais cette version est rejetée. Diese Übersetzung ist augenscheinlich falsch, allein die Stelle scheint auch in critischer Beziehung einer kleinen Nachhülfe zu bedürfen. *Visaṃvâdi*, welches wie der Sinn des Ganzen zeigt, seinen etymologischen Bestandtheilen nach hier übersetzt werden muss: dis-con-sensus, Nichtübereinstimmung ist nicht belegt, wohl aber *saṃvâda*. Auf jeden Fall, mag man nun jenes oder dieses aufnehmen, muss *saṃvâdiḥ*, oder *saṃvâdaḥ* geschrieben werden. Wörtlich übersetzt heisst es: Çacârum hostis Vicramaditjas (est) ita ab errantibus; ab aliis aliter hic scriptum est: dissensus malum (est). Wir sehen also, dass Kalhaṇas keineswegs hier sehr sicher ist, wenn er die Ansicht, dass der Sakerfeind Vikramâditya gemeint sei, für einen Irrthum erklärt; es geschieht dies nur dem von ihm adoptierten chronologischen Systeme zu Liebe, welches Pratâpâditya noch 111 Jahre vor Vikramâdityas Aera (seit 56 v. Chr.) ansetzt. Übrigens bemerkt er sonst auch widersprechende Nachrichten, z. B. I, 319 und selbst für sehr späte Zeit (um 942 n. Chr., also nur etwa 200 Jahre vor seiner eigenen Zeit) VI, 112.

Dass unserer Ansicht nach Kalhaṇas Geschichte erst in der 6. Periode, um 800 nach Chr., wo auch die Rechnung nach dem kaschmirschen Cyclus beginnt, sicherer wird, ist schon angedeutet. Allein auch die früheren Partien enthalten viel Historisches, z. B. insbesondere in Bezug auf die Geschichte des Buddhismus. Dieses muss aber von Kalhaṇas chronologischem Systeme abgelöst | und durch umsichtige und 763
kenntnisreiche Combination gleichsam heraus gefischt werden.

IV.

Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg. VIme Série. Sciences Politiques, Histoire, Philologie. Tome Septième; 1—3. Livraison; contenu: **M. Böhtlingk**: Ein erster Versuch über den Accent im Sanskrit (1ste Lief. S. 1—114); Derselbe: Die Declination im Sanskrit (2te Lief. S. 115—212); Derselbe: Die Uṇâdi-Affixe (3te Lief. S. 213—370). 4. St. Petersbourg; Imprimerie de l'Académie. 1843. 1844.

(Hallesche) Allgemeine Literatur-Zeitung, Mai 1845, No. 113—118, S. 897.

Der, durch seine Ausgabe des Pâṇini und andre litterarische Verdienste um tieferes Studium des Sanskrit, rühmlichst bekannte Hr Vf. der anzuzeigenden drei Abhandlungen erwirbt sich insbesondere durch die erste den Dank nicht nur aller eigentlichen Sanskritbeflissenen, sondern überhaupt aller Linguisten. Denn wie die Kenntniss des grammatischen Baus des Sanskrit so wesentlich zur tiefern Erfassung aller verwandten Sprachen und der Sprachgesetze im Allgemeinen beigetragen hat, so scheint auch die hier vom Hrn Vf. zuerst in umfassenderer Gestalt dargelegte Accent-Lehre des Sanskrits für die Erkenntniss des Wesens und der Geschichte des Accents, der sanskritverwandten Sprachen insbesondere, von der grössten Bedeutung werden zu wollen. Ihre Wichtigkeit für das Sanskrit in specie bedarf im Allgemeinen keiner Erörterung. Accent ist die Seele der Sprache; durch seine Kenntniss wird erst eine treuere phonetische Reproduction derselben möglich. Aber er waltet auch als ganz eigentlicher Gestalter des Sprachkörpers. Darum wird uns durch ihn erst eine tiefere Einsicht in den Sprachbau verschafft. Diese Behauptung wird sich erst dann in ihrem ganzen Rechte erweisen, wenn alle Theile der Sanskrit-Grammatik mit Rücksicht auf die Accentlehre bearbeitet sind; aber schon jetzt kann man erkennen, dass
898 eine überaus grosse, ja | fast die grösste Anzahl auffallenderer formativer Erscheinungen im Sanskrit dem Accent ihre Entstehung verdanken; so z. B. der bei weitem grösste Theil dessen, was die Inder Samprasâraṇa nennen (Contraction von *y, v, r, l* mit einem Vokal in *i, u, ṛ* und *ḷ*[1] z. B. von *tri tṛtîya*

[1] Ich bezeichne . . . . . den Acutus (udâtta) mit unserm Acut (´), den Svarita mit unserm Gravis (`). Tonlosigkeit bleibt unbezeichnet; anudâtta

(Affix *tïya*, Accent nach Pâṇ. III, 1, 3, bestätigt durch die Accentuation im Sâma-Veda II, 1, 19—5, 1 — I, 1, 7, 3 — II, 11, 13, vergl. *dvitïya* I, 1, 4, 2; *turïya* II, 5, 1 [1]; hier ist durch den hinter die Sylbe *tri* fallenden Accent die Abschwächung von *ri* in *r* herbeigeführt; aus demselben Grunde wird aus *vac uktá*, *uktávat;* aus *svap suptá*, *suptávat;* aus *yaj ishṭá* u. s. w.; *vap uptá*, *vah ûḍhá*, *çvi çûná*, *jyâ jînávat jejîyáte* (Intens.), *vyadh vevidhyáte*, *vaç uçmás* (dieses ist von Hrn B. unrichtig accentuirt), *vyac vevicyáte*, *vraçc vṛkṇá* u. s. w., *vac uvâca ûcátus* u. s. w., *vye vevîyáte*, *pyây pipyé* u. m.). Der Accent erklärt ferner den Ab- und Ausfall von wurzelhaftem *a*, z. B. *ásmi*, *ási*, *ásti;* dagegen (aus *asvás*) *svás* u. s. w.; *hánmi ghnánti* (aus *hanánti*), *jagâma jagmús*. Der Accent erklärt ferner die Schwächung von *â* zu *i*, z. B. *sthâ sthitá*, *sthirá* (Hr B. Ind. zur 3. Abh. und Sâma-V. I, 3, 1, 7 — 2, 4 — 4, 10 — II, 1, 14, griech. στατό), *dhâ dhitá* (Vd.), *hitá* (θετό); ebenso *pâ pitṛ́* (B. Ind. zu I, III, SV. oft) πατέρ; *çâs çishám* (Aor. VI ohne Augm.) [2]. Umgekehrt steht auch die Verstärkung vielfach schon nachweislich mit dem Accent in Verbindung; so hat, wie wir weiterhin sehen werden, in den Specialtemporibus des Verb. der gunirte Vokal (ausser bei vortretendem Augment) stets den Accent z. B. *bódhâmi*, *dvéshmi*, *tanómi*, *yunájmi* u. s. w., dagegen *dvishvás*, *yuñjvás* u. s. w.[3] Die 6te Conj. Cl. hat keinen Guṇa, weil sie den Accent stets auf dem Classenzeichen hat: *tudâmi*, *tudâvas* u. s. w.

Von höchster Bedeutung ist die Sanskrit-Accentlehre ferner 905
für die Sprachvergleichung; erst durch sie wird uns das gegenseitige Verhältniss vieler Formen klar, z. B. griech. ὄρ-νυ-μι zu sskr. *ṛ-ṇó-mi* (aufregen, Vedawort); im Griechischen ist *ṛ* gunirt, weil es den Accent hat; im Sanskrit aus demselben Grund *u*. Ferner war es kein Zweifel, dass griech. ἠός (ἠώς Nom.) dem sskr. *ushás* (fem. *ushâs* Nom.) entsprach; die genauere Vermittelung ist aber erst jetzt möglich. *Ushás* ist nämlich von der Wurzel *vas* mit der Bed., in welcher sie in *vas-tar*, *vivasvat*, *vâsa* Tag (ṚV. I. hymn. 34, 1) erscheint, ab-

werde ich, wo nothwendig, was selten der Fall sein wird, mit dem indischen Zeichen, (-) unter der Sylbe, bezeichnen.

[1] Über die von mir abgeschriebene Accentuation des Sâma-Veda s. weiterhin genauere Mittheilungen.

[2] [Auch im Lat.: *eminere*, *prominere* √*mâ*.]

[3] [Perf. λελοιπα.]

zuleiten[1] durch Suff. *as*, also eig. *vas-ás*, welches mit durch den Acc. herbeigeführtem Saṃprasâraṇa *ush-ás* ward; die griech. Form schliesst sich an die organischere Gestalt zunächst aeol. αὐος (für αυσος, vgl. lat. *Aurora* = ved. *ushâsâ* für org. *vasâsa*) u. s. w. Die Oxytonirung von *ushas* betreffend vergl. B. Ind. zu III; im SV. kommt das Wort sehr oft vor.

Endlich und ganz vorzüglich ist die indische Accentlehre vom Standpunkt der allgemeinen Sprachwissenschaft von der grössten Wichtigkeit. Auf einzelnes in dieser Beziehung schon jetzt eingehen zu wollen, würde vorzeitig sein. Beiläufig bemerke ich nur, dass niemand, der den Sanskrit-Accent mit dem Griechischen vergleicht, auf den Einfall gerathen wird, den letzteren, wie Herr Rapp (Versuch einer Physiologie der Sprache I, 178) für eine relativ sehr späte Erscheinung zu
906 halten. Trotz | Abweichungen im Allgemeinen (z. B. dass im Sanskrit die Quantität keinen Einfluss auf den Accent hat) und im Einzelnen, welche, so viel ich ahne, die Geschichte des Accentes ohne sonderliche Schwierigkeit wird erklären können, ist doch die Übereinstimmung im Ganzen so gross und schlagend, dass man nicht umhin kann, anzunehmen, dass die Accentuation der Sanskritsprachen schon vor deren Trennung im Wesentlichen fixirt gewesen ist; ich erwähne nur z. B. die Accentuation der Flexionssylbe einsylbiger Nomina, z. B. griech. ναῦ ναός, sskr. *naú nâvás*, synkopirter Nomina z. B. πατήρ πατρός, sskr. *pitâ pitrós* (Dual); Vorziehung des Accents auf die Stammsylbe (von der sie im Griechischen nur kraft der Quantität des ganzen Worts bisweilen zurückgehalten wird) in den Comparativen und Superlativen auf *îyas* (griech. ιον) *ishṭha* (ιστο), z. B. *svâdú* (ἡδύ), *svâdîyas* (ἥδιον), *svâdishṭha* (ἥδιστο). Interessanter noch ist die folgende anomale Übereinstimmung. Denn, wie ich schon sonst bemerkt, ist es mehr die Übereinstimmung im Anomalen als Normalen, welche die älteste Geschichte der Sprachen zu zeichnen möglich macht. Während Sskr. und Griech. übereinstimmend *páñcan* πέντε, *návan* ἐννέα, *dáçan* δέκα paroxytoniren, ist *saptan*, wie griech.

[1] Vgl. auch Westergaard Rdd. s. *ush*, wo jedoch zu bemerken, dass das vedische *ucch* nicht geradezu bei *ush* substituirt werden darf, da *ush* nach der 1. Kl. geht *óshâmi* u. s. w., *ucch* aber in allen mir bis jetzt vorgekommenen Fällen nach der 6. *ucchấmi* u. s. w.; vgl. übrigens auch West. s. *ucch*. Die Erklärung der Vedenscholien werde ich an einem andern Orte mittheilen.

ἑπτά in den Veden oxytonirt, vgl. *saptá* SV. I, 2, 1, 5—6, 7, 7 — II, 2, 17—3^{b}, 18—4^{b}, 2 und die Bahuvr. (nach Pâṇ. VI, 2, 1) *saptájâni* SV. II, 4^{b}, 2 *saptásvasṛ* II, 7, 9 *saptâsya* I, 5, 8, 7. Herr B. hat zwar auch *saptan* auf Autorität der indischen Grammatiker paroxytonirt (Ind. I, III und Abh. II Zahlwörter); allein die indischen Grammatiker weichen in Beziehung auf den Accent nicht selten von einander und von den Veden ab. Dass in diesem Fall die Veden (ṚV. accentuirt nämlich ebenso wie SV.) das Organische bewahrt haben, beweist die Übereinstimmung mit dem Griechischen. Dass es mit *ashṭan* oder *ashṭa*, welche Herr B. ebenfalls | paroxytonirt, dasselbe Be- 907
wandtniss habe, vermuthete ich nach dem im SV. vorkommenden Bahuvr. *ashṭâpadîm* (die Zahl kommt sonst nicht vor) und diese Vermuthung finde ich jetzt durch ṚV. aṣṭ. II adhy. 1 varg. 11 bestätigt, wo *ashṭáu* = griech. ὀκτώ erscheint. — Von manchen Gesetzen haben sich in den verwandten Sprachen, bei individueller Weiterentwicklung derselben, nur Trümmer bewahrt, eine Erscheinung, welche sich ja auch vielfach im Verhältniss der übrigen Glieder des Sprachorganismus nachweisen lässt. Im Sanskrit tritt z. B. im Vokativ der Accent stets auf die erste Sylbe; Nom. *pitâ* Vok. *pítar;* im Griech. hat sich dieses Gesetz nur in wenigen Wörtern erhalten, z. B. πάτερ, δᾶερ, ἄνερ, θύγατερ, τρίηρες, Σώκρατες, Ἄπολλον, Ἄμφιον, εἴνατερ, σῶτερ; sonst ist, wie grösstentheils die Form, so auch die Accentuation des Vokativs durch das Vorwalten des Nominativs absorbirt. Ebenso haben wir im Lateinischen *Vêrgili* und ähnliches. So auch erklärt sich die Erscheinung, dass im Griechischen der Infinitiv und das Partic. Aor. II. Act. und Med. den Accent auf dem Charakter des Tempus haben, so wie die hierher gehörigen scheinbaren Unregelmässigkeiten einiger Imperative daraus, dass der im Sanskrit entsprechende Aor. VI., wenn ohne Augment, den Accent auf dem Charakter-Buchstaben *a* = griechisch ο, ε hat; so z. B. sskr. *lipám*, griech. λιπεῖν, λιπών, λιπέσθαι, λιποῦ, λαβέ u. s. w. (man vgl. die, wie im Verlauf dieser Anzeige hervortreten wird, als Ptc. Aor. VI. anzusehenden sskr. Formen *dhṛshát, tirát;* ferner das als Imperativ Aor. V. anzusehende *pâhí* im Gegensatz zu Präs. *píba*).

Doch genug, um die vielseitige Wichtigkeit des von Hrn B. vollbrachten, überaus dankenswerthen, Werks ins Licht zu

setzen. Wir würden uns jetzt sogleich zu diesem selbst zu wenden haben. Allein bei Betrachtung und Beurtheilung desselben wird uns insbesondere die schon erwähnte, den Handschriften entlehnte, Accentuation des SV. dienen. Diese weicht bezüglich der Bezeichnung von der im ṚV. herrschenden, welche Hr B. leider nur an einigen Versen und daher sehr unvollständig nachgewiesen hat (1ste Abh. § 75), bedeutend ab. Es ist daher und auch aus andern Gründen, welche im Verlauf dieser Anzeige einem jeden von selbst einleuchten werden, sehr dienlich, diese Bezeichnungsweise, ehe wir umfassenderen Gebrauch von ihr machen, kurz zu erörtern.|

908 Bezüglich der Accentuation können im Sanskrit die Sylben auf viererlei Weise ausgesprochen werden; 1. mit Acut (udâtta); 2. mit gemildertem Acut (svarita). Dieser Accent hat eine entfernte Verwandtschaft mit dem Cirkumflex; doch ist er so wesentlich unterschieden, dass ich es nicht billigen kann, wenn ihn Hr B. geradezu Cirkumflex nennt. Der griech. Cirkumflex ist nämlich ein voller Acut, verbunden mit einem vollen Gravis; in dem Svarita dagegen ist nur $^1/_2$ mora Acut; alle übrigen morae der so bezeichneten Sylbe sind tonlos (Pâṇ. I, 2, 32). Nothwendig entsteht er nur dadurch, dass ein ursprünglich mit dem Acut versehener Reinlaut durch Mitaufnahme eines tonlosen gebrochen wird, z. B. *ía* wird *yà*; *óa* oder *éa* wird *ò è* Wie schwach dieser Accent ist, können wir uns am besten aus folgendem veranschaulichen. Nach § 70 der 1ten Abh. erhält jede tonlose Sylbe hinter einer mit Acut versehenen den Svarita (vgl. weiterhin die Abweichungen im SV.). Dieses haben wir auch im Deutschen, z. B. in „der Váter ist férn" fällt ein gewisser Nachton auf die Sylbe „ter", welcher wesentlich mit dem indischen Svarita in diesem gleichsam vikarirenden Gebrauch identisch ist. Sicherlich kann aber der eigentliche Svarita im Ton von diesem vikarirenden nicht wesentlich verschieden gewesen sein, sonst hätten die Inder beide nicht identificirt. Andre Gründe für Trennung des Svarita und Cirkumflexes werden im Fortgang dieser Anzeige hervortreten. Ich werde ihn desshalb gemilderten (gebrochenen) Acut nennen und beim Mangel der indischen Accentzeichen in unsern Typen für jetzt mit dem Gravis (`) bezeichnen, der ja auch im Griech. und Französ. als Zeichen des gemilderten Acut dient. 3. können die Sylben tonlos (anudâtta, ekaçruti) sein; 4. endlich

noch mehr als tonlos (anudâttatara). Letzteres ist im Zusammenhange der Rede mit derjenigen ursprünglich tonlosen Sylbe der Fall, welche einem Acut oder Svarita unmittelbar vorhergeht. Diese wird nämlich um so viel unter das allgemeine Stimmniveau geschwächt, als die Stimme an Kraft nöthig hat, um die folgende accentuirte Sylbe über das allgemeine Stimmniveau (ekaçruti) zu erheben. Nach § 71 (gestützt auf Pâṇ. I, 2, 40) könnte man meinen, dass auch im Einzelwort nur die der accentuirten Sylbe zunächst vorhergehende ursprünglich tonlose Sylbe anudâttatara werde; allein der vor mir liegende Kramapâṭha[1]-Codex des ṚV. bezeichnet alle der accentuirten Sylbe vorhergehenden tonlosen Sylben als anudâttatara, | was auch der Natur der Dinge angemessen ist, 909
z. B. *yuyujre;* doch will ich nicht unbemerkt lassen, dass er ebenso die ursprünglich tonlosen, oder im Context tonlos gewordenen Wörter bezeichnet, z. B. *samasmât, âhuḥ* (vgl. übrigens weiterhin über das Zeichen 3 im SV.).

Von diesen vier Pronunziationsarten werden im SV. drei bezeichnet, nämlich die 1., 2. und 4.; die 3. dagegen nicht. Als Zeichen dienen folgende 11. 1. Die Zahl 1 über der accentuirten Sylbe; 2. dieselbe ebenso aber mit Pluti (3) hinter dem Vokal; 3. die Zahl 2; 4. 2 mit dahinterstehendem ssk. u; 5. 2 mit dahinterstehendem sskr. ra (ich setze nur r); 6. 1 2 ra (ich setze 1 2 r); 7. die Zahl 2 mit Pluti (3) hinter dem Vokal; 8. bloss Pluta (3) hinter dem Vokal; 9. die Zahl 3; 10. die Zahl 3 mit dahinterstehendem sskr. ka (ich setze k); 11. Mangel eines besondern Zeichens, ohne dass die Sylbe tonlos ist. Gehen wir diese Zeichen einzeln durch!

I. Die Zahl 1 dient nur zur Bezeichnung des Acuts; aber auch hier nur in folgenden Fällen:

1. wenn auf den Acut zunächst ein wirklicher oder vikarirender Svarita und wenigstens eine ursprünglich tonlose Sylbe folgt, welche aber auch anudâttatara geworden sein darf; z. B. bei nachfolgendem wirklichem Svarita und tonlos gebliebener
SV. I, 2, 7, 7 *tṛmpâ vyaçnuhî,* wo *vya* wirklicher Svarita und *çnu* tonlos ist; bei folgendem wirklichem Svarita und Anudâttatara II, 2^3, 4^1 *iho shvindavâgahi,* wo *shvin* wirklicher Svar.,

[1] [[Undeutlich corrigiert, vermuthlich in Padapâṭha-]]

da aber anudâttatara ist, weil das nachfolgende *vâ* den Acut hat; ferner bei folgendem vikarirendem Svarita und einer tonlosen, oder anudâttatara, z. B. I, 2, 8, 8 *uta* ^{1}*çroshantu*, wo das in dieser Verbindung eigentlich tonlose *çro* den vikarirenden Svarita hat, *shan* aber tonlos bleibt — und ebendas. ^{1}*panthâḥ adho*, wo *a* anudâttatara ist, weil *dho* den Acut hat.

2. auf der vorletzten Sylbe eines Stichos, wenn die letzte wirklichen oder vikarirenden Svarita hat, z. B. I, 5, 8, 8 ^{1}*kṛpâ svaḥ*, wo *svaḥ* wirklichen und I, 5, 10, 4 *svardṛçam*, wo *çam* vikarirenden Svarita hat.

3. wenn mehrere Acute auf einander folgen, hinter deren letztem, wie bei 1. ein wirklicher oder vikarirender Svarita und eine tonlose oder Anudâttatara steht, oder wie bei 2. hinter mehreren Acuten zwar nur ein Svarita folgt, aber damit der
910 Stichos | schliesst. In diesen Fällen wird nur der 1ste Acut mit 1 bezeichnet, die übrigen erhalten gar keine Bezeichnung, z. B. II, 3^{b}, 13^{e} ^{1}*yuvaṃ hi sthaḥ svaḥpatî*, wo *hi* und *sthaḥ* ebenfalls Acute haben, *svaḥ* den wirklichen Svarita und *pa* tonlos ist; II, 3^{b}, 13^{a} ^{1}*divyaṃ pârthivaṃ vasu*, wo *pâ* ebenfalls den Acut hat, *thi* den vikarirenden Svarita und *vaṃ* den Anudâttatara, weil *va* wieder Acut hat; II, 5^{a}, 7$^{\gamma}$ ^{1}*jahî mṛdhaḥ*, wo *mṛ* den Acut hat, *dhaḥ* aber den vikarirenden Svarita hat und am Ende des Stichos steht.

II. 1 über dem Vokal und mit Pluti dahinter erscheint nur in ^{1}*o*3*ṃ* I, 6, 9, 8$^{\gamma}$ und II, 9, 3, 9, 3, wo beidemal nur ein Anudâttatara folgt. (In der Stevens. Ausgabe fehlt das Plutizeichen; es ist aber nach Hdschr. und Analogie der Zahl 2 mit Pluti (vergl. unter VII, VIII) zu restituiren)[1].

III. Die Zahl 2 über der Sylbe bezeichnet den Svarita, wirklichen und vikarirenden, und den Acut; und zwar:

1. den Svarita, wenn er unmittelbar auf einen mit 1 bezeichneten Acut folgt, also in den unter I, 1 und 2 angeführten Fällen, deren Beispiele also zu vervollständigen $^{1\ 2}$*tṛṃpâ vyaçnuhî*, $^{1\ 2}$*uta çroshantu*, $^{1\ 2}$*kṛpâ svaḥ*, $^{1\ 2}$*svardṛçaṃ*. (Einen andern zweifelhaften Fall bemerke ich zu § 63 weiterhin.)

[1] [Aber SV. I. 5. 1. 3. 5 1 auf Svarita!!]

2. Den Acut

a. wenn auf ihn unmittelbar ein Anudâttatara folgt, also auf der 2ten Sylbe hinter ihm ein Acut oder Svarita, mit ursprünglich-tonloser dazwischen, steht z. B. II, 3^{b}, 14^{3} *asi hi*, wo *si* eigentlich tonlos wegen des nachfolgenden Acuts auf *hi* anudâttatara wird; II, 3^{b}, 13^{a} *citramukthyaṃ*, wo *mu*, eigentlich tonlos wegen des folgenden Svarita auf *kthyaṃ* anudâttatara wird.

b. wenn der Acut zu Ende des Stichos steht, z. B. II, 3^{a}, 17^{7} *âpire* (so ist hier zu corrigiren).

c. wenn mehrere Acute am Ende eines Stichos auf einander folgen, so hat der erste derselben das Zeichen 2, die übrigen bleiben unbezeichnet, z. B. I, 5, 8, 2 *citâ goḥ*, II, 7^{a}, 4^{7} *upâka â*, I, 4, 3, 3 *dânavânhan* (so ist zu corrigiren), I, 4, 10, 1 *mahâṁ hi shaḥ*, II, 3^{b}, 7^{c} *nânyaṃ tvat.*

d. wenn ein wirklicher Svarita unmittelbar vor und hinter sich Acut hat, so erhält der vorhergehende Acut ebenfalls 2, z. B. [I, 2, 1, 4, 8] *viddhî tvâ 3 sya*, wo *tva* Svarita (und Pluti), *sya* Acut hat. 911

IV. 2u steht auf dem ersten mehrerer auf einander folgender Acute, hinter deren letztem unmittelbar ein Anudâttatara folgt (vgl. III, 2); die nach dem 1sten stehenden Acute erhalten gar keine Bezeichnung, z. B. bei zweien I, 1, 5, 7 *deva indro na*, wo *dro* anudâttatara ist, weil *na* den Acut hat; bei dreien I, 1, 5, 8 *girâ mamâ jâtâ*, wo *jâ* anudâtt., weil *tâ* den Acut hat; bei fünfen II, 9, 1, 7, 2 *satyam it tan na moghaṃ vasu*, wo auch *it tan* (*tat*) *na mo* Acute haben, *ghaṃ* aber wegen des Acuts auf *va* anudâttatara ist.

V. 2r über der Sylbe bezeichnet den wirklichen und vikarirenden Svarita und zwar:

a. den Svarita überhaupt, gleichgültig, ob wirklich oder vikarirend, wenn er hinter mehreren auf einander folgenden Acuten steht, also in dem I, 3 angegebenen Fall, dessen Bei-

spiele so zu vervollständigen: *yuvaṃ hi sthaḥ svaḥpatî; divyaṃ pârthivaṃ vasu; jahî mṛdhaḥ* [I, 2, 1, 4, 10].

b. den wirklichen Svarita, wenn er zum wenigsten eine ursprünglich tonlose vor und hinter sich hat. Die vor ihm wird nach dem schon erwähnten Gesetz anudâttatara, bei der hinter ihm ist es gleichgültig, ob sie tonlos bleibt oder anudâttatara wird, z. B. *devyetu* (I, 1, 6, 2), wo *tu* tonlos bleibt, I, 1, 5, 8 *tanvâ girâ*, wo *gi* wegen des Acuts auf *râ* anudâttatara wird.

VI. 12r bezeichnet nur den wirklichen Svarita, und zwar wenn er zu Anfang eines Stichos steht, und wenigstens eine ursprünglich tonlose Sylbe folgt, z. B. I, 3, 8, 9 *kveyatha* (ich bemerke hierbei, dass ich für diese auffallende Form weder in den Hdschr. des SV. noch des ṚV., wo die Stelle V, 7, 11, 2 erscheint, eine Variante bemerke; SV. I, 1, 3, 3 erscheint regelrecht *iyetha;* Westergaard, welcher sonst das 5te Buch des ṚV. sorgfältig in seine Radices verarbeitet hat, hat diese Form nicht angeführt); II, 4ᵇ, 2, 4 *svarvâjî*.

VII. 2 über der Sylbe und Pluti (3) hinter dem Vocal
912 steht bei einem wirklichen Svarita, | wenn er entweder zu Anfang eines Stichos, oder hinter einem Anudâttatara steht und unmittelbar darauf ein Acut folgt, mag dieser nun durch 1, oder 2, oder 2u bezeichnet sein z. B. zu Anfang *kvâ*3*sya vṛshabho* (I, 2, 5, 8; beiläufig bemerke ich, dass im SV. der Vokal, welcher Pluti hat, gedehnt zu schreiben ist, im ṚV. wird er kurz geschrieben), *pâhyṛ̂*3*ta dvitîyayâ* (I, 1, 4, 2), *dûtyâ*3*ṃ caran* (I, 1, 7, 2, wo Pluti in Stev. Ausg. fehlt), *hito*3*bhi yoniṃ* (II, 3ᵃ, 10ᵉ).

VIII. Bloss Pluti hinter dem Vokal steht bei einem Svarita, wenn er unmittelbar vor und hinter sich einen Acut hat (vgl. III, 2d). Ausser dem am angeführten Ort gegebnen Beispiel füge ich noch bei I, 6, 9, 6 *tvaṃ hyâ*3*ṅga*, wo *hya* Svarita, *ga* Acut hat, bei.

Zu VII und VIII bemerke ich, dass alle im SV. vorkommenden Pluti's nur diese und die unter II mitgetheilte Bedeutung haben. Wie im SV. ist es aber auch im ṚV. und wir müssen zu den von Hrn B. (in vorl. Abh. I, §. 75) angegebenen Accentzeichen noch Pluti fügen.

IX. Die Zahl 3 bezeichnet die 4. Pronunziationsweise (anudâttatara), jedoch nur:

a. wenn der Anudâttatara unmittelbar dem Acut vorhergeht, mag dieser nun durch 1, oder 2, oder 2u bezeichnet sein (vergl. I, III, 2, IV). Die an den angeführten OO. gegebenen Beispiele sind also auszufüllen: *tṛ*^{3}*mpâ* ^{1}*vyaçnuhî,* ^{3}*iho* ^{1} ^{2} ^{3}*shvinda*^{1} ^{2}*vâgahi,* ^{3} ^{2}*âpire.*

b. Wenn ein mit 2 und Pluti (3) bezeichneter Svarita folgt (vergl. VII); also in den am a. O. gegebenen Beispielen: ^{3} ^{2} ^{2}*pâhyṛ̂*3*ta;* ^{3} ^{2}*dûtyâ*3*ṃ* ^{1} ^{2}*caran.*

c. Wenn im Anfang eines Stichos mehrere ursprünglich tonlose einem Acut oder Svarita vorhergehen, so erhält nur der erste 3 als Accentzeichen; die folgenden bleiben unbezeichnet; z. B. bei folgendem Acut: I, 1, 7, 2 ^{3} ^{1}*anûdhâ,* I, 2, 2, 1 ^{3} ^{1} ^{2}*upastutâso,* I, 1, 2, 8 ^{3} ^{1} ^{2r}*aurvabhṛguvacchucim;* bei folgendem Svarita: I, 3, 7, 3 ^{3} ^{2} ^{1} ^{2}*varûthyo*3*varuṇe,* II, 4, 2, 9, 2 ^{3} ^{2}*devâvyâ*3*ṃ* ^{1} ^{2}*madaṃ.*|

X. 3k steht auf einem Anudâttatara, wenn er einem wirk- 913
lichen mit 2r bezeichneten Svarita unmittelbar vorhergeht (vergl. V, b); also ^{3k} ^{2r}*devyetu,* ^{3k} ^{2r} ^{3}*tanvâ girâ.*

XI. unbezeichnet bleiben demnach, abgesehn von den tonlosen:

1. Acute, welche auf einen Acut folgen, mag dieser mit 1 (I, 3), oder mit 2 (III, 2, c) oder mit 2u (IV) bezeichnet sein.

2. ursprünglich tonlose, welche zwischen einem mit 3 bezeichneten Anudâttatara und Acut oder Svarita stehn (IX, c).

Mag diese Accentuation auch mit einer gewissen Modulation der Stimme in Verbindung gestanden haben, — denn schwerlich konnte sich ohne eine solche Beihülfe der alte Vedenaccent richtig überliefern (man vergl. die Art, wie der

jüdische Accent sich bis zu der schriftlichen Fixirung der Masora bewahrt hat, welche sich aus der noch jetzt bei den Juden bestehenden Weise, die Bibel vorzutragen, erklärt) — so beruht sie doch ähnlich, wie die verglichene der Masora, auf dem ursprünglichen Wortaccent, gegen welchen sie nie zu fehlen scheint. Ich bemerke diess ausdrücklich, weil bei mehreren andern Vortragsarten von Stellen des Sâmaveda, welche durch verwandte Zeichen bezeichnet werden, der eigentliche Wortaccent in etwas der Modulation aufgeopfert zu sein scheint. Ich werde diese, von denen ich mir mehrere Beispiele abgeschrieben habe, vielleicht an einem andern Orte mittheilen.

Eh' ich diese Accentuation verlasse, die zu vielen Bemer-
914 kungen Veranlassung geben könnte, | welche ich aber, um den Raum einer Anzeige nicht zu sehr zu überschreiten, unterdrücken muss, erlaube ich mir noch wenige Worte. Man sieht, dass der Acut nur dann durch 1 bezeichnet werden kann, wenn entweder wirklicher, oder vikarirender Svarita und eine ursprünglich tonlose Sylbe oder das Ende eines Absatzes folgt. Bloss bei $o\overset{1}{3}\dot{m}$ (II) stand 1 bei unmittelbar folgendem Anudâttatara. Hier ersetzt aber augenscheinlich die Dehnung durch Pluti den Mangel des Svarita, grade wie sie bei VII und VIII den Mangel einer tonlosen zwischen Svarita und Acut ersetzt. Diese Restriction entfernt sich wesentlich von der im RV. herrschenden Accentuation. Hier ist, wie die vorliegende Abh. I, §. 75 zeigt und ich aus eigner Erfahrung bestätigen kann, der Acut gar nicht bezeichnet, also auch kein Unterschied zwischen den Fällen gemacht, wo er nach der eben entwickelten Accentuation mit 1, 2, 2u zu bezeichnen wäre, z. B. der erste Vers des RV. ist bei Hrn B. §. 76 so accentuirt:

agnim île purohìtam yajñasyà devam ṛtvijàm hotâram ratnadhâtàmam.

Im SV. würde er so zu accentuiren sein:

agnim île purohitam yajñasya devam ṛtvijam hotâram ratnadhâtamam.

Der Grund dieser Abweichung scheint mir in dem von Hrn B. (I, §. 70) bemerkten Streit der Grammatiker zu liegen. Einige derselben behaupteten nämlich, dass, wenn hinter einem

Acut nur eine ursprünglich tonlose stehe und dann sogleich wieder ein Acut oder Svarita folge, die ursprünglich tonlose, welche (nach B. §. 70) den Svarita erhalten müsste, diesen nicht haben könne. Sie schreiben also z. B. nicht *gārgyàs tátrà*, sondern, wie Hr B. setzt, *gārgyas tátrà* oder, wie ich vielmehr glaube, mit Beobachtung der schon bei Pâṇ. | I, 2, 40 915 gegebnen Regel *gārgyas tátrà* [1]. Dieser Annahme (nach meiner Erklärung) folgt die Accentuation des ṚV. und SV. insofern, als sie die zwischen stehende tonlose als anudâttatara bezeichnen (vergl. oben *devaṃ ṛtvijaṃ*). Allein die Accentuation des SV. geht noch einen Schritt weiter; sie beruht auf der Ansicht, dass durch diese Stellung auch die Stärke des vorangehenden Acuts beeinträchtigt werde und lässt ihn nicht mehr, wie ṚV. als vollen Acut gelten, sondern bezeichnet ihn als Svarita d. i. nach obigem, welches hierdurch noch grössere Bestätigung erhält, als gebrochenen, gemilderten Acut.

Ich will hier nicht über die grössere Berechtigung der einen oder der andern Bezeichnungsweise (als Acut oder Svarita) sprechen; doch bemerke ich, dass die Vergleichung des Deutschen dem System des SV. den Vorzug einzuräumen scheint. Sprechen wir z. B. „Vater wie ists?“ so hat *Va* einen entschieden viel stärkeren Accent, als dieselbe Sylbe in „Vater ging“. Ja ich glaube zu fühlen, dass in letzterer Verbindung der Ton von *Va* nicht stärker ist, als in ersterer der Ton von *ter*. Das von den meisten Grammatikern beliebte Verfahren der ursprünglich tonlosen den Svarita zu geben, ist übrigens sicher falsch. Denn zunächst, wie jeder durch Vergleichung mit dem Deutschen fühlen kann, macht sie der folgende Acut oder Svarita entschieden zu anudâttatara und ferner würden bei nachfolgendem wirklichem Svarita zwei verschiedenartige Svaritas auf einander folgen z. B. *gārgyàḥ kvà*.

---

[1] Bei Hrn B.'s Annahme würde, wo die Acute gar nicht bezeichnet wurden, folgende ganz irreleitende Bezeichnung entstanden sein; z. B. *asti gârgyas tatrà*, wo Acut und tonloser unbezeichnet bleiben, bei meiner dagegen ist alles ganz kennbar: *asti gârgyas tatrà*. Man müsste also, um Hrn B.'s Annahme zu schützen, noch eine 3te uns bis jetzt unbekannte, Accentbezeichnung vermuthen.

Aus den Beschränkungen, unter denen das Zeichen 1 erscheint, schliesse ich, dass in diesem System der Acut für so gewichtvoll galt, dass er nur dann eintreten konnte, wenn seiner Arsis eine Thesis gegenübertrat, welche wenigstens aus
916 2 Momenten bestand, in deren erstem sein mit dem | Svarita identischer Nachklang laut wurde, während er im 2ten (entweder einer tonlosen oder Anudâttatara-Sylbe oder Pause) aushallte. Bei *oṃ* wurde der Mangel des einen Moments durch die Pluti-Dehnung ersetzt. Hierbei macht es aber keinen Unterschied, ob die thetischen Momente hinter einem, oder hinter einer Reihe aufeinanderfolgender Acute eintraten.

Eben so schliesse ich aus den Beschränkungen, unter denen 2, 2u, 2r, 2 mit nachfolgender Pluti eintritt, dass der so bezeichnete Accent stets wenigstens eines ursprünglich tonlosen Moments zur Bildung seiner Thesis bedurfte; auch hier wird der Mangel eines solchen (bei 2 mit Pluti) durch die Pluti-Dehnung ersetzt.

Nun noch ein Wort bezüglich der unter XI erwähnten Fälle. Wie sind diese unbezeichneten zu sprechen? Ich vermuthe, dass hier das Princip zu Grunde liegt, dass unbezeichnete (ausser hinter Svarita nach Pâṇ. I, 2, 39) so zu sprechen sind, wie die zuletzt bezeichnete Sylbe. Für diese Vermuthung spricht folgendes. Bei mehreren Anudâtta's zu Anfang eines Stichos war nur der erste als Anudâttatara bezeichnet (IX, c.). Im Kramapâṭha[1] fanden wir alle einem Accent in einem Worte vorhergehenden tonlosen Sylben auf gleiche Weise bezeichnet; was doch wohl nur gedeutet werden kann, dass sie auf gleiche Weise zu pronunziiren sind; eine derselben musste aber auf jeden Fall anudâttatara sein; da diese nicht besonders hervorgehoben ist, so müssen wir schliessen, dass sie alle als anudâttatara's zu sprechen sind[2]. Diesen Schluss wird jeder auch durch Vergleichung der Muttersprache bestätigt sehn. Vergleichen wir z. B. „gewiss“ „gegenwärtig“ „übergewaltig“, so fühlt

[1] [[Corr. in Padap.]]

[2] Leider kann ich jetzt nicht verificiren, wie in ṚV.-Saṃhitâ in diesen Fällen accentuirt ist; ich bitte Herrn, welche im Besitz einer Handschrift sind, z. B. ṚV. VI, 7, 6, 5—9, 4—14, 3; VII, 5, 7, 2, VIII, 6, 18, 1 nachzusehn und die Accentuation davon entweder öffentlich, oder mir privatim gefälligst mitzutheilen.

jeder, dass die zwei und drei tonlosen wesentlich keinen andern Accent haben, als die eine im ersten Beispiel; höchstens könnte man sagen, dass die erste der zwei und drei tonlosen eine kleine Arsis hat, aber diese finden wir gerade im System des SV. als anudâttatara bezeichnet, woraus folgt, dass | dieser 917
Unterschied den Erfindern dieses Systems unbeträchtlich zu sein schien. Gilt nun das erwähnte Princip in diesem Fall, so ist es schon an und für sich auch in den andern unter XI. erwähnten Fällen anzunehmen; doch erlaube ich mir auch hier wenigstens noch einige bestätigende Punkte hervorzuheben. 1) Unter VIII. erhielt der Acut das Zeichen 2, der folgende Svarita dagegen eigentlich gar keins; denn die Pluti ist eigentlich, wie aus dem bisherigen hervorgeht, kein Accentzeichen, sondern nur Zeichen der zum Ersatz der mangelnden Thesis eintretenden Dehnung. Dennoch ist die unbezeichnete Sylbe sicher als svarita zu sprechen. Das eigentliche Zeichen für Svarita ist aber 2; dieses steht auf dem vorhergehenden ursprünglichen Acut; es muss also angenommen werden, dass die Aussprache des unbezeichneten Svarita durch das vorhergehende Zeichen bestimmt sei. 2) Nach I, 3 erhält nur der erste mehrerer auf einander folgender Acute das Zeichen 1, nach III, 2, c. das Zeichen 2. In jenem Fall können, der ganzen bisherigen Entwickelung gemäss, die folgenden unbezeichneten nicht mit dem Ton, welcher 2, in diesem nicht mit dem, welcher 1 bezeichnet wird, ausgesprochen werden. Was bleibt übrig, als dass sie in beiden Fällen durch die zunächst vorhergehende Bezeichnung bestimmt sind? 3) mag endlich die Vergleichung der Muttersprache, wenn gleich sie im Verhältniss zu einer uns so fern liegenden keinen Beweis abgibt, meine Vermuthung bestätigen helfen. In „frei leb' ich und sterb' ich" hat augenscheinlich „frei" und „leb" denselben Ton; eben so in „frei bin ich nicht" „frei" und „bin." Beiläufig bemerke ich, dass diess Princip auch im ṚV. gilt. Hier erhalten hintereinander folgende Acute keine Bezeichnung.

Schliesslich mache ich noch darauf aufmerksam, dass unter nr. VI. das Zeichen des vollen Acuts 1 nicht ohne Grund zum Zeichen des unbedingten Svarita getreten ist. Durch den frischen Ansatz der Stimme in der Arsis selbst erhält diese eine

Verstärkung, wodurch sich der Svarita von seinem schwächeren Ton fast bis zum Acut erhebt.

Man sieht, wie unzweideutig dieses Accentuationssystem im Ganzen ist; nur bei Unterscheidung des wirklichen oder vikarirenden Svarita kann man an und für sich dabei in Zweifel gerathen. Diese lassen sich aber durch andre Hülfsmittel heben.|

918 Wenden wir uns jetzt zu dem anzuzeigenden Werke! Dieses ist wesentlich auf die Lehren der Grammatiker gebaut; nur vom 1sten Hymnus des ṚV. und 10 Versen des YV. lag dem Hrn Vf. die Accentuation der Handschrift vor. Es ist daher weniger zu verwundern, dass der Hr Vf. manche Bestimmungen gibt, in denen ihm Ref. nicht beistimmen kann, als es Staunen erregt, wie im Ganzen seine aus den Grammatikern gebildete Theorie mit den Erscheinungen in den Handschriften übereinstimmt. Dabei bemerke ich jedoch, dass abgesehn von dem im folgenden berichtigten, unsäglich viel aus den Veden zu ergänzen bleibt, worüber Hr B. und die dem Ref. zugänglichen grammatischen Schriften keine Auskunft geben.

Die Abhandlung beginnt A. „Allgemeine Gesetze des Accents im Sskrit". Über die Bezeichnung des Svarita als Cirkumflex habe ich schon gelegentlich gesprochen. Ich führe die Bemerkungen gegen das Unpassende dieser Bezeichnung nicht weiter aus. Denn die Benennung wäre eigentlich etwas gleichgültiges. Doch hat sie, wie wir zu §. 65 sehn werden, den Hrn Vf. selbst, indem er sich zu sehr von der Annahme der Identität des Svarita und griechischen Cirkumflex beherrschen liess, zu einer falschen Vermuthung geführt. — §. 6, c. ist die von Pâṇ. nur für den Acut gegebene Regel mit Recht auch auf den Svarita bezogen; SV. bietet mehrere Beispiele dafür, so I, 5, 2, 6 *sajâtyèna*, I, 1, 8, 7 *manushyèbhiḥ*.

Die Abtheilung B. (§. 7—26) behandelt den Accent in der Declination. Zu §. 9 bemerke ich, dass ich richtig im SV. *mahâyantaḥ* (I, 5, 6, 3; II, 6, 1, 6, 2) finde; dagegen wider die Regel II, 9, 1, 12, 2 und so auch in der entsprechenden Stelle ṚV. V, 3, 20, 3 *mahayaté*. Vielleicht findet diese Erscheinung ihre Analogie in der §. 10 mitgetheilten Vedeigenthümlichkeit, für welche ich übrigens im SV. keinen Beleg gefunden habe. Zwei der im Pâṇ. zu dieser Regel mitgetheilten Stellen sind aus SV.

II, 9, 3, 3, 2; auch *nadĭnâṃ* erscheint SV. I, 2, 5, 9. Ein Denominativ *mahay*, für welches *mahayaté* regelrecht wäre, ist mir bisher nicht vorgekommen.

Die Regel §. 10 ist übrigens so dargestellt, dass es bei jedem einzelnen darunter fallenden Wort gleichgültig zu sein scheint, ob man die Endung *nâṃ*, oder den thematischen Schlussvokal accentuirt: *agnînāṃ* oder *agnĭnâṃ*. Ich glaube aber, dass sich die Wahl nur auf die Endung an und | für 919
sich, nicht aber zugleich auf das Wort bezieht, in welchem sie erscheint; in diesem wird nur die eine, oder die andre Weise gültig sein. Im SV. finde ich bei demselben Worte wenigstens nur die eine, oder die andre Accentuation z. B. stets *kavînāṃ;* dagegen stets *adhvarāṇâṃ* u. s. w. Die Endung accentuiren, beiläufig bemerkt, *kṛshṭí*, *girí*, *carshaṇí*, *dhenú* (vergl. θηλύ), *paṇí*, *purú* (vgl. πολύ), *bahú*, *matí*, auch *sumatí*, *rayí*.

Gegen die Regel §. 11 verstösst *rathyòs* (1, 2, 6, 10), wenn es, wie bei Stev. (Scholien fehlen mir zu dieser Stelle), zu *rathĭ* gezogen wird; ich ziehe es zu *rátha* und nehme es wie *cakryòs* (II, 4, 1, 14, 2 = ṚV. I hymn. 30, 14) für *ráthayos*. Bei abweichenden Vedenformen fällt der Accent häufig auf die abweichende Flexionssylbe. Beiläufig will ich hier die zwar nicht von Seiten des Accents, wohl aber von Seiten der übrigen Formation noch auffallendere Form *cakríyau* (I, 4, 5, 8) bemerken, wo *cakrá* zugleich als msc. behandelt ist. Diese Unregelmässigkeit scheint die Diaskeuasten der jetzigen ṚV.-Recension bestimmt zu haben, statt dessen *cakríyâ* zu substituiren (ṚV. VIII, 4, 14, 4), welches der Sch. mit *cakrāṇi* gleich setzt. Diese Variante ist eine der vielen, welche zu zeigen scheinen, dass der Text des SV. eine ältere Form hat, als die im ṚV. vorliegende ist, wodurch der SV. noch einen besonderen oritischen Werth erhält.

Zu §. 14: Zu den auch im Acc. plur. den Accent auf die Endung werfenden fügt SV. noch *maháḥ* II, 6^b, 11^c = ṚV. VII, 3, 26, 4, und SV. II, 7, 14^r = ṚV. IV, 5, 21, 2; beidesmal von den Schol. durch *mahataḥ* erklärt. Stev. paraphrasirt, fasst aber wesentlich eben so.

Zu den Ausnahmen zu §. 13 (S. 8) bemerke ich noch *vyúsh* Licht vgl. *vyúshi* II, 1^b, 14 (so ist statt *vyûshi* zu schreiben) = ṚV. V, 6, 1, 2, von dem Sch. durch *vivâsane*, *prakāçane* erklärt.

Bezüglich dessen, dass Hr B. S. 8. und im Ind. *prâñc* mit Acut und Svarita schreibt, bemerke ich, dass im Sâmaveda alle auf *añc* mit vorhergehendem auf *a* schliessendem Thema
920 zusammen-|gesetzt, stets Acut haben. Überhaupt ist die Zusammenziehung von Acut und Gravis auf verschmolzenen Vokalen, ohne Liquidirung des ersten, zu einem Svarita in der Composition gewiss eben so selten, als im Sandhi, wahrscheinlich nie, anzunehmen. Im Sandhi kommt sie, wie wir zu §. 61 bemerken werden, im SV. nur zweimal vor, in der Composition nie. Beiläufig bemerke ich, dass, wie Pâṇ. VI, 2, 52 und 53 die Vârt. zu VI, 3, 95 bemerkten Ausnahmen entgangen sind, so hier *víshvañc* (vgl. SV. I, 4, 5, 8—6, 7, 1) ausgelassen ist.

Zu §. 14, [b] merke ich den Veddativ *náre* (SV. II, 5[b], 18[c] = ṚV. VII, 4, 24, 4) mit Acut auf der ersten, wie ich annehme, nach §. 6, [b] (vorliegende Abhandl.). Denn den Vokal *ṛ* kann ich aus vielen Gründen, deren Auseinandersetzung hier zu weit führen würde, für nichts weniger als eine Synkopirung von ursprünglichem *ar* halten, wie Hr B. stets ohne Beweis annimmt, *nṛbhis* erscheint im SV. stets paroxytonirt; die übrigen FF., welche oxytonirt und paroxytonirt werden dürfen, kommen im SV. nicht vor.

Zu §. 14, [b] und [c] füge ich aus SV. noch *vámsu* II, 8, 3, 18[c] = ṚV. VII, 1, 14, 3 (= *udakeshu* Sch.), *víbhiḥ* (SV. II, 8, 3, 7[c] = ṚV. I hymn. 46, 3), *snúbhiḥ* (vom Thema *sánu* vgl. Vârt. Pâṇ. VI, 1, 63) im SV. I, 6, 3, 5. *Dyúbhiḥ* wird SV. II, 6, 1, 11[c] paroxytonirt, nicht svaritirt; auch bezweifle ich, dass Pâṇ. VIII, 2, 4 den Übergang von *dív* in *dyù* gebietet (vgl. zu §. 41).

Zu den besondern Veden-Formen (§. 16) füge ich noch den organischeren Instrumental *mahitvanâ* (von *mahitva*) I, 4, 10, 6 = ṚV. VI, 2, 17, 3 und SV. II, 3[b], 19[c] = ṚV. VII, 4, 28, 4.

Zu §. 18 vgl. man bezüglich der Accentuation von *saptan* und *ashṭan* das oben bemerkte.

Zu §. 21 und 22 füge ich folgende Vedff. mit ihrer Accentuation *asmé, tvé* (I, 1, 4, 4 u. oft), *túbhya* II, 2, 1, 1 = ṚV. VI, 6, 15, 3 und SV. II, 7, 3, 19[β], *yuvós* (für *yuváyos*) SV. II, 7, 3, 2[β] = ṚV. III, 1, 12, 3. *Tvâ* erscheint I, 2, 4, 4 gegen die Regel (§. 54 vorl. Abhandl.); was aber schwerlich richtig.|

921 §. 23 und ebenso in der 2. Abhandlung §. 83 ist der Instrumental fem. von *idám* irrig *anayâ* accentuirt; *anáyâ* hat

SV. II, 2^a, 10^c; eben so ist die von Hrn B. am angeführten Ort gegebne Acc. *anayós* in *anáyos* zu verwandeln. Die andern im SV. erscheinenden FF. stimmen im Accent mit der auf Autorität des Sch. zu YV. vom Hrn Vf. angenommenen Bezeichnung; ich füge dazu die besondren Vedenformen *enā̆* und *ayā̆* (beide überaus häufig):

§. 24. Die Accentuation von *adas*, welche auch in der 2. Abhandl. noch nicht beigefügt ist, ist von Hrn B. übereinstimmend mit SV. vermuthet. Im SV. erscheinen folgende FF. *aṣáu, amúṃ, amúshya, amī̆, amīshâṃ, adás.*

Zu §. 25. Im SV. erscheint *enā́ṃ* zu Anfang des Hemistichs und accentuirt I, 2, 10, 3 = ṚV. V, 8, 12, 4 und *enā̆* (Neutr. pl.) I, 6, 5, 9 = ṚV. VII, 4, 21, 2. Zu *kiṃ* bemerke ich noch *káyasya* (für *kásya*) SV. II, 6^b, 14^7 = ṚV. I hymn. 27, 8.

Die Abtheilung C. behandelt in §. 27—28 die Accentuation des Comparativs und Superlativs.

Die Abtheilung D den wichtigsten Theil, nämlich den Accent des Zeitworts.

Hierbei hängt das wesentlichste von der Erklärung des Wortes *upadeça* bei Pâṇ. VI, 1, 186 ab: *tâsy-anudâtten-ñid-ndupadeçâl la-sârvadhâtukaṃ anudâttaṃ* u. s. w. Hr B. nimmt *upadeça* als Bezeichnung der technischen Form, welche die Wurzel im Dhâtupâṭha hat und theilt dem-|nach die Verba 922
bezüglich der Accentuation der Specialtempora im Act. Pass. und Medium, des Fut. II und Aor. I in 2 Classen. „Zur ersten“ heisst es bei ihm „gehören diejenigen Wurzeln, welche nur im Atmanepadam flectirt werden (*i* mit *adhi* 'lesen', *hnu, khid* und *indh* ausgenommen), so wie diejenigen consonantisch ausgehenden, welche im Dhâtup. mit *a* am Ende geschrieben werden (*khid* und *vid* ausgenommen). Der zweiten minder zahlreichen fallen alle nicht zur ersten gezählten Wurzeln anheim. Bei den Wurzeln der ersten Classe sind alle Personalendungen in den oben genannten Temporibus und Modis tonlos, bei denen der 2ten dagegen nur die leichten“ (§. 32).

Hier entsteht nun zunächst die Hrn B. nicht entgangene Misslichkeit (vgl. S. 106 Anm. 59), dass im Dhâtup. bei Westerg. die consonantisch ausgehenden Wurzeln nie einen Virâma haben, ja vielmehr zum bei weitem grössten Theil ein

schliessend *a* erhalten [1]. Diese letzteren würden also allesammt zur 1sten Classe gehören. Dagegen spricht aber nun:

1) Dass eine genauere Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Pâṇ. VI, 1, 186 und 188 und 189 jeden überzeugen wird, dass die in letzteren zwei §§. berücksichtigten Wzzn. alle zur 2ten Accentuations-Classe gehören sollen. Diess sind aber die Wurzeln, welche im Dhâtup. mit *svap* beginnen bis zu dem Worte *vṛt* (Schol. zu 188 *â vṛtkaraṇât*); und dieses steht am Ende der 3ten Conjugations-Classe. Unter diesen sind aber mehrere, welche auf *a* schliessen und also nach Hrn B. zur 1sten Accent.-Classe gehören würden. Auch hat sie Hr B. wirklich zur 1sten gezogen, wodurch er bewogen wurde, der Ausnahme 3 zu §. 32 eine ganz umgekehrte Fassung zu geben und ganz mit Unrecht den Schol. zu Pâṇ. (189) wegen *jak-*
923 *shitâḥ* zu tadeln (S. 107 Anm. 64); die Wz. *jaksh* gehört | trotz des *a* im Dhâtup. zur 2ten Acc.-Cl. und die getadelte Form ist nicht, wie Hr B. annimmt, Proparoxytonon.

2) Die Wz. *vaç* (Dhâtup. 24, 71 *vaça*) erweist sich trotz des *a* als zur 2ten Cl. gehörig durch *uçmási* (SV. II, 4, 1, 7, 3), *uçántaṃ* (I, 6, 5, 12), *uçatîs* (I, 4, 9, 6) u. aa.

3) Alle Wurzeln, welche im Dhâtup. nicht auf *a* schliessen und nicht bloss Âtmanep. sind, würden nach Hrn B.'s Auffassung zur zweiten Accentuationsclasse gehören. Dagegen spricht nun folgende lange Reihe aus dem SV., welche, wie die anzuführenden Beispiele zeigen, obgleich jene Bedingungen fehlen, doch zur 1sten Cl. gehören: *inv* (Dhtp. *ivi*) *ínvan* (Ptc. I, 6, 5, 8) — *ṛsh* (*ṛshî*) *árshan* (Ptc. I, 6, 1, 3) — *krad* (*kradi*) *krándan* (Ptc. II, 1[b], 17) — *krîḍ* (*krîḍṛ*) *krîḍan* (I, 6, 9, 7) — *jinv* (*jivi*) *jínvan* (II, 3[b], 17) — *drç* (*drçir*) *páçyan* (II, 3[a], 19), *páçyamânâsas* (II, 7[a], 3) — *dhâv* (*dhâvu*) *dhâvatâm* (I, 4, 9, 2) — *pat* (*patl*) *pátantaṃ* (II, 9, 2, 13, 1) — *pinv* (*pivi*) *pínvasva* (II, 9, 2, 8), *pínvamânas* (II, 2, 1, 11) — *proth* (*prothṛ*) *próthat* (Ptc. II, 5, 1, 9, 2) — *budh* (*budhir*, Hrn B. Paradigma der 1sten Conj.-Cl. nach der 2ten Acc.-Cl) *bódhâmasi* (I, 4, 3, 1), *bódha*

[1] Weiter bemerkt Hr B. ebends., dass *svap*, welches bei West. Dhâtup. II, 60 *ñishvapa* geschrieben wird, und desswegen von Hr B. zur ersten Cl. gerechnet ist, in der Siddh. K. und bei Pâṇ: *ñishvap* geschrieben werde. „Sollte sich die letztere Schreibart als gegründet erweisen", fährt er dann fort, „so würde in meiner Abhandlung manches zu ändern sein, besonders in den Paradigmen".

(I, 4, 3, 1) — *bhrâj* (*bhrâjṛ*) *bhrâjan* (II, 3^b, 22), *bhrâjantas* (II, 7^a, 16), *bhrâjamânâs* (I, 4, 7, 5) — *mad* (*madî*) *mádanti* (I, 5, 3, 1), *mádantâ* (Ptc. Du. I, 4, 5, 7) — *mand* (*madî*) (welches auch Parasmaipad. hat, vgl. *mándatu* I, 5, 1, 8. vgl. I, 3, 1, 1 — II, 1^b, 7) *mándase* (II, 7, 3, 7, 1), *mándamânas* (II, 2, 4) — *yâc* (*yácṛ*) *yâcan* (Ptc. 1, 4, 2, 5) — *raṁh* (*rahi*) *ráṁhamâṇas* (II, 6, 1, 7) — *râj* (*râjṛ*) *samrâjantaṃ* (I, 1, 2, 7) — *rebh* (*rebhṛ*) *rébhan* (Ptc. I, 6, 4, 2 — 4 — II, 1^b, 22 u. s. w.) — *vṛdh* (*vṛdhu*) *várddhâ* (II, 5^b, 20 — 9, 1, 1), *várddhantu* (II, 8, 1, 4), *várddhethâm* (I, 4, 5, 7); (daneben *vṛdhántas* Ptc. Aor. der 6ten Form I, 1, 3, 1—2, 6, 7) — *ven* (*venṛ*) *vénantas* (I, 4, 3, 8 — 6, 5, 5 — II, 7, 3, 12) — *çaṁs* (*çaṁsu*) *çáṁsa* (II, 1^b, 2), *çáṁsan* (II, 6^b, 8) — *çam* (*çamu*) *çámatas* (I, 4, 8, 6) — *çṛdh* (*çṛdhu*) *çárdhatas* (II, 6, 3, 2) — *sad* (*shadḷ*) *sîdan* (I, 6, 2, 7 | — II, 3, 1, 6. vergl. I, 5, 2, 9 — II, 1, 2) — *sidh* (*shidhû*) 92[4] *sédhan* (II, 5^b, 13) — *stubh* (*shtubhu*) *parishṭóbhantyâ* (II, 1, 2) — *hṛsh* (*hṛshu*) *hárshate* (I, 6, 5, 1).

4) Nach Hrn B.'s Annahme müssten alle auf Vokale und Diphthonge schliessenden Wurzeln, welche im Âtm.[1] oder auch im Parasmaip. flectirt werden, zu der 2ten Accentuations-Cl. gehören. Dagegen sprechen folgende Beispiele: *kṛ kárâmahe* (II, 4, 1, 18 — 7, 1, 15) — *kai* (West. Cl. I. act.) *kâyamânas* (I, 1, 5, 9) — *kshi* herrschen *kshâyantaṃ* (II, 9, 2, 1) — *kshi* wohnen *kshâyantaṃ* II, 8, 1, 4 = ṚV. V, 6, 25, 5 = Vv. 100, 5 (cl. I. Diese Form ist bei West. zu *kshi* herrschen gezogen, allein Sch. ṚV. und Stev. ziehn sie übereinstimmend zu wohnen, was auch besser zum Sinn passt) — *jṛ* (geschwächte Form der Wz. *gṛ*, von welcher auch Parasmaip. vorkömmt) *járamâṇas* (I, 4, 9, 5) — *gai gâyantas* (I, 3, 5, 5 — II, 7, 3, 4) — *ji jáyatâ* (I, 1, 8, 2. vergl. II, 9, 3, 5) — *tṝ tárantî* (II, 7, 3, 14, so ist zu corrigiren; daneben Ptc. Aor. VI, *ut-tirán* II, 8, 2 19) — *dru drávâ* (I, 2, 7, 5 — II, 7, 3, 17) — *dhmâ dhámantaṃ* (I, 4, 4, 1) — *nî náyantaṃ* (I, 1, 8, 2) — *nu návâmahe* (II, 7, 1, 1) — *pâ* trinken *píba* (I, 2, 7, 8), *pibantaṃ* (I, 4, 1, 5. vergl. 4, 7, 5; *píba* ist auch gegen §. 35. Ausn. b. bei Hr B. entscheidend); daneben Imperat. Aor. V. *pâhí* (I, 3, 1, 2), *pâtám* (II, 1, 1, 5) und Ptc. desselben *pắntam* (I, 2, 7, 1)[2] — *bhî bhâyâ-*

[1] [[Undeutlich corrigiert, vielleicht in Parasmaipada.]]

[2] Über diese u. aa. modi genaueres an einem a. O.

mahe (I, 3, 9, 2), *bháyamânas* (I, 4, 5, 3) — *bhû bhávathas* (II, 7, 3, 10), *bhávâ* (I, 3, 7, 8), *bhávan* (II, 5^{b}, 3) — *vṛ várante* (I, 4, 1, 4) — *çri crâyantas* (I, 3, 8, 5) — *çru* (1ste Conj. Cl. (α)κροϝα) *çrávâ* (I, 1, 9, 4), *çrávat* (eig. Let Aor. II, 1^{b}, 11) — *sthâ tíshṭhâ* (I, 1, 6, 3), *ut-tíshṭhan* (II, 3^{b}, 9), *vitíshṭhase* (II, 3^{b}, 7 gegen Hr B. §. 35. Ausn. 6) — *svṛ svâranti* (II, 2^{b}, 12) — *hṛ* mit dem vedischen *bh* statt *h* (Vârt. Pâṇ. VIII, 2, 32) *bhárâma* (II, 4, 1, 7), *bhárantas* (I, 1, 2, 4), *bháramâṇas* (II, 2, 1, 11) — *hve* (1ste C. Cl.) *hváyâmahe* (I, 1, 6, 3), *hávâmahe* (I, 3, 5, 2), *hávante* (I, 4, 5, 6).

Ich könnte noch mehr Momente beibringen, um die Irrig-
925 keit der Böhtlingk'schen Auffassung der be-|merkten Hauptstelle darzuthun; allein das Vorgebrachte genügt. Alles stimmt dagegen zusammen, wenn man die fragliche Stelle so erklärt „die Lasârvadhâtukas sind tonlos ferner, wenn die Wz-form, an welche sie sich schliessen (im *upadeça* Paradigma) auf kurzes *a* endet". Ganz eben so ist *upadeça* Pâṇ. VI, 1, 195 aufzufassen, auch da schliesst *jan* u. s. w. nicht im Dhâtup. auf *â* (vergl. Dhâtup. 25, 24 *jana*, 26, 40 *janî*), sondern in der vor dem passivischen *ya*, von welchem hier die Rede ist, eintretenden Wzf. *jâ-ya*.

Hiernach sind die Personalendungen allesammt tonlos in den Specialtemporibus des Parasmaip. und Âtmanep. der 1sten Bopp'schen Conjugation (1ste, 4te, 6te, 10te Conj. Cl.); in den übrigen Conj.-Classen sind, abgesehn von besonderen Ausnahmen, nur die leichten tonlos. Daher die Erscheinung, dass Wurzeln, je nachdem sie nach der ersten oder der 2ten (Bopp'schen) Conjugation gehn, auch der 1sten oder 2ten Accentuationsclasse folgen z. B. *kṛ* nach der 2ten *kṛdhi* (I, 3, 9, 2 und sonst), nach der 1sten *kárâmahe* (s. oben) — *vid* (die bei Hrn B. angeführte Ausnahme, welche aber, wie wir gleich erkennen werden, anders zu fassen ist) *vidmâ* (I, 4, 3, 5), *vidús* (II, 6^{b}, 17), *viddhî* (I, 2, 4, 8); dagegen *vêdati* (II, 4, 1, 9) — *vṛ* (nach 9ter) *vṛṇánás* (I, 6, 5, 7), dagegen *várante* u. s. w. s. oben — *çru* (nach der 5ten) *çṛṇuhî* (I, 5, 3, 8), dagegen *çrávâ* u. s. w. s. o. Hierher gehört auch vom Standpunkt der indischen Grammatiker das Verhältniss der Accentuation von *tárat* zu *tirát*, *várdhat* zu *vṛdhát*, *dhṛshát* zu *dhṛshṇuhí*, *mandânás* (I, 4, 1, 5) zu *mándamânas* u. a.

Ferner sind alle Personalendungen tonlos hinter dem

Charakter des Passivs, da hier ebenfalls das ihnen vorangehende Thema auf *a* (*ya*) schliesst. Es existirt also bezüglich des Passivs kein Classenunterschied in der Accentuation, wie Hr B. auch hier annimmt. Auch hier bestätigt SV. meine Ansicht; der Accent ist stets auf dem Charakteristikum des Passivs und in mehreren Wurzeln, welche ihn nach Hrn B.'s Distinction auf der Endung haben müssten; so *mṛj* (*mṛjû*) *mṛjyáse* (II, 3[b], 4), *mṛjyámânas* (I, 6, 2, 9 und oft) — *çaṁs* (*caṁsu*) *çasyámânas* (1, 3, 4, 3), *çasyáse* (ṚV. IV, | 5, 7) — *gai* 926 *gîyámânas* (ebend.) — *manth* (*mathe*) *mathyámânas* (II, 3, 1, 6) — *hve hûyáse* (I, 3, 9, 7).

Durch unsre Theorie erkennen wir zugleich 1) dass Hr B. dem Schol. zu Pâṇ. VI, 1, 195 wiederum Unrecht thut, indem er ihn tadelt, dass er im einen Fall *lûyáte* (auf der 2ten) accentuirt; auf die 3te (*lûyaté*), wie Hr B. annimmt, konnte der Accent gar nicht fallen; 2) dass alle Passiva der in der angeführten Regel angegebnen Art in reflexiver Bed. den Accent auf der Wzsylbe haben können.

Endlich sind die Endungen tonlos nach dem Charakteristikum Fut. II. *sya*, wo Hr B. ebenfalls 2 Accentuationsclassen scheidet. Im SV. kommt nur ein Beispiel vor, welches nach Hrn B.'s Theorie oxytonirt sein müsste, aber paroxytonirt erscheint: *tu tavishyámâṇas* (II, 5, 1, 12); aus ṚV. füge ich *karishyátha* (II, 3, 4) hinzu.

Gegen meine Erklärung würden zwei der in den Anm. zu Paṇ. VI, 1, 186 aus der Siddh. K. angeführten Ausnahmen sprechen, wenn sie so zu nehmen wären, wie von Hrn B. geschehn ist. Die Worte sind *vindîndhi-khidibhyo neṭi vaktavyaṃ*. Diess bezieht Hr B. auf *vid* Conj.-Cl. 2. Parasmaip., und *khid*, Conj.-Cl. 6. Âtm., deren erste schon an und für sich nach meiner Theorie zur 2ten Accent.-Cl. gehört, während die 2te zur 1sten Accent.-Cl. zu rechnen ist. Allein wie die Zusammenstellung mit *indh* zeigt, werden auch diese beiden Wzn. nicht als Ausnahmen zu *ad-upadeçât*, sondern zu *anudâttet* angeführt, und es ist *khind*, Âtmanep. 7te Conj.-Cl. (Dhâtup. 29, 12), und *vind*, Âtmanep. in der 7ten Conj.-Cl. (Dhâtup. 29, 13), gemeint. Einige den Veden eigenthümliche Formen, welche sich auf den ersten Anblick nicht mit dieser Theorie zu vereinigen scheinen, wie z. B. *mâtsva* (SV. oft), *sthâthaḥ* (ṚV. III, 7, 22) können nur durch zusammenhängende Behandlung mit andern ver-

wandten Formen aufgehellt werden, welches hier zu weit führen würde; andre, wie *çaçamânâ* sind Besonderheiten (Suff. *cânaç* Pâṇ. III, 2, 129), welche theilweis von den Grammatikern vielleicht irrig gedeutet sind.

Bezüglich des Potentials und Precativs bemerke ich im Allgemeinen und ins besondre gegen Hr B. S. 108 Anm. 75 und §. 33, dass 1) der Potential der 1sten Bopp'schen Conjug. (1, 4, 6, 10 Cl.), wie schon angegeben, tonlos ist. Das Bildungs-
927 element | des Parasmaip. yâsuṭ (Pâṇ. III, 4, 103) ist Augment der Personalendung (Pâṇ. I, 1, 46), fällt also unter dieselbe Regel, welcher diese unterworfen ist. Da nun nach meiner Auffassung von VI, 1, 186 die Personalendungen in der 1sten Conj. tonlos sind, so ist auch für diese die specielle Regel über den Accent von yâsuṭ (Pâṇ. III, 4, 103) aufgehoben. Es ist also zu accentuiren: *bódheyam* wie *bódheya; çúcyeyam* wie *çúcyeya; tudéyam* wie *tudéya; coráyeyam* wie *coráyeya;* und so erscheint auch im SV. *mádema* (nach der 1sten Conj.-Cl. in den Vd.) I, 2, 6, 9—5, 7, 8; *dāçema* II, 1, 20—7, 2, 6; *páçyema* II, 7, 3, 17; *jáyema* ṚV. II, 1, 3; *citáyema* ṚV. III, 7, 8; *tárema,* ṚV. IV, 3, 16. — 2) Dagegen entscheidet Pâṇ. III, 4, 103, dass, wo die Personalendung nach der allgemeinen Regel (III, 1, 3) den Accent hat und yâsuṭ vor ihr eintritt (also im Potent. Parasm. der 2ten Conj. d. i. 2, 3, 5, 7, 8, 9 Conj.-Cl. und im Precativ Parasmaip.), der Accent diesem Charakteristikum gebührt, d. i. auf den Vokal hinter *y* fällt, also *bibhṛyāma* (nicht *bibhṛyâmá*), *yunîyāma* (nicht *yunîyâmá*) und im Precativ Parasmaip. *budhyāsma* (nicht *budhyâsmá*) zu accentuiren ist. Bezüglich des Potentials erscheint dann auch so im SV. *bhûyāma* (II, 6[b], 16 eig. Potent. Aor.), *vidyāma* (II, 4, 1, 15 und sonst), *ṛdhyāma* (I, 5, 5, 8 eig. Potent. Aor.), welche nach Hr B.'s Theorie oxytonirt sein müssten. (Vergl. auch *çucruyātaṃ* ṚV. IV, 4, 14; *açyāma* (Dhtp. *açû*) ṚV. IV, 5, 7 mehreremal; Aor. Potent.) Bezüglich des Precativs kann ich aus dem SV. nur die sogenannten Veden-Precative anführen (Pâṇ. III, 1, 86):[1] *gaméma* (I, 3, 2, 6), *çakéma* (II, 4, 1, 7), *huvéma* (I, 3, 1, 9), und das eben so zu fassende *vanéma* (II, 7, 2, 10; nicht von *van* 1ste Conj.-Cl. vergl. *vaṁsi* II, 3[b], 8, *vaṁsva* ṚV. I. hymn. 48, 11)[2].

---

[1] [*vocéyam* ṚV. VIII, 4, 22, 3.]

[2] Beiläufig bemerke ich, dass diese Veden-Precative eigentlich Potent. Aor.

Bezüglich des Âtmanep. Prec. habe ich aus dem ṚV. *bhakshîyá* notirt, kann aber die Stelle jetzt nicht wieder finden. Hier darf man sich nicht durch *trâsîthâm* ṚV. III, 8, 6, IV, 2, 13 irren lassen, welches West. s. *trai* für Precativ nimmt. Auch diese unregelmässige Vedenform wird sich durch Zusammenstellung mit ihren Verwandten | erklären lassen (vgl. für jetzt 928
trâsâthe ṚV. IV, 3, 31, 1). Bezüglich Potential. Âtmanep. der 3ten Conjug.-Classe bezweifle ich sehr, dass Hr B. Pâṇ. VI, 1, 189 mit Recht auch auf den Charakter desselben *î* bezieht (§. 32 Ausn. 5 und dazu Anm. 65) und desshalb *bíbhrîya* u. s. w. accentuirt; ich finde ṚV. IV, 4, 4 *dadhîtá* und accentuire *bibhrîyá*, wie *bíbhṛyâm*.

Dabei bemerke ich beiläufig, dass SV. II, 4, 1, 16[3] sich, entschieden gegen Pâṇ. VI, 1, 192 (vorl. Abh. §. 35 Ausn. 4), *bíbharshi* findet (so auch in dieser Stelle im ṚV., wo sie VIII, 7, 22, 3 erscheint). Dagegen der Regel entsprechend *bibhárti* im ṚV. III, 7, 27.

Einen Verstoss gegen Pâṇ. VI, 1, 189 bietet ṚV. IV, 4, 18, 1 *dadhâte* für *dádhâte*.

Durch Zertheilung der Regel bei Pâṇ. VI, 1, 188 in §. 32 Ausn. 2, 5 und §. 35 Ausn. 4 ist *çâs* vergessen, welches sowohl nach meiner als Hrn B.'s Theorie (Dhâtup. *çâsu*) zur 2ten Accentuat.-Cl. gehörig, nach dieser Regel z. B. *çâsat* accentuirt (SV. I, 4, 6, 7).

Zu §. 35 Ausn. 6 bemerke ich, dass nach Pâṇ. VII, 1, 34 der Accent auf *au* fällt (die Formation ist nach der Darstellung der Grammatiker nämlich *ă* + *au* (letzteres *âdeça* von *ṇal*), wodurch nach der Contraction *aú* entsteht) und so finde ich ihn stets z. B. *tasthaú* (SV. II, 7, 2, 14 = ṚV. VI, 7, 11, 4 und SV. I, 1, 5, 7 = ṚV. VI, 7, 13, 2), *dadaú* (ṚV. III, 5, 1), und vielen a. Stellen.

Im Paradigma fehlt Aor. Pass. Mit Ausnahme der 3ten Sing. lässt er sich leicht nach den Regeln über Aor. III. bilden. Diese (durch Suff. *ciṇ* formirt) müsste als âdeça von cli stets oxytoniren und so finde ich *dhâyí* SV. I, 1, 8, 5 — II, 2, 18. Daneben aber auch *saṃ-dâyi* (Variante des ṚV. II, 2, 3 =

VI. sind: *sthéyaṃ* (bei Pâṇ.) für org. *sthéyâṃ* oder *sthâyâṃ* (vergl. *bódheyaṃ* für *bódhayâṃ*), mit durch die Stellung des Accents verkürztem *a*. Griech. στατήν dagegen wäre = *sthâyâm* (Aor. V. Potent.).

SV. I, 5, 8, 5 wo *saṃdâya*), *dhâyi* ṚV. III, 4, 15; letztere Accentuation vielleicht durch Einfluss der Regel bei Pâṇ. VI, 1, 187 über sic.|

929 Hierbei bemerke ich auch noch folgende Abweichungen von den von Hrn B. über die Accentuation der Aoristformen gegebnen Regeln. Im Paradigma oxytonirt Hr B. Aor. V. z. B. *dâvâ, dâmâ;* ich finde dagegen *bhûma* (ṚV. II, 3, 2), welches ich aus Gründen, die ich hier noch nicht auseinandersetzen kann, für die auf jeden Fall ebenfalls, wahrscheinlich jedoch einzig richtige Accentuation halte. Die Bildung heisst bekanntlich sico luk. Sollte luk hier den Accent nicht afficiren? In der 7ten Form finde ich gegen §. 35, Ausn. 5 *dádaḥ* SV. I, 4, 3, 2 = ṚV. V, 3, 8, 1; ferner *jîjanat* ṚV. II, 1, 20 vergl. III, 5, 5; *dúdâçat* IV, 2, 8; *rárâṇat* (vgl. West. *raṇ*) oft z. B. IV, 2, 14. Im 6ten, wo Hr B. nur das Charakteristikum accentuirt, finde ich zunächst, in den von den indischen Grammatikern dazu gezogenen ursprünglich zur 7ten Form gehörigen die erste Sylbe accentuirt *vóce* ṚV. IV, 3, 2, *vócanta* IV, 3, 10; *páptan, néçat* ṚV. III, 4, 15 (vgl. Vârt. Pâṇ. VI, 4, 120); ferner aber auch *çíshat* ṚV. III, 4, 17; und hieher ist wohl auch zu ziehn *pra-mṛ́she* SV. I, 1, 5, 9, welches jedoch die Schol. anders fassen.

Zu §. 36: In der Futuralbedeutung erscheinen SV. I, 4, 5, 4 = ṚV. III, 5, 22, 3 *hántâ, sánitâ, dâtâ,* während das erste II, 5, 1, 19[c] = ṚV. VI, 7, 1, 6, wo es Substantiv, oxytonirt vorkömmt; *sanitâ* erscheint stets als Proparoxytonon (I, 1, 6, 3 und sonst); eben so *dâtâ* (II, 1, 1, 14 u. f.), während letztres bei Wils. das Suff. *tṛc* hat.

Zu §. 41: die Verbesserung, welche in den Anm. gegeben wird, ist falsch; *vas* verliert seinen Accent gar nicht; im SV.
930 kommen, glaube ich, | mehrere Beispiele vor; allein, da mir diese Verbesserung früher entgangen war, habe ich sie nicht angemerkt; gegenwärtig ist mir jetzt nur *pipyúshî* (*yu* mit Acut, nicht Svarita vergl. zu §. 14) II, 9, 2, 9 und sonst; ebenso ṚV. *îyúshîṇâṃ* II, 1, 7; *mamandúshî* ebendas. IV, 3, 27.

Zu §. 42: im SV. und so viel ich bemerkt, auch im ṚV., stets *árpita* und *júshṭa* (Pâṇ. VI, 1, 210).

Zu §. 43: bemerke ich die Vedenff. *enya* paroxytonirt (Pâṇ. III, 4, 14 kénya vgl. III, 1, 3) *didṛkshénya* (bei Pâṇ. und ṚV. IV, 3, 17); *îḍénya* (SV. II, 7, 2, 2—11); *jénya* (II, 6, 3, 2);

vâvṛdhénya (II, 9ᵇ, 10); hieher nach Siddh. K. III, 97 in der 3ten der vorliegenden Abhandlungen auch *varéṇya;* allein im SV. und ṚV. erscheint stets *váreṇya* (SV. I, 5, 9, 4 und sonst). — Ferner *tva* (Pâṇ. *tvan* ebend., wirft also den Acc. auf die erste Sylbe Pâṇ. VI, 1, 197) *kártva* (Pâṇ. a. a. O., SV. II, 5ᵇ, 23); *sótva* (SV. I, 3, 2, 9); *jántva* (II, 6ᵇ, 19).

Zu §. 45: Vedinfinitiv auf *e* (ken, also ebenfalls mit Acc. auf der ersten s. Pâṇ. a. a. OO.) *avagáhe* (Pâṇ.), *árúje* (SV. II, 1, 1, 12 = ṚV. III, 6, 24, 2). Infinit. auf *as* (kasun Pâṇ. III, 4, 17) ebenfalls mit Acc. auf der ersten; *visṛ́pas* (Pâṇ.), *âtṛ́das* (Pâṇ. aus SV. I, 3, 6, 2). Eben so accentuirt der Infin. auf *tos* (Pâṇ. III, 4, 16 tosun).

Die von Pâṇ. vergessene Form auf *âtave,* welche Hr B. zu Pâṇ. III, 4, 9 citirt, ist Proparoxytonon: *jîvâtave* SV. II, 4, 1, 7—9, 2, 11.

§. 46—50 behandelt den Accent der derivirten Verba. Zu §. 46 bemerke ich, dass aus meiner Erklärung von Pâṇ. VI, 1, 186 folgt, dass im Fut. II. nicht *áyasya,* sondern *ayasyá* zu accentuiren; vgl. *vâsayishyáse* (SV. II, 4, 1, 3).

§. 49 ist die Anwendung von Pâṇ. VI, 1, 188 auf die carkarîta genannte Form des Intensivs nicht | bemerkt; *kánikradat* 931
SV. I, 5, 9, 5 und sonst — *cékitat* II, 7, 3, 10 — *tárturâṇa* I, 6, 5, 12 — *dédiçat* I, 1, 2, 3 — *dávidyutat* II, 6ᵇ, 2 u. f. — *dódhuvat* I, 4, 5, 3 u. f. — *yóyuvat* II, 7, 1, 9 — *rárapat* I, 3, 9, 9 — *róruvat* I, 6, 2, 7 — *jáṅghanat* II, 6, 3, 1. ṚV. III, 6, 10, 2 finde ich *tétikte,* welches Sch. ad Pâṇ. VII, 4, 65 als Intensiv fasst; über aa. hierher gehörendes Auffallende an einem a. O.

Schliesslich bemerke ich die Accentuation des in den Veden statt des Charakter der 9ten Conj.-Cl. eintretenden *âya.* Es heisst çâyac, ist also Oxytonon (Pâṇ. III, 1, 84 und Vârt. dazu vergl. VI, 1, 163); *stabhâyán* SV. II, 7, 2, 5.

§. 51—53 behandelt die Accentuation des mit einer Präposition zusammengesetzten Zeitworts. §. 52 füge man Infinit. auf *as* hinzu (vergl. zu §. 44). Zu §. 53 gibt SV. zwei Beispiele: *praçastá* I, 1, 7, 10—8, 6 — II, 4ᵇ, 4, *saṁskṛtá* II, 8, 2, 15ᵀ.

Die Abth. E §. 54—60 handelt „über die tonlosen Wörter. die nur in gewissen Verbindungen gebraucht werden, so wie über diejenigen Wörter, die in gewissen Verbindungen ihren Ton verlieren" d. h. über die tonlosen Pronominalformen, den

Vokativ und das Verbum simplex im Satz. Etwas dunkel und an nicht ganz gehörigem Ort ist hierbei (§. 56) die Regel erwähnt, dass zu einem Vokativ gehörige Casus obliqui ihren Accent, wenn sie in einer Stellung vorkommen, in welcher der Vokativ zu accentuiren ist, auf die erste Sylbe ziehn; z. B. *ûrjo napât* SV. II, 7, 2, 6[a] — 9, 2, 1[c]. — Für den Verlust des Accents vergl. *sahaso yaho* I, 2, 1, 3 — *madânâṃ pate* I, 2, 6, 6. aa. Verlust des Accents eines nachfolgenden Casus obl. I, 2, 10, 9 *sthâtar harîṇâṃ*. — Zu §. 57. SV. I, 3, 9, 6 ist *çatâṃ* beidesmal accentuirt, weil das 2te zu Anfang des folgenden Hemistichs steht. Zu §. 60 bemerke man „auch auf Kosten zweier (natürlich auch mehrerer) Präpositionen", was auch in Pâṇ.'s Regel liegt, z. B. SV. II, 1, 1, 18[7] *pari pra syándate* (so ist zu corrigiren), wegen des vorausgehenden *yó*. Auch ist zu bemerken, dass die Wörter, welche den Accent des Hemistichs zurückrufen, durch zwei Hemistiche wirken z. B. I, 1,
932 9, 5 *yásmin — indháte*. Dage-|gen finde ich hinter *su* die Wirkung von *ehi* (§. 60. *r*) nicht aufgehoben I, 1, 1, 7 $\overset{1}{e}\overset{3}{h}\overset{1}{y}\hat{u}$ $\overset{2r}{s}hu$ *bravâṇi*. Zu §. 60, *a* bemerke ich, dass *caná* nicht tonlos, sondern Oxytonon ist, *cit* dagegen ist tonlos. Zu §. 60, *f*: so stets im SV. z. B. I, 1, 8, 3: *hí — ávasi* u. oft. Zu §. 60, *g* liefert SV. ein Beispiel I, 1, 3, 5 *váhanti*. Zu *m*: nach *aha* kein Accent I, 2, 6, 3; dagegen *eriré* II, 2[b], 7[7]. Zu §. 60, *o* Anm. 1: SV. I, 1, 5, 9 *pramṛ́she — yád*. Zu Anm. 2 füge man Sch. Pâṇ. VIII, 1, 30, dessen Stelle aus SV. II, 1, 1, 21, wo *dadhase* ohne Accent. Zu §. 60, *t* bezüglich *vâ* bemerke ich I, 1, 6, 1 $\overset{1}{u}\overset{2}{d}\ \overset{3}{v}\hat{a}\ \overset{2}{s}i\tilde{n}cadhvaṃ\ \overset{3}{u}pa\ \overset{1}{v}\hat{a}\ \overset{2}{p}rṇadhvaṃ$, wo die Bedingung bezüglich der Bed. von *vâ* aber nicht erfüllt ist.

In diesem Abschnitt hätte auch der im Index angegebene Fall bemerkt werden müssen, wo *yáthâ* tonlos wird. Diese Regel ist befolgt SV. II, 1, 1, 2[8] — 8, 1, 12[c]. Dagegen nicht und zwar in Übereinstimmung mit ṚV. I, 3, 7, 7 (= ṚV. V, 3, 21, 6) und I, 3, 8, 3 (= ṚV. VI, 4, 3, 5); ferner, wo aber ṚV. der Regel folgt, I, 3, 3, 1 (= ṚV. I, hymn. 30, 1) — 5, 2, 9 (= ṚV. VI, 2, 1, 5) und 6, 1, 4 (= ṚV. VI, 8, 26, 1). Vielleicht ist es mir an noch einigen Stellen entgangen.

Die Abtheilung F ist überschrieben: „Verhalten des Accents bei Veränderungen aus- und anlautender Vokale." Zu

§. 61 bietet der ganze SV. für Svarita nur 2 Beispiele *hi̥ndra* (I, 5, 2, 8) und *nîva* (II, 8, 1, 14[δ]), sonst — und der Fälle sind natürlich unzählige — entsteht stets Acut. Gegen §. 63 scheint eine Stelle II, 2, 1, 1[γ] wo *apo* (3 2) *'griyo* (3 1) zu fehlen, wo man nach obigem (S. 911 V[b], und S. 913, X) und der Regel bei Hr B. *apo* (3k 2r) *'griyo* (3 1) erwartet. Ich habe im SV. keine Analogie für diesen Fall; denn sonst folgt stets sogleich Acut auf den nach dieser Regel eintretenden Svarita z. B. II, 3, 10[ε] *hito* (3 2) *3'bhi* (2u) (vgl. oben S. 911, VII). Ich wage daher auch nicht darüber zu entscheiden[1]. Vielleicht bezeichnet hier 2 allein den Svarita, ähnlich wie S. 911, VII, wo | doch ebenfalls das Accentzeichen 933
eigentlich nur 2 ist; das Plutizeichen aber nur die Dehnung ausdrückt.

Zu §. 65. Zu der Annahme, dass ein Svarita, verschmolzen mit Acut, wieder Svarita erzeuge, hat Hr B. wahrscheinlich die Identification des Svarita und Circumflex verleitet. Er hält ihn desswegen für das mächtigere Element; er ist aber das schwächere und es entsteht desshalb durch diese Verschmelzung Acut z. B. SV. I, 3, 8, 9 wird *kvà ít* zu *kvẹ́t.*

Der Abschnitt G (§. 66—69) handelt „Über die gedehnten (pluta) Vokale und deren Accent". H §. 70—74 bespricht die Veränderungen des Accents im Satz. Zu §. 74 bieten die Gânâni des SV. ein gut Theil Variationen.

I (§. 75) gibt einen Versuch die u. s. w. Betonung der fünf ersten Verse der ersten Hymne des Ṛg-Veda mit der in den Handschriften in Einklang zu bringen. Bezüglich *yaçásaṃ* in Vs. 2 irrt sich Hr B., wenn er es von *yaçasá* ableitet und daher seinen Accent mit dem der Hdschr. nicht in Einklang bringen kann; es gehört zu *yaçás* berühmt, im Gegensatz zu *yáças* (neutr.) Ruhm; in demselben Gegensatz stehn *ápas* = *opus* und *apás* eigentlich operosus; *táras,* Eile; *tarás* stürmisch (man vgl. auch *rákshas* (neutr.) SV. I, 1, 8, 8 — 2, 2, 8 — 6, 5, 8 — 7, 8 — II, 8, 3, 2 — und *rakshás* (msc.) I, 1, 4, 5 — 10, 5 — 2, 1, 10, in welchen der Bedeutungsgegensatz

---

[1] Die Accentuation im ṚV., wo sich die Stelle VI, 6, 15, 2 findet, habe ich leider nicht notirt. Ich spreche daher dieselbe Bitte aus wie S. 916 Anm.

jedoch in etwas andrer Art hervortritt; *tavás* stark, neben welchem *távas* Stärke mir zwar noch nicht vorgekommen ist, aber schwerlich fehlen wird). Interessant ist hier die Übereinstimmung mit dem Griechischen, wo die entsprechenden Neutra auf —ος und Adject. auf ές (Nom. ής) ursprünglich in demselben Gegensatz standen; man vgl. noch ἄγος, τὸ Blutschuld: ἀγής verbrecherisch; die Übereinstimmung beider Sprachen geht hier so weit, dass sie beide fast gleichmässig später diese Art Adjective eingebüsst haben. — Bezüglich *pûrva* bemerke
934 ich, dass es auch | im SV. durchweg Paroxytonon ist. Die Ableitung mit Suff. *ac* muss also wohl irrig oder wenigstens nicht für die Veden gültig sein[1]. Kam der Irrthum daher, dass es wie *sarva* (Paṇ. VI, 2, 105), *viçva* (VI, 2, 106) in der Composition häufig den Accent auf der letzten hat (Pâṇ. VI, 2, 103—105, vgl. noch *pûrvácitti* SV. II, 3[b], 15[c], *pûrvápîti* ebds. I, 3, 7, 4)? Sicher war diess wenigstens der Grund für Pâṇ. Regel über *sarva* (Pâṇ. VI, 1, 191 vgl. vorl. Abh. I §. 26), welches bei Wils. (vgl. auch III der vorl. Abh. Ind.) richtiger durch Suff. *van* abgeleitet, also paroxytonirt wird (vgl. ganz analog griech. ὅλο-ς u. s. w., in mehreren Compositionen aber ὁλόρριζο, ὁλόσκιο, ὁλόκληρο, ὁλόκυκλο etc.). — *eva* ist irrthümlich als tonlos bezeichnet; es ist Oxytonon durchweg im SV. sowohl als ṚV., ganz übereinstimmend mit Çântanâcârya IV, 13.

Hiermit schliesst die eigentliche Abhandlung. Es folgen dann noch die Regeln des Çântanâcârya über den Accent der Indeclinabilia und nicht flectirten Nomina, abgedruckt aus der Siddh. K. u. s. w., und zum Schluss ein Verzeichniss derjenigen Wörter, deren Accent von den indischen Grammatikern besprochen wird. Dieses letztere wird vervollständigt durch die

---

[1] griech. πρωΐ = *pûrve* ist wohl nur, weil es Adverb. geworden (sich aus der umfassenden flexivischen Analogie losgelöst hat) oxytonirt. Dem Princip nach gleich, aber in der Anwendung umgekehrt, erscheint im Sskr. *dívâ* (bei Wils. anders) als Adverb. paroxytonirt, während es als Instrumental von *div*, *divâ*, oxytonirt werden müsste. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass mir *divâ** noch nicht vorgekommen, wohl aber *divás*, *divé*, *divî* sehr oft. Dass der Instrumental von der allgemeinen Regel abweichen sollte, kann ich mir nicht gut denken und doch ist es schwierig *dívâ* allenthalben, wo es mir vorgekommen, als Adverb zu erklären.

* [*divâ* ṚV. VIII, 3, 17, 5.]

3te Abhandlung. Diese theilt einen Abdruck der 5 Abschnitte über die Uṇâdi-Affixe mit, welche sich in der Siddh. K. befinden, mit Hinzufügung von Anmerkungen und Indices, deren letzter ein alphabetisches Verzeichniss der erklärten Wörter gibt. Diese sind zum grössten Theil mit Accenten versehn. Allein so wie die Accente dieses Verzeichnisses häufig von denen des Ind. zur 1sten Abh. abweichen, so weichen die im SV. erscheinenden nicht selten von beiden ab. Ich habe diese Anzeige schon zu weit ausgedehnt, als dass ich mich noch genauer auf diese und die 2te Abhandlung einlassen könnte; ich beschränke mich daher nur noch auf kurze Angabe der im SV. abweichenden Accentuationen, ohne mich jedoch mit Erklärung der Abweichungen zu befassen. *aghnyâ* | (Ind. III) 935 im SV. *ághnyâ* (II, 6^b, 15—7, 1, 9). — *aṅgirás* (Ind. III) SV. *áṅgiras* (I, 1, 10, 2 — II, 3^a, 6—3^b, 6). — *adbhutá* (Ind. III) SV. *ádbhuta* (I, 2, 8, 7 — II, 3^b, 3^μ). — *ántar* (Ind. III) SV. *antár* (sicher das ursprünglichere vgl. griech. ἐντός; I, 5, 3, 9 — 6, 3, 2 — 9, 8 — II, 5, 1, 4; vgl. das Compositum *antárikṣha* II, 2^b, 2 — 3, 1, 1 (vgl. II, 4, 1, 2) und mit Suff. *matup antárvatî* II, 9, 2, 3). — *áma* (Ind. I) SV. hat *amât* II, 4^b, 1^β, welches Stev. quickly überträgt (vgl. Wils. s. v. *am*), die Sch. zu ṚV. dagegen, wo diese Stelle ganz eben so VII, 4, 12, 3 erscheint *balât* (*çatrûṇâṃ*); dagegen *ámaiḥ* (SV. I, 1, 2, 1 = II, 8, 1, 12 = ṚV. VI, 5, 25, 5); an der ersten Stelle übersetzt es Stev. diseases, in der Wiederholung aber aids und Sch. ṚV. legt es trotz der Verschiedenheit des Accents, wie früher *balaiḥ* aus. — *amítra* und *amitrá* (Ind. I, III) erscheint im SV. und ṚV. nur als Paroxytonon (SV. I, 1, 2, 1 — II, 4, 1, 21 — 9, 3, 2—8 u. s. w.). — *arí* (Ind. III). Im SV. erscheint *arí* I, 2, 1, 1, wo Stev. lord of sacrifices übersetzt, als ob es für *aryás* stände und Vokativ-Bedeutung hätte; ṚV. Sch. dagegen (II, 2, 19) *arttâ* (aditor) *havirâdiprâ paṇena sevakaḥ*. SV. II, 1, 1, 8 eben so *aryáḥ*, wo Stev.'s Auffassung nicht zu erkennen, ṚV. Sch. (VII, 1, 20, 1) aber ebenfalls *abhigacchantaḥ* erklären; endlich SV. II, 9, 1, 14, wo Stev. Auffassung nicht ganz klar hervortritt, er es jedoch für foes genommen zu haben scheint, ṚV. Sch. (VIII, 7, 21, 3) erklärt es hier *abhigantryaḥ*. Dagegen *áryaḥ* I, 4, 4, 5, wo Stev. the lord supreme übersetzt, was gegen den grammatischen Zusammen-

hang und Vârt. zu Pâṇ. III, 1, 103 verstösst, wonach *arya* Herr Oxytonon ist, vgl. SV. I, 1, 7, 8 = ṚV. V, 2, 11, 1, SV. I, 6, 7, 2 = ṚV. VII, 3, 4, 1, wo aber ṚV. Sch. *arayo* Feinde erklärt (beiläufig bemerke ich, dass diese Stelle sicher nicht anders aufzufassen ist, wie die obenerwähnte II, 9, 1, 14; über die Varianten des ṚV. an einem andern Ort), und SV. II, 8, 1, 4 (wo Stev. ungenau) = ṚV. V, 6, 25, 5. — *ávadya* (Ind. III) SV. *avadyất* (II, 5^{b}, 9^{b}). — *aváma* (Ind. III) SV. *avamá* I, 3, 8, 8 (wohl das richtigere; vgl. *paramá* I, 1, 7, 3 — 8, 8 — 3, 8, 8 — 6, 7, 7 — II, 8, 2, 5 — *madhyamá* I, 3, 8, 8 —
936 6, 9, 2 letzteres auch nach der Etymologie bei | Wils. Oxytonon). — *ahí* (Ind. I, III) SV. *áhi* (I, 5, 3, 2 — 6, 3 — II, 6, 3, 4—9, 3, 8; vgl. griech. ἔχι und ὄφι, beide ebenso accentuirt). — *âyú* (Ind. III), so im SV. oft mit der Bed. Mensch; ausser I, 6, 3, 8 = II, 2^{b}, 9 = ṚV. VII, 5, 14^{a} und VI, 8, 13, 4; hier übers. es St. am ersten Orte wise men, in der Wiederholung flowing; letzteres in Übereinstimmung mit ṚV. Sch., welcher *gantâraḥ, gamanaçîlâḥ* erklärt; *âyu* dagegen Alter I, 6, 6, 6. — *âryà* (Ind. I) SV. *árya* (I, 1, 5, 3 — II, 2^{b}, 8 — 7, 3, 19). — *úkshan* (Ind. III) SV. *ukshán* (II, 2^{b}, 16 — 6, 1, 9 — I, 6, 7, 11). — *úgra* (Ind. III) SV. *ugrá* (I, 4, 1, 9 und oft; ebenso im Compos. *ugrádhanvan*, vgl. Pâṇ. VI, 2, 1). — *utsá* (Ind. III) SV. *útsa* (I, 6, 3, 1 und sonst). — *údaka* und *udaká* (Ind. I, III und vgl. Ntr. zu III) SV. *udaká* (II, 5^{b}, 8). — *udára* und *udará* (Ind. III) SV. nur *udára* (I, 2, 3, 10). — Ind. I. p. 72 letzte Zeile lese man *énî* für *étî*. — *kapotá* (Ind. III) SV. *kapóta* (I, 2, 9, 9). — *kshîra* (Ind. III) SV. *kshîrá* (II, 5^{b}, 8^{b}). — *gámbhîra* (Ind. III) SV. *gambhîrá* (II, 8, 3, 3). — *gaúra* und *gaurá* (Ind. I, III) SV. nur *gaurá* (I, 3, 6, 10 — II, 1^{b}, 7 *gaurî* II, 5, 1, 4 vgl. I, 5, 3, 1). — *candrámás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *candrámas* (I, 2, 6, 3 — 5, 3, 9). — *jâtávedás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *jâtávedas* (I, 1, 8, 7 und sehr oft). — *jihvâ* (Ind. III) SV. *jihvấ* (I, 3, 9, 9 — II, 1, 1, 19 u. aa.). — *tavishî* (Ind. III) SV. *távishî* (II, 1, 1, 13; der Umlaut im Zend *têvîshî* macht wahrscheinlich, dass auch dieses Proparoxytonon ist); *tavishá* dagegen ist auch im SV. Oxytonon. Dasselbe Verhältniss zwischen der Accentuation des msc., neutr. und fem. zeigt sich noch in zwei Wörtern, von denen das eine ebenfalls das Suff. *ṭishac* hat, nämlich *mahishá* (vgl. Ind. III) *máhishî;*

arushá árushî (vgl. weiterhin *pîvara*)[1]. — *dasyú* (Ind. III) SV. *dásyu* (I, 4, 9, 2 u. a.). — *dâ̆tra* (Ind. III) SV. *dâtrá* (II, 7, 1, 16). — *dânú* (Ind. III) SV. *dâ̆nu* (II, 3, 1, 7, vgl. auch *dâ̆numat* II, 6, 3, 11 und dazu Pâṇ. VI, 1, 176). — *dâ̆sa* und *dâsá* (Ind. I und III) SV. *dâ̆sa* (II, 7, 3, 19 — II, 2^{b}, 8, dagegen *dâsá* II, 6, 3, 17 vgl. *dâsápatnîḥ* II, 7, 3, 2 (vgl. Pâṇ. VI, 2, 1)). —| *dvipâd* oder *dvipâ̆d* (Ind. I) SV. nur *dvipâ̆d* (I, 4, 8, 8 — II, 942
8, 3, 17). — *dhénâ* (Ind. III) SV. *dhenâ̆* (II, 2, 1, 9 — 5, 1, 4). — *nadánu* (Ind. III) SV. *nadanú* (II, 6^{b}, 4). — *nṛ́cakshás* (Ind. III) SV. *nṛcákshas* (II, 2^{b}, 16 — 3^{b}, 1). — *parijmán* (Ind. III) SV. *párijman* (II, 7, 3, 16 — 9, 1, 18; vgl. analog *úpajman* I, 4, 5, 6). — *párjanya* (Ind. III) SV. *parjánya* (I, 4, 1, 7 — II, 4, 1, 3). — *parvatá* (Ind. III) SV. *párvata* (I, 1, 7, 6 — 4, 3, 3). — *pálita* (Ind. I) SV. *palitá* (I, 4, 4, 3). — *pîyûsha* (Ind. III) SV. *pîyûsha* (II, 5, 1, 11—17 — 6, 8 — 7, 1, 3). — *pîvará* (Ind. III). Im SV. erscheint nur das Femin., aber proparoxytonirt; wahrscheinlich waltet hier dasselbe Verhältniss, | wie oben bei *tavishá távishî*, vgl. πιαρός 943
πίειρα aus πί*ϝ*αρι-α). — *pûshán* und *pûshan* (Ind. I u. III) SV. nur *pûsháṉ* (I, 2, 6, 4—10 — 6, 6, 2). — *prâ̆ñc* und *prâ̆ñc* (Ind. I) SV. nur *prâ̆ñc* (vgl. oben zu § 13 Anm.). — *prâ̆tar* (Ind. III) SV. *prâtár* (I, 1, 9, 5 — 3, 2, 7 — II, 8, 3, 13; vgl. oben *antar*). — *phená* (Ind. III) SV. *phéna* (I, 3, 2, 8). — *budhná* (Ind. III) SV. *búdhna* (I, 4, 5, 8). — *bráhman* (Nom. *mâ* msc. Ind. I, III) SV. *bráhman* (neutr. u. *brahmán* msc., ungefähr mit ähnlichem Bedeutungsunterschied wie bei den Themen auf *as* (vgl. oben zu § 75), im Neutr. wohl eigentlich das Heilige, im msc. der Heilige; genaueres an einem a. O.). — *brâhmaṇá* (Ind. I) SV. *brâ̆hmaṇa* (I, 3, 4, 7). — *bhûmí* (Ind. III) SV. *bhûmi* (I, 5, 9, 1 — 2, 3, 7 aa.). — *bhṛgú* (Ind. III) SV. *bhṛ́gu* (II, 3, 1, 22 — I, 6, 6, 9). — *mághavan* (Ind. III) SV. *maghávan* (I, 3, 5, 3 u. oft; vgl. auch *maghávat* gegen Pâṇ. VI, 1, 176 von *maghá* I, 3, 8, 4—10, 8 — II, 3^{b}, 4 aa.). — *matsára* (Ind. III) SV. *matsará* (I, 5, 9, 3 u. aa.). — *mánu* (Ind. III) SV. eben so (I, 1, 5, 10 — 9, 10 — 4, 7, 4 — II, 2^{b}, 18 — 5, 1, 19 — dagegen *manú* II, 2^{b}, 2 — 5, 1, 8^{6}; eben so in diesen Stellen im ṚV.). — *mâtariçván* (Ind. III) SV. *mâtariçvan* (II, 5^{b}, 8). — *mâhiná* (Ind. III) SV. *mâ̆hina* (II, 5^{b}, 13; vgl. *máhina* bei B. Ind. III). — *míthuna*

[1] Im Pâṇ. finde ich hierüber keine Regel, das Suff. würde *ûn* seiṇ, welches Pâṇ. IV, 1, 73 erwähnt wird, aber auf andre Fälle beschränkt ist.

(Ind. III) SV. *mithuná* (II, 6, 1, 4). — *mûrdhan* (Ind. III) SV. *mûrdḍhán* (I, 1, 3, 7 — 7, 5). — *yajyú* (Ind. III) SV. *yájyu* (I, 5, 8, 6 — II, 1, 8). — *yáças* (Ind. III) wie SV. *yáças* und *yaçás* (s. oben zu § 75). — *yáhva* (Ind. III) SV. *yahvá* (I, 1, 6, 5—8, 1—6, 7, 1; *yahví* II, 2^{b}, 14). — *ratná* (Ind. III) SV. *rátna* (I, 1, 3, 10 — 4, 2, 4—5, 7, 3 — II, 4, 1, 1). — *rûpa* (Ind. III) SV. *rûpá* (I, 5, 8, 7 — II, 3, 1, 20). — *vayuná* (Ind. III) SV. *vayúna* (II, 8, 1, 4 — 8, 2, 13). — *vartáni* (Ind. III) SV. *varttani* (I, 5, 6, 7 — 7, 5 — 4, 9, 3). — *varéṇya* (Ind. III) SV. *váreṇya* (vgl. zu § 43). — *vâma* (Ind. III) SV. *vâmá* (II, 9, 2, 1 vgl. *vâmí* I, 4, 5, 7, *vâmájâta* II, 9, 2, 1; vgl. Pâṇ. VI, 2, 45). — *viçvadhâyas*,
944 *viç-|vapsán*, *viçvabhójas*, *viçvavédas* (Ind. III) SV. dagegen nach Pâṇ. VI, 2, 2 und 106 und nur mit einem Accent (*viçvádhâyas* I, 5, 6, 6 — *viçvápsan* II, 9, 2, 8 (im Fem. *psnî*) — *viçvábhojas* II, 1^{b}, 13 — *viçvávedas* I, 1, 1, 3 u. oft; so auch die aa. Bahuvrîhî-Compos. mit *viça*). — *vṛká* und *vṛka* (Ind. I, III) SV. *vṛka* (II, 8^{b}, 13). — *védhás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *vedhás* (I, 4, 5, 9 und oft). — *çakúna* (Ind. III) SV. *çakuná* (I, 4, 3, 8 — II, 3, 1, 11—5, 1, 1). — *çâdá* (Ind. III) SV. *çâda* (II, 5^{b}, 3). — *çiva* (Ind. III) SV. *çivá* (I, 5, 7, 2 — II, 6, 3, 4). — *çiçú* (Ind. III) SV. *çiçu* (I, 1, 7, 2 — 6, 8, 3—5 — II, 2^{b}, 14). — *çúkra* (Ind. III) SV. *çukrá* (I, 1, 1, 4 u. oft; auch in der Compos. *çukrávarcas*, *çukráçocis* (Pâṇ. VI, 2, 1)). — *çmaçrú* (Ind. III) SV. *çmáçru* (I, 4, 5, 3). — *savaná* (Ind. III) SV. *sávana* (I, 3, 8, 7—10 — 4, 2, 5 — II, 3^{b}, 10—4, 1, 15). — *sânási* (Ind. III) SV. *sânasi* (Adj.) (I, 2, 4, 5 — II, 1, 1, 17—22). — *sthavirá* (Ind. III) SV. *sthávira* (I, 4, 3, 10 — II, 9, 3, 2—7). — *sthûṇâ* (Ind. III) SV. *sthûṇâ* (I, 3, 9, 3). — *svapná* (Ind. III) SV. *svápna* (II, 1^{b}, 3; so auch Pâṇ. III, 3, 91, welche Stelle Hr B. bei Anfertigung des Ind. zur 1sten Abh. übersehn hat; vgl. griech. ὕπνο). — *hantár* (wie Hr B. statt *hantṛ* schreibt, Ind. III) SV. *hántṛ* und *hantṛ* (s. oben zu § 36). — *hárit* und *harít* (Ind. I, III) SV. *harít* (I, 6, 3, 5 — II, 3^{b}, 1).

Bezüglich der 2ten Abhandlung bemerken wir nur, dass in ihr mit all der sorgsamen Berücksichtigung der Grammatiker, wie wir sie von dem ausgezeichneten Bearbeiter des Pâṇini erwarten können, die Sanskrit-Declination behandelt ist. Genauer in sie einzugehn und die Punkte, wo wir mit dem Hrn Vf. nicht übereinstimmen zu können glauben, hervorzuheben, verbietet der schon für diese Anzeige in Anspruch

genommene Raum. Mit grosser Erwartung und Hoffnung sehe ich der weiteren Fortsetzung dieser Abhandlungen entgegen; insbesondere einer Behandlung der Suffixe und der Lehre von der Composition.

Göttingen, den 6ten Februar 1845.

V.

Breslau. Typis Grassii Barthii et Sociorum 1845. Ya-
jurvedae Specimen cum Commentario pri-|mus edidit Al- 1471
brechtus Weber, Vratislaviensis.

Götting. gel. Anzeigen, 1847, St. 147—149, S. 1470.

Diese kleine Schrift ist eine fleissige und anerkennenswerthe Arbeit, in welcher der Hr Verf. als Probe des YV. das 9te Kapitel desselben bekannt macht. Er theilt den Text in Sanskrit-Typen und lateinischer Transcription mit. Letztere gibt zugleich die Accentuation nach zweierlei Systemen, deren eines neu ist. Dieses herrscht in dem Çatapathabrâhmaṇa und hat einige von dem Hrn Verf. nicht erkannte Eigenthümlichkeiten. Zunächst bezeichnet es nur den Acut (Udâtta) und zwar durch einen unter denselben gesetzten Strich. Folgen jedoch mehrere Acute aufeinander, so wird nur der letzte bezeichnet, z. B. 15, 2 in *parṇam na ver a̱nu*, wo °*ṇam na ver a*° Acute haben, ist nur das letzte *a* bezeichnet. Eine andre Eigenheit ist, dass der Svarita zwar nie bezeichnet wird, dagegen die ihm vorhergehende Silbe dasselbe Zeichen, wie sonst der Accut erhält; z. B. Vs 30 *prasa̱ve 'çvi̱nor*, wo nach bekanntem Gesetz durch Absorption des tonlosen *a* vom acuirten *e* Svarita entstanden ist; ferner Vorr. p. XI, Z. 10 v. u. *praja̱patim hyuda*° wo *hi* (udâtta, acuirt) und *u* (anudâtta, tonlos) ebenfalls nach bekanntem Gesetz svarita geworden sind; ebenso ebds. Z. 9 *u̱ hye*° wo *hi e* (von *eva*) ebenfalls svarita geworden sind. Beide Stellen wiederholen sich ebenso Z. 7 v. u. Diese Eigenthümlichkeit findet aber auch statt, wo ein acuirter Vokal mit einem tonlosen im Sandhi, ohne dass der erste liquidirt ist, zusammengezogen ist. Bekanntlich kann auch in diesem Fall Svarita entstehen, aber im ṚV. und SV. entsteht er nur bei einem solchen Zusammentreffen von *i* und *i̱*. Hier augen-

scheinlich auch in diesem Fall z. B. 8, 2 *çriyaidhi* aus *çriyâ*
1472 (Oxytonon) und *edhi* (tonlos); | 15, 4 *sahorjâ* aus *saha* (Oxytonon) und *ûrjâ* (vorn tonlos); 22 *yantâsi* aus *yantâ* (Oxytonon) und *asi* (tonlos); Vorr. XI, Z. 19 *evâsmin* aus *eva* (Oxytonon) und *asmin* (vorn tonlos) und sonst mehrfach. Folgen zwei Svarita auf einander, so erhält die demselben vorhergehende Sylbe und der erste Svarita das Zeichen z. B. Vorr. XI, Z. 14 *evâsyeshu* wo *eva* (Oxytonon) und *âsya* in der ersten Sylbe tonlos, in der zweiten svarita; so dass hier völlig dieselbe Bezeichnung eintritt wie z. B. p. 56, Z. 4 v. u. *anyatraivâçvi°*, während in der wirklichen Betonung ein sehr wesentlicher Unterschied ist; denn *anyatra* ist Paroxytonon und in *evâçvi°* ist *â* wie in den mehrfach vorgekommenen Beispielen svarita geworden. Ich kann nicht mit Bestimmtheit entscheiden, welche Art des Vortrags bei dieser Bezeichnungsweise zu Grunde liegt. Sie ist aber ohne Zweifel ähnlichen Charakters, wie die Subrahmaṇyâ (Pâṇ. I, 2, 37), vielleicht deren Gegensatz. Hat man diese Gesetze dieses Bezeichnungssystems erkannt, so ist es leicht die verhältnissmässig bedeutende Anzahl von Accentfehlern, welche sich in diesem Kapitel finden, zu verbessern; z. B. 5, b, 3, wo *âviveça* gedruckt ist, sollte *âviveça* stehen (der Hr Vf. bezeichnet nämlich diese zweite Accentuation statt eines Strichs mit einem darunter gesetzten Circumflex, die erste Art ganz wie im Ṛg-Veda). — 7, 2 wo *te agre açvâm*, sollte stehen *te agre açvâm* — 9, 4 wo *pârayishṇuḥ*, ist *pârayishṇuḥ* zu schreiben (Suff. *ishṇuc* Pâṇ. III, 2, 137) — 9, b, 2 wo *bhâgam ava*, ist *bhâgam ava* — 16, 2 *suarkâḥ* statt *suarkâḥ* — 16, 3 *vṛkam* statt *vṛkam* zu schreiben u. a. a.

Die andere Bezeichnungsweise stimmt, wie gesagt, ganz mit der im RV. herrschenden überein. Um so auffallender
1473 wäre die Abweichung 30a, wo Hr W. *pra-|save 'çvinór* schreibt; es würde *prasave3'çvinór* (प्रसवे३श्विनो°) zu schreiben gewesen sein.

Dem Text ist ausser einer lateinischen Übersetzung ein verhältnissmässig ziemlich umfassender Commentar beigefügt, in welchem der Hr Vf. sich einerseits auf Mahîdhara's Scholien zum YV., die Nirukti und einige Brâhmaṇa's stützt, andrerseits durch Zusammenstellung der wurzelhaft zusammengehörigen Wörter ihre Bedeutung zu gewinnen sucht. Beide Verfahrungsweisen kann Ref. nur billigen. Denn es ist einer-

seits keinem Zweifel zu unterwerfen, dass die indische Tradition Vieles richtig bewahrt hat, Andres durch die lebendige Bekanntschaft mit den Veden von ihren Gelehrten richtig erkannt ist; andrerseits ist es aber eben so gewiss, dass die ungeheure Kluft, welche zwischen der Abfassung der Veden und den auf uns gekommenen Erklärungen liegt, wohl sogar zwischen der Abfassung und den ältesten Versuchen der Erklärung lag, unendlich viel in Vergessenheit gebracht hat, während zugleich die in diesem grossen Intervall ganz veränderte geistige, insbesondre religiöse, Richtung der Inder den wahren Standpunkt für eine richtige Auffassung der Veden vollständig verrückte und die einheimischen Interpreten in immer weiter und weiter von der Wahrheit abirrende Bahnen und eine dem Charakter der bei weitem grössten Mehrzahl der Vedenhymnen ganz fremde Auffassung trieb.

Bezüglich der Textesrecension muss Ref. missbilligen, dass der Hr Vf. gegen den Gebrauch aller Pada's die Präfixe und präpositionsartig dienende WW. auch, wo nur eines in begriffliche Verbindung mit dem Verbum finitum tritt, mit demselben verbunden hat (vgl. Anz. von Böhtl. Chr. S. 35 des bes. Abdr.). Ref. gesteht zwar gern zu, dass die wirk-|liche Verbindung 1474
mit dem Verbum finitum zu einem Worte in der grösseren Anzahl der Decomposita, in den Participien, Infinitiven und Absolutiven dafür entscheidet, dass die Pada's zu weit gegangen sind, wenn sie durchweg, ausser in Decompositis, trennen; allein die Berücksichtigung der grossen Menge von Vedenstellen, wo derartige WW. entschieden vom Verbum getrennt werden müssen — welches sich dann ergibt, wenn sowohl Präfix als Verbum den Accent haben — und nach unserer, vielleicht etwas gröberen, Auffassung dennoch begrifflich zusammengehören, zeigt, dass auf jeden Fall erst eine Distinction zwischen inniger und minder innig zusammengehörenden Zusammenrückungen dieser Art zu machen ist. Ob es einst möglich sein wird, hier scharfe Grenzen zu ziehen und auf eine neue Basis gestützt, die indische Autorität zu verlassen, wage ich nicht zu entscheiden; dass es aber jetzt noch nicht der Fall ist, glaube ich mit Entschiedenheit behaupten zu können.

Vâcás páti (Vs 1) ist in der lat. Transcription mit Unrecht in ein Wort geschrieben, wie der Hr Verf. schon daraus

schliessen konnte, dass es im Gaṇa Vánaspáti fehlt; die Trennung hat aber auch die Garantie der Pada's für sich. Eben so war *víçve devâs* (V. 33) zu trennen. *Ca* ist in der lat. Transcr. bald mit dem vorhergehenden Wort verbunden, bald davon getrennt. Letzteres ist natürlich das Richtige. *iva* (V. 8) musste wohl auch im YV. mit *indrasya* ein Wort werden nach Vârt. zu Pâṇ. II, 1, 4 und analog dem Gebrauch im Ṛg-Veda. Im Sâma-Veda ist diess nicht der Fall. Dasselbe gilt für *vâjevâje* (Vs 18), hier aber auch im Sâma-Veda. Dasselbe Wort, zweimal hinter einander vorkommend, wird, wenn es in
1475 der Repetition den Accent einbüsst, als eins an-|gesehen. In *samrâṭ* ist mit Unrecht statt *m* Anusvâra geschrieben, da in diesem W. म schon nach Pâṇ. bewahrt wird; vgl. die Erweiterung dieser Regel aus dem Çaunakîyâ bei Kuhn (H. A. L. Z. 1846, II, 853), wozu ich noch bemerke, dass mit noch grösserer Ausdehnung derselben, Ṛg-Veda, Sâma-Veda (auch im Ûhagâna) auch समाजन्नम् haben in der Stelle, welche SV. I, 1, 1, 2, 7 vorkommt. Beiläufig füge ich hinzu, dass die von Hrn Kuhn erwähnte Schreibart संम्रा॰ nicht falsch ist, sondern sogar die gewöhnliche statt सम्रा॰ (nach Pâṇ. VIII, 4, 47). Dass Vers 31 über त्रीँल्लोकान् Anunâsika fehlt (sowohl im Sanskrit-Text als in der lat. Transcr.), hätte, wenn es sich auf die Handschrift stützt, als Eigenthümlichkeit angemerkt werden müssen. Der bedeutendste Fehler ist aber, dass Vs 14 *apikakshá* in zwei WW. geschrieben ist, da dieser Fehler sogar im Commentar nicht bemerkt ist. Es ist nur ein Wort. Das Zeichen ऽ gebraucht Hr W. in diesen wenigen Versen auf dreierlei Weisen, aber in zweien inconsequent. Zunächst beim Hiatus z. B. त ऽ ऊर्मिः (Vs 6); vielfach aber hier auch nicht z. B. Vs 14 बद्धो अपि॰ statt बद्धो ऽ अपि. Dieser Gebrauch und zwar sowohl beim ursprünglichen Hiatus (bei den pragṛhya's) z. B. रोदसी ऽ इन्द्र als auch beim phonetisch-entstandenen, wie in den oben angeführten Fällen ist der der besten Veden-Handschriften, welche im Ganzen am sorgsamsten abgeschrieben sind, und wie mir sehr wahrscheinlich, in Sanhitâ-Texten der einzig richtige. Das
1476 Zeichen ऽ ist nämlich eigentlich das des Avagraha von | Compositis in dem Pada-Texte und hat eine Mâtrâ, um durch diese Pause von einem prosodischen Moment die Verbindung der Composita zu verhüten. Darum ist es auch im Hiatus angewendet, um durch dieselbe Pause das Ineinanderfliessen der

zu trennenden Vokale zu vermeiden. Der Gebrauch, welchen man jetzt davon macht (und welchen man ebenfalls bei Hrn W. findet), nämlich die Absorption eines *a* durch *o* und *e* anzuzeigen, findet sich in den Veden-Handschriften überaus selten und widerspricht ganz der eigentlichen Bedeutung des Zeichens. Denn bei dieser Absorption darf keine Pause eintreten. Ein dritter Gebrauch, nämlich bei Zusammenziehung von Vokalen (und auch dieser findet sich einmal bei Hrn W. तेना ऽ यम् Vs 6) findet sich insbesondre in Calcuttaer Ausgaben (in den Handschriften, welche ich benutzen konnte, habe ich ihn nicht bemerkt), und von ihm gilt das, was ich in Bezug auf den zweiten bemerkte, noch bei weitem mehr, denn hier ist natürlich gar keine Pause möglich.

Zu der lateinischen Transcription sind einige das Metrum betreffende Bemerkungen gemacht. Ich hebe daraus nur eine (Vs 6) hervor, wo dem Hn Vf. das *avasânarahita* unverständlich war. *avasâna* ist hier das vorgeschriebene Ende des Verses, und *avasânarahita* bedeutet, dass der Vers nicht an der richtigen Stelle schliesst. Das Metrum Puraüshṇih zerfällt nämlich in 2 Verse, deren erster 12 Silben hat, während der zweite 16 hat, welche in 2 Gliedern von 8 zerfallen z. B. ṚV. IV, 8, 3, 3

bharadvâjâyâva dhukshata dvitâ |
dhenuṃ ca viçvadohasam ishaṃ ca viçvadohasam ||

Der vorliegende Vers, zu welchem jene Bemerkung gemacht ist, dagegen, obgleich wegen seiner Silben-|zahl (26) ebenfalls 1477
als Puraüshṇih angesehen, zerfällt in einen Theil von 20 Silben (aus einem Glied von 12 und einem von 8 bestehend) und einen von 8 und wird demgemäss in dem Sanh.-Text des ṚV. so getheilt:

apsv antar amṛtam apsu bheshajam apâm uta praçastaye |
açvâ bhavata vâjinaḥ ||

Dieser Gebrauch von *avasâna* ist für den Streit über Virâma von Wichtigkeit und spricht sehr für Hrn Böhtlingk.

Im Commentar geht der Hr Verf. in der Verbindung der WW., welche ihm wurzelhaft verwandt zu sein scheinen, fast ohne alle Rücksicht auf die Bedeutungsverschiedenheit, nur der Lautähnlichkeit folgend, zu Werke. So z. B. stellt er (S. 30) *adhvan* (Pfad, dann Götterpfad und in sofern = Luft), *adhi* über (wo *dhi* locativisch wie in οὐρανόθι),

andhas Bez. des Somarauschtranks (eig. Verblendung (vgl. *andha* blind), Berauschung, wie *mada* Trunkenheit, als Bezeichnung ebendesselben) und *andhra* Jäger (eig. Eigenname des Volkes der *Andhra* und dann, nach indischer Sitte, Appellativ geworden und zur Bezeichnung des Jägers gebraucht, weil die Andhra's insbesondere sich mit Jagd beschäftigten), als wurzelhaft zusammengehörig zusammen. Die sich bei solchem Verfahren ergebenden Etymologien können natürlich nur sehr vag sein, und der Hr Verf. muss fast eben so oft, wie die indischen Grammatiker, zu deren letztem etymologischen Noth- und Hülfsbegriff gehen flüchten. Ref. wird daher die etymologische Seite des Commentars fast gar nicht berücksichtigen, sondern sich nur erlauben einige kleine Bemerkungen zu an-
1478 dern Punkten zu machen, in | deren Auffassung er vom Hrn Verf. abweichen zu müssen glaubt.

S. 4 Z. 9 v. u. *vâja* ṚV. I, 110, 9 — 111, 4 u. 5 sind nicht Pferde, sondern es sind personificirte Wesen, das so vielfach unter dem Namen *vâja* von den Göttern Erbetene, oder ihnen Gebotene Stärke, Speise, als göttlich, Gottheit selbst, gefasst (vgl. auch ṚV. V, 4, 3, 1 — 15, 1); eben so wenig ist es Pferd ṚV. I, 52, 1, sondern hier ist die Construction nach Analogie von ṚV. VII, 3, 7, 3 = SV. II, 5, 2, 13, 3 aufzufassen, nur dass in letzterer Stelle die Richtung noch durch *abhi* hervorgehoben ist, dort aber, wie in den Veden gewöhnlicher, der blosse Accus. der Richtung steht; ich kenne bis jetzt keine Stelle, wo man genöthigt wäre, *vâja* mit *vâjin* (Pferd) zu identificiren.

5, 4 v. u.: *vâjáyâmas* (ṚV. I, 4, 9) ist von Westerg., in Betracht des Accents, mit Recht nach Pâṇ. VII, 3, 38 erklärt; Sâyaṇa hat, wie sehr oft, aber so viel ich bemerken konnte, stets mit Unrecht und, wie ich glaube, aus Achtlosigkeit den Accent unbeachtet gelassen. Dasselbe ist der Fall mit *vâjáyan* (ṚV. I, 106, 4).

7, 9 v. u.: Dass in *puruçcandra* das erste Compositionsglied kein Nominativ sein könne, hätte der Hr Verf. schon aus *suçcandra* schliessen müssen. Meiner Überzeugung nach ist *çc* der ursprünglichere Anlaut der Wzform und *çcand* leuchten = griech. ξανθ (ξουθ).

8, 4 *vyòman* kann wegen des Accents weder von *vye* noch von *inv* + *vi* kommen, sondern nur eine Composition mit *ví*

sein. Eine Ableitung von *oman* entspricht ganz dem Charakter der Vedenwörter.|

9, 1 *údvayas* ist Bahuvr. dem Accent zufolge: Speise aus 1479
sich habend = Quell der Speise. Hr W. übersetzt defaecatum.

10, 17 wird *ûrj* Stärke von *ṛj* gehen abgeleitet; ich zweifle kaum, dass es für organischeres *vṛj* = zend. *verez* = griech. *Fεργ* u. s. w. steht, also eig. Thätigkeit ist.

14, 21: ṚV. I, 17, 8 sind *nû nú* zwei Wörter; eben so *nû ca, nû cit.*

15, 31: ein Thema *mahitvan* existirt nicht; *mahitvanâ* ist ved. Instr. von *mahitvaná* (vgl. *mahitvanám* ṚV. II, 4, 3 — 6, 29 — IV, 3, 14 — *patitvanám* ṚV. VII, 8, 19, 4 — *vasutvanâya* ṚV. V, 7, 11, 1 = SV. I, 3, 2, 5, 10 — *janitvanâya* ṚV. V, 7, 24 — *sakhitvanâya* ṚV. VI, 1, 2, 1 vergl. zend. *anâhiçterethwanem* bei Burn. C. Y. 432 n. — *nâirithwanâi* Vend. l. 420, 9. — Doch existirt auch das Suff. *tván* in *sanitvábhis* ṚV. VII, 8, 10, 4; es ist dies die erste Verstümmelung des Suff. *tvaná,* dann folgt *tvá,* dessen Form im gew. Sskr.; eben so ist die ursprüngliche Form des gewöhnlichen Abstractsuffixes *tâ tâti,* dessen erste Verstümmelung *tât* ist. Die Wurzel von beiden ist = dem späteren *tan,* als dessen organischeren Anlaut ich *tv* schon G. W.-L. II, 243 annehmen musste).

18, 19: *âpas* ṚV. I, 23, 22 ist Vocativ, nicht Accusativ; ebendas. 20 ist *ắpas* accentuirt, daher man es nur als Nominativ fassen kann und nicht von *abravît* abhängig sein lassen darf; man muss ist suppliren: und das Wasser ist alle Heilmittel enthaltend (Bahuvr.).

19, 6 scheint Hrn W. in den Ntr. die Accentunterscheidung von *ápas* und *apás* falsch. Ich | erlaube mir daher fol- 1480
gende Stellen hierherzusetzen: 1, *ápas* n. (= lat. *opus*) ṚV. II, 6, 28, 4 = SV. I, 5, 2, 3, 10:

táva tyán náryaṃ nṛtó 'pa indra prathamáṃ pûrvyáṃ divi pravắcyaṃ kṛtám u. s. w.

Von Dir ist das mannhafte Werk, o Tänzer, o Indra, als erstes, uraltes, im Himmel zu rühmendes, vollbracht u. s. w.

ṚV. III, 1, 12, 2 = SV. II, 7, 3, 2, 3 (bei Stev. II, 8[b], 2, 3)

índrâgnî ápasas páry úpa prá yanti dhîtáyaḥ |
ṛtásya pathyấ 3 ánu ‖

Indra und Agnis! ob dem (heiligen) Werk gehen ab und zu die Finger, nachfolgend des Rechten (= des Opfers) Pfaden.

ṚV. I, 68, 5 (bei R. 3ª)

ṛtásya príshâ ṛtásya dhîtír viçváyur víçve ápâṁsi cakruḥ |

Den ersten Theil dieser Stelle wage ich nicht zu übersetzen, weil meine Pada-Abschrift *príshâḥ* hat, während R. *príshâ* gibt; meine Leseart scheint übrigens richtiger; denn auslautendes *â* wird in den Veden vor *ṛ* verkürzt; die Länge ist zwar erlaubt; allein ich kenne nur eine Stelle im SV. wo sie bewahrt ist, und ṚV. hat da eine Variante. Auch übersetzt R. pluralisch (desideratae); den letzten Theil, auf welchen es hier allein ankommt, übers. R. omnes sacrificantes ceremonias perficiunt. |

1481 ṚV. I, 110, 1ª

tatám me ápas tád u tâyate púnaḥ svádishṭhâ dhîtír ucáthâya çasyate |

Diess Opfer, von mir vollzogen, wird wieder dargebracht; gar süsser Sang wird angestimmt zum Preis.

ṚV. II, 8, 20, 3ᵇ

ápâṁsi yásminn ádhi saṃdadhúr gíras tásmint sumnáni yájamâna á cake |

Welchem (nämlich Agnis) man Opfer und Lieder anvertraut, zu dem richte ich opfernd meine Verherrlichung.

2) *apás* m. u. fem. (Nom. *apás*, also zu *apas* in demselben Verhältniss wie ἀγής m. f. mit Blutschuld beladen zu ἄγος n. Blutschuld). ṚV. VII, 5, 14, 3 = SV. II, 1, 2, 20, 2|

1482 *á haryató árjuna átke avyata priyáḥ sûnúr ná márjyah* |
tám î hinvanty apáso yáthâ ráthaṃ nadîschv â gábhastyoḥ

Der liebliche glänzende hat sich in die Fluth gehüllt, gleich wie ein lieber Sohn, ein zu badender,

Ihn treiben sie, gleichwie Krieger das Schlachtgespann, mit den Armen in die Fluth.

ṚV. I, 92, 3 = SV. II, 8, 3, 16, 3

árcanti nârîr apáso ná vishṭíbhiḥ samânéna yójanenâ parâvátaḥ |

íshaṃ váhantîḥ sukṛ́te sudânave víçvéd áha yájamânâya sunvaté ‖

Die Jungfrauen (die Morgenröthe pluraliter gefasst) leuchten,

gleichwie Krieger, mit ihren Strahlen in einem Maasse (= auf einmal) bis in die Ferne hin,

Wunsch (= das Erwünschte) bringend dem Guten, Schönspendenden, ja wahrlich Alles dem Opfernden, Somaerzeugenden (wegen *arc* mit der Bed. leuchten vgl. *arci, arcis*).

ṚV. V, 7, 20, 2 = SV. II, 1, 2, 3, 2.

ná ghem anyád ấ papana vájrinn apáso návishṭau |
távéd u stómaiç ciketa ‖

Wahrlich nichts andres steht im Preis, Blitzschleuderer in des Opfrers Neu-Opfer,

Von deinem Lobpreise erglänzt es nur! (*â papana* = griech. Pf. II. und mit wesentlich gleicher Bed.)

ṚV. I, 1, 4, 4 = SV. II, 2, 2, 6, 6, 3

kavíṁ no mitrấváruṇâ tuvijâtấ urukshấyâ |
dákshaṃ dadhâte apásam ‖ |

Unsre Herrn, Mitra und Varuna die hochgezeugten weitherr- 1483
schenden spenden werkthätige Kraft.

Hierher gehört auch ṚV. I, 31, 8ᵇ

tvám no agne sanáye dhánânâm yaçásaṃ kârúṃ kṛṇuhi stávânaḥ |
ṛdhyấma kármâpásâ návena devaír dyâvâpṛthivî prấvataṃ naḥ ‖

Du o Agnis mache zur Spende von Schätzen ruhmreich unsern Sänger, du, den wir preisen!

Wir wollen verherrlichen das Opfer mit neuem Werkmann! schützet uns Himmel und Erde mitsammt den Göttern!

Der Sinn ist, Agnis möge dies Opfer, wobei ein neuer Dichter ihn besingt, segensreich machen und so diesem den Ruhm verschaffen, dass seine Hymnen den Göttern besonders angenehm seien. Ros., ohne Zweifel nach den Schol. übersetzt *apás* als ob *ápas* stände (ritus); aber Sâyaṇa hat, wie ich schon bemerkt und leicht durch sehr viele Beispiele zeigen könnte, die Accente nicht stets berücksichtigt oder hinlänglich erwogen. Diese Stelle hat vielleicht Hr W. bewogen an dem von mir bemerkten Unterschied zu zweifeln. Schliesslich bemerke ich, dass auch *apásâm* ṚV. I, 95, 4 hieher gehört, welches bei R. sonderbarer Weise aquarum übersetzt ist.

S. 22, 9 zweifle ich, ob *trikakubh* (ṚV. 121, 4) dreiköpfig mit Recht von den Schol. auf Indra bezogen ist;

triçîrshân dreiköpfig heisst an einer für den Zusammenhang zwischen den Veden und dem Zend-Avesta klassischen Stelle der Gegenstand, welchen der *Trita Âptya* (der identisch mit dem zend. *Thraêtaonô Âthwyô*, wie er denn auch *Traitana* im ṚV. genannt wird) tödtet, indem er ihm seine drei Köpfe
1484 abschlägt, derselbe Gegenstand, | welcher Vend. lith. 41, 1 *aẑhi* (= sskr. *ahi* gewöhnl. Bezeichnung des Vṛtra) *thriẑafan* dreimäulige Schlange genannt wird. Die Stelle ist ṚV. VII, 6 4, 3 und lautet:

sú pítryâṇy ấyudhâni vidvấn índreshita âptyó abhy àyudhyat
tricîrshấṇam saptáraçmim jaghanvấn tvâshṭrásya cin níḥ sasṛje
tritó gấḥ ‖

„Dieser die väterlichen Waffen kennend, von Indra getrieben, der Aptier flog zum Kampfe; den dreihäuptigen, siebenstrahligen erschlagen habend, befreite Trita selbst des Tvâshṭra Stiere". Nach dieser Stelle lässt sich vielleicht vermuthen, dass die siebenstrahlige Schlange der Regenbogen ist; die Stiere, hier des Tvâshṭra, sonst des Indra, sind nach einer Anschauung, die älter als die Trennung der Sanskrit-Völker ist, die Sonnenstrahlen. Nimmt man *trikakubh* auch ṚV. I, 121, 4 in dieser Bed., so heisst die Stelle, welche lautet:

asyá máde svaryàṃ dâ ṛtấyấpîvṛtam usríyâṇâm ánîkam |
yád dha prasárge trikakúm nivártad ápa drúho mấnushasya
dúro vaḥ ‖

„In dessen (nämlich des Soma's) Rausch gabst du die himmlische zum Rechten, die verborgne Heerde der Stiere; als in dem Kampfe der Dreiköpfige zurückkehrte, hieltst du die Bösen, Böses ab vom Menschen". Ros. übersetzt den Schluss ohne Zweifel wieder nach Sâyaṇa inimici hominis portas aperit; allein *drúhas* müsste, um Genit. sein zu können, oxytonirt sein; die Bed. von *dúras*, Sünde, war den Schol. unbekannt, obgleich
1485 sie sich noch | ganz deutlich in dem ved. Denominativ-Adject. *durasyú* (sündeliebend), welches auch Pâṇ. (VII, 4, 36) anführt, erhalten hat.

25, 22: *âsấ* ist Instrum. von *âs*, einem Thema, welches als Nbf. (= lat. *ôs*) von *âsyà* anzunehmen, vgl. Abl. *âsás* ṚV. V, 6, 24, 7 = SV. II, 8, 1, 4, 3 (bei St. 9, 1, 4, 3). Eine andre Nbf. ist *âsá* (= lat. *ora*), aber nur in den Adverbien *âsất* und *âsayấ* (ṚV. I, 20, 1) bewahrt, welches letztre zu der Annahme von Thema *âsâ*, wie Hr W. geglaubt zu haben scheint, nicht

nöthigt; im Gegentheil würde die Accentuation des *yấ*, auch wenn man *âsâ* substituirt, unregelmässig sein, wenngleich sie ihre Analogie in *amuyấ* hat, wovon a. e. a. O.

Ebendas. Z. 3 v. u.: die Dehnung des *i* im Loc. wird jetzt durch das zweite von Bhaṭṭoji vermisste Beispiel *dhmâtârî* gesichert; allein die Accentversetzung in सुरसौ statt सरसौ ist noch auffallender; doch kenne ich ein wenn auch nicht ganz gleiches doch sehr ähnliches Beispiel; *rôdas* hat an mehreren Stellen (z. B. ṚV. VIII, 4, 25, 1), die Accentuation *rodasî́* (रोदसी) und zwar nicht bloss im Sanh.-p. sondern auch im Pada-p., wo nach Bhaṭṭ. *sárasi* zu stehen scheint.

26, 8. *Çyena* Falke, kommt schwerlich von *cyâyati* gehen; die Form und die Bed. von *cyâma* = griech.κυανό, so wie die Bed. von *çyeta* = *rakta*, welche die Vermittlung mit *çoṇa* an die Hand gibt, zeigen, dass die Wz. *çvi* ist, also *çyâma* für *çvyâma* = κυα-νο (für μο), *çyena* für *çvy-ena* u. s. w. steht. Vom Ausfall eines Consonanten beim Zusammentreffen von dreien werde ich an ei-|nem a. O. viele Beispiele geben; *v* 1486 fällt selbst bei zweien aus *çiti* für *çviti* (vgl. lat. *cani* für *cvani*).

Ebds. 9 v. u.: ṚV. I, 11, 5 ist *bala* sowohl im Sanhitâ- als Pada-Text bei Ros. ein Fehler. Die Hdschr. haben *vala*, und so weit ich bemerkt habe, stets im Namen des Dämon in den Veden, auch ist zwischen *bála* und *valá* Accentdifferenz.

29, 10 wird *vanargú* Dieb, etymologisch durch jucunditatis dominus erläutert; so nobel diese Bezeichnung eines Diebes wäre, so möchte sie vor einem Etymologen, der die Diebe aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, doch nicht Stand halten. Da wir ved. neben Themen auf *a* vielfach Themen auf *as* (n.) bestehen sehen (z. B. *daksha, dakshas* u. a. a.), und ved. *as* vor hellen Lauten noch *ar* wird, so liegt die Annahme von *vanas* neben *vana*, Wald, nahe; *gu* ist für *gam* eingetreten (vgl. *nígu* u. a. a.); der Dieb ist demnach ein Waldgänger.

32, 21: dass das Wort *apikakshá* sei, ist schon bemerkt. Die ṚV.-Sch. legen es an einer andern Stelle (ṚV. VIII, 7, 22, 6) Zwischenraum zwischen den Armen aus; an vorliegender Stelle ist es die Brust.

33, 20 bezweifle ich die Bed. impedimentum, retinaculum für *dâdhi;* übrigens war *dâdhi* Molken (von √*dhe*) nicht mit *dádhi* tragend (von √*dhâ*) zu verbinden.

35, 1: *sma* gibt Präteritalbed. SV. I, 1, 2, 4, 9, wo aber RV. (wo diese Stelle VI, 5, 21, 4) erscheint, eine Variante hat.

36, 19 lese 16 und 18; diese beiden Verse kommen RV. V, 4, 5, 7 und 8 vor.

37, 24: *mitádru* ist Bahuvr. dem Accent zufolge; *mitá* hat die Bed. angemessen (vgl. *mitámedha* RV. VI, 4, 23 1 = SV. 1487 I, 3, 2, 4, 10) und *dru* | ist das auch im gew. Sskr. vorkommende Wzel-Substantiv: das Laufen; wenn es participiell dient, hat es natürlich den Accent, z. B. *raghudrú*.

38, 11: *hi* bei R. ist Fehler.

Ebds. 26: der Schluss aus ἐχθρός ist falsch; dieses (= *çatru*) gehört nicht zu *ahi* (= ἔχι), sondern mit ὀχθ-έω und κότ-ος zusammen zu einer Wz., welche entweder sskr. *çadh* (dann stände *çatru* für *çadh-tru*, hätte also *çaddhru* werden müssen) oder *çat* (vielleicht in *çâtay*, sogenanntem Caus. von *çad*, bewahrt) lautete (s. GWL. II, 163).

39, 5 v. u. bemerkt Hr W. zu *sanemi:* de formatione nil simile afferre possum; es verhält sich zu *nemi* halb wie *sârdha* zu *ardha*.

41, 1: *amáti* ist auch fem. RV. V, 4, 5, 1 und 2 und SV. I, 5, 2, 3, 8 (= YV. IV, 25 in Nir. VI, 8—13); daher ich Bedenken trage, es RV. I, 73, 2 als msc. anzuerkennen.

43, 11: *madhûḥ* findet sich nicht an der angegebenen Stelle, sondern nur *kadrû* und *kamaṇḍalû*.

44, 18: *divasp*ṛ*thivyau* sollte man nicht mehr anführen; es ist aus den von mir schon anderwärts citirten Stellen RV. II, 5, 20, 3 und VII, 8, 6, 2 entlehnt, wo *divásp*ṛ*thivyós* vorkommt, zwei compositionsartig zusammengerückte Genitive, deren einer, nach manchen Analogieen, im Singular, nicht, wie gewöhnlicher, Dual erscheint.

Ebds. 6 v. u. *jigyivás* ist gegen die Regel, welche nur *jigivas* erlaubt.

55, Vs 26 ist aus RV. VIII, 7, 29, 3 und erscheint auch mit einigen Varianten SV. I, 1, 2, 5, 1.

56, Z. 1 v. u. ist das mit ? bezeichnete *yajñasyodṛ*ç*am* wohl *yajñasyoddeçam*.

57, 22. Das Suff. *â* im fem. hat nichts Auffallendes und 1488 braucht nicht besonders belegt zu | werden, wohl aber ein Suff. *â* im Allgemeinen, also auch im msc., wie es Hr Böhtl. für *pathin*, *mahat* u. s. w. annehmen will; ein solches ist weder

in *vipâ* (welches Instr. von *vip*), noch *îḷâ* (weiterentwickeltes Fem. von *iḍ*) noch den a. a., welche Hr W. citirt, zu erkennen.

58, 3. Da eben dieser Vs aus dem ṚV. entlehnt ist, so kommt *Brahmán* auch im ṚV. vor; das Wort erscheint aber hier als Beisatz des Bṛhaspati, sonst des Indra, des Soma und in der Bed. Priester; als n. p. einer Gottheit habe ich es nicht notirt.

Ebds. 17 *ari* = *yajamâna* scheint auf den ersten Anblick auffallend, doch ist es richtig; der Betende wird als Bestürmer der Götter gefasst.

59, 18. Bezüglich *saraṭ* bemerkt Hr W. „qua in voce *r* tantam habere vim ut vel in fine exstans dentalis in lingualem sit commutata, memorandum est". Schon wegen *saraṭa*, *saraṭi*, *saraṭu*, ist das *ṭ* thematisch.

Der geehrte Hr Vf. möge diese Bemerkungen nicht so aufnehmen, als ob Ref. seine, wie er nochmals wiederholt, anerkennenswerthe Arbeit bekritteln wolle; aber grade bei solchen Arbeiten, von welchen er wünscht, dass sie in den Händen aller, welche Interesse für diesen Gegenstand haben, sich befinden, hat er es immer für seine Pflicht gehalten, auf das minder Billigenswerthe aufmerksam zu machen und seine Einwendungen nicht zu unterdrücken. Auch würde er gern noch Mehreres zu widerlegen versucht haben, wenn er nicht schon einen verhältnissmässig zu grossen Raum für diese Anzeigen in Anspruch genommen hätte.

VI.

Bonn. H. B. König 1847: De Accentu Sanscritico auctore S. Th. **Aufrecht** Ph. Dr. Particula prima, De Accentu Compositorum.

Mit dem Nebentitel:

De Accentu Compositorum Sanscriticorum auctore S. Th. **Aufrecht**. XIV u. 80 S. in Oct.

Götting. gel. Anzeigen, 1848, St. 199—201, S. 1995.

Die vorliegende kleine Schrift ist mit anerkennenswerther 1996
Kenntniss der indischen Grammatik, mit Sorgfalt und Gründlichkeit abgefasst und eine nicht zu übersehende Ergänzung

der sich auf die Bearbeitung der Sanskrit-Accentlehre beziehenden Schriften. Es bleibt zwar noch Manches, insbesondre in Betracht der vedischen Accentuation der Composita, anzuknüpfen und zu sichten übrig; allein diese Aufgabe wird vor genauerer Durchforschung der Veden in ihrem ganzen Umfang überhaupt nicht erfüllt werden können.

Der Hr Verf. hat seine Darstellung wesentlich auf Pâṇini und Bhaṭṭoji basirt, deren Regeln klar auseinandergesetzt und die Resultate seiner Kenntniss der vedischen Accentuation, wo es möglich war, mit ihnen verknüpft, sonst unabhängig davon mitgetheilt. In der Eintheilung der Composita weicht er im Allgemeinen von diesen Grammatikern nicht ab und fügt sich auch, wenn gleich widerstrebend, ebenfalls im Allgemeinen den technischen Bezeichnungen derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich die Methode des Hrn Vfs von der jener beiden Grammatiker fast nur dadurch, dass, während diese die Abweichungen von der an die Spitze gestellten Hauptregel („der Accent fällt in Compositis auf die letzte Silbe") nach der sonstigen Stelle des Accents auseinandersetzen, jener die Abweichungen von der Hauptregel nach den Klassen der Composita darstellt. Dann weicht er von ihnen theils darin ab, dass er mehrere Bildungen mit Recht den Compositis beizählt, welche jene für suffixal nehmen, theils darin, dass er manche Compositionsarten zu andern Compositionsklassen zählt, als sie.

Die Schrift zerfällt in 8 Abtheilungen und 2 ihnen voraus-
1997 gehende §§: Regulae generales. Die-|sen beiden folgt A, in § 3 bis 10: Composita copulativa (Dvandva); B, in § 11—43: Composita relativa (Bahuvrîhi). Dann mit der Gesammtüberschrift für alle folgenden Klassen der Zusammensetzung: Composita attributiva, zuerst C, § 44—52: Regulae ad plura genera pertinentes; dann D, § 53—104: Composita nominalia (Tatpurusha), E, § 105—136: Composita determinativa (Karmadhâraya), F, § 137. 138: Composita numeralia (Dvigu), G, § 139—141: Composita adverbialia (Avyayîbhâva), H, § 142—153: Regulae nonnullae, quae maximam partem relativam, determinativam, adverbialem compositionem complectuntur. Den Schluss bilden zwei allgemeine Bemerkungen, erstens: dass man aus den mitgetheilten Regeln erkennen könne, dass die Accentlehre, welche von den Grammatikern aufgestellt ist,

nicht bloss aus den Veden, sondern auch aus dem Gebrauch und dem Leben geschöpft sei; zweitens: dass sich auch in der Accentuation der Composita die Eigenschaft des Sanskrit erkennen lasse, Alles, soweit wie möglich, der Natur der Dinge anzupassen („admirabilis illa linguae Sanscriticae virtus agnoscitur, qua omnia, quantum maxime potest, rerum naturae accommodantur"). Diese Übereinstimmung zwischen dem begrifflichen Werth und der Accentuation der Composita, in allen einzelnen Fällen überzeugend nachzuweisen, möchte eine sehr schwierige Aufgabe sein und der Versuch sie zu lösen, sich vielfach in Spiele des Witzes und Scharfsinns verlaufen. Zwar würde sich vieles, von einem gefundenen Princip Abweichende, nicht mit Unrecht als Folge der Geschichte des Accentes bei Seite stellen lassen dürfen. Allein die vom Hrn Verf. aufgestellten Principien scheinen — wenigstens mir — nicht einmal die | Naturgemässheit der bei weitem umfassend- 1998
sten Accentuation den Compositis einleuchtend zu machen. Die Dvandva's scheinen dem Hrn Verf. ursprünglich, nach Analogie der meisten Götternamen, auf beiden (wohl auch mehreren) Gliedern den eignen Accent derselben bewahrt zu haben. Die Bahuvrîhi's betreffend, heisst es: „in relativa (sc. compositione), si prius plerumque membrum suum accentum obtinet, ea ratione id fieri puto, quod, quum posterius membrum adjectivi naturam assumere vocique, ad quam refertur, in casu, numero, genere obsequi coactum, libertatem suam plane amiserit, prius eo majorem vim et gravitatem sibi vindicat". Von den übrigen Compositionsklassen heisst es dann sogleich weiter: „Contrarium vero in compositione attributiva cernitur, ubi prius membrum determinandae solum et accuratius definiendae posteriori parti inservit". Allein ein wirklicher Gegensatz findet hier nur dann Statt, wenn das letzte Glied seinen ursprünglichen Accent bewahrt, welches bekanntlich grade am seltensten eintritt. In den allermeisten Fällen tritt der Accent, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Stellung in den einzelnen Gliedern, auf die letzte Silbe des Compositum; daher dieser Fall auch als Hauptregel für die Accentuation der Composita von den indischen Grammatikern aufgestellt wird. Was die Dvandva's ausserdem betrifft, so möchte die Beschränkung der doppelten (mehrfachen) Accentuation grade auf die Götternamen wohl mit einiger Ent-

schiedenheit dafür sprechen, dass diese doppelte (mehrfache) Accentuation nur eine Anomalie sei, erklärlich durch die Scheu, die Namen der Götter in der Aussprache zu verunstalten. Diese Annahme findet auch, abgesehen von den Aus-
1999 nahmen, darin eine Bestäti-|gung, dass sich in den Veden die Götternamen an unzähligen Stellen aus demselben Grund den Sandhi-Gesetzen entziehen. Mir scheint — doch bin ich weit entfernt meiner Ansicht ein grösseres Gewicht, als das einer Vermuthung beizulegen — die vorherrschende Accentuation der Composita auf der letzten Silbe zunächst dadurch herbeigeführt zu sein, dass bei der Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe zur Bildung eines neuen die gegenseitige Aufeinanderwirkung jener, in dem neuen aufgehenden, Begriffe dem Sprachgefühl nicht immer mit hinlänglicher Entschiedenheit gegenübertrat. In diesem Fall wirkten alsdann zwei Momente dahin, den Accent auf die letzte Silbe zu werfen. Wie ich in meiner Anzeige von Holtzmann's Schrift: Über den Ablaut (G. g. A. 1846. St. 85. S. 842 [[s. u.]]) bemerkt habe, stand der Accent im Sanskrit und überhaupt in den indo-germanischen Sprachen in einem einfachen Wort ursprünglich auf der Silbe, welche das die Wurzel modificirende Element enthielt, und dann so fort immer auf derjenigen, in welcher das eine fertige Bildung modificirende Element auftritt. Unabhängig von mir hat Hr Louis Benloew in seinem zwar vielfach fehlerhaften, aber sehr geistreich abgefassten Werk (De l'Accentuation dans les langues Indo-Européennes tant anciennes que modernes. Paris 1847. L. Hachette et Cie) das Gesetz der indo-germanischen Accentuation wesentlich ebenso erklärt (vgl. insbesondre S. 45). Die Abweichungen von dieser ursprünglichen Stellung glaubte ich durch eine phonetische Neigung, den Accent von hinten nach vorn rücken zu lassen, erklären zu können; ich muss aber dazu bemerken, dass diese Neigung vielleicht davon ausging, auf jeden Fall dadurch unterstützt ward, dass in der Sprache die zur Bildung eines Wortes mitwirkenden Theile |
2000 immer mehr ihren ursprünglichen Werth einbüssen, also auch der Werth des modificirenden Elements immer mehr in den Hintergrund tritt, wodurch die dasselbe tragende Sylbe fähig wird, ihren Accent fahren zu lassen (vgl. Über das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm S. 185 und 253). Dem ursprünglichen Princip zufolge fällt in der

unendlichen Mehrzahl der Sanskrit-Bildungen, da in ihnen der Begriff durch Suffixe modificirt wird, der Accent ursprünglich auf die letzte Sylbe und dieser Urzustand hat sich gerade im Sanskrit in dem grössten Umfang erhalten. Schon dadurch wird es einigermassen erklärlich, wenn das Sprachgefühl in allen den Fällen, wo es über die dem Begriff gemässe Stellung des Accents schwankte, der vorherrschenden Analogie folgend, ihn auf die letzte Sylbe des Worts legte. Allein es kommt, wie bemerkt, bei den Compositionen noch ein zweites Moment hinzu, um diese Accentuation in diesen Fällen herbeizuführen. Sobald nämlich das Sprachgefühl über die begriffgemässe Accentuation schwankte, sich aber gedrungen fühlte, die zu einem Begriff verbundenen Glieder durch den Accent als eine Einheit darzustellen, wurde es fast mit Nothwendigkeit darauf geführt, diesen Accent auf die Endsylbe zu legen. Denn die Bewahrung des ursprünglichen Accents eines der Glieder des Compositi würde dieses Glied als das modificirende haben erscheinen lassen, worüber das Sprachgefühl aber unsrer Annahme gemäss keine Sicherheit hatte; der Accent an irgend einer andern Stelle aber würde an und für sich ganz unmotivirt gewesen sein, das Wort gewissermassen ohne allen Grund zerrissen haben; es blieb dann nichts übrig, um das Wort als ein einiges geltend zu machen, als den Accent am natürlichen Schluss desselben eintreten zu lassen. |

Welchem Princip ich bei Erklärung der von der Grund- 2001
regel abweichenden Composita folgen würde, insbesondre bei den Zusammensetzungen, in denen der ursprüngliche Accent eines der Glieder bewahrt wird, ist hieraus leicht zu ersehen, und ich erlaube mir hinzuzufügen, dass ich es selbst in sehr anomal scheinenden Fällen als einen sichern Führer erkannt zu haben glaube.

Die vorliegende Schrift ist, wie schon der Haupttitel zeigt und die Vorrede weiter mittheilt, nur ein Theil einer grössern Schrift über den Accent des Sanskrits überhaupt. Eine weitere Abtheilung, deren Erscheinen bald erwartet werden darf, soll den Accent der Affixe und Declination und die Accentbezeichnung behandeln. Die dritte den Accent in der Conjugation und in Satztheilen. Die vierte wird einen Vergleich des Sanskrit-Accents mit dem griechischen geben. |

Da der Hr Verf. seiner Methode zufolge und auch wegen 2002

einiger materieller Abweichung von der Auffassung der indischen Grammatiker die Regeln, welche diese geben, gewöhnlich in sehr von einander entfernten §§ behandelt, so würde es für ein bequemeres Studium dieser Disciplin recht dienlich gewesen sein, wenn eine kleine Übersicht nachgewiesen hätte, wo sich Pâṇ. Regeln von ihm besprochen finden. Da ich sie zu meinem Gebrauch angefertigt habe, so möchte es vielleicht Manchem nicht unwillkommen sein, wenn ich sie hier mittheile. Die Sûtra's, welche nur Adhikâra's enthalten, oder nicht Composita betreffen, also bei Hrn Aufrecht natürlich nicht besprochen sind, habe ich eingehakt. Die Zahlen des vorliegenden Buchs sind die der Paragraphen:

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht
III, 2, 1 Vârt. 6. 7	72	VI, 2, 24	106
VI, 1, 223	1	25	Addenda
VI, 2, 1	11	26	108 u. Ann. III
2	44	27	108 Ann. II
3	10	28	108 Ann. III
4	65	29	13
5	54	30	13
6	62	31	14
7	55	32	70 u. 75
8	66	33	140
9	47 [1]	34	7
10	48	35	6
11	67	36	8 |
2003 12	12	37	9
13	69	38	109
14	56	39	109
15	63	40	71
16	63	41	71
17	57	42	49
18	58	43	64
19	58	44	64
20	58	45	64
21	Addenda	46	117
22	105	47	73
23	68	48	74

[1] Irrig steht im Text VI, 2, 29.

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht.
VI, 2, 49	118	VI, 2, 85	79
50	115	86	92 Ann. I
50 Vârt.	113 Ann.	87	51
(51)		88	51
52	116	89	50 u. 51
53	116	90	52
54	113	91	52
55	59	(92)	
56	110	93	123
57	111	94	87
58	112	95	Addenda
59	112	96	125
60	60	97	138
61	73 Annot.	98	88
62	[[s. u.]]	99	89
63	61	100	89
64	61	101	89
65	Addenda	102	90
66	76	103	124
67	76 Annot.	104	124
68	121	105	124 |
69	119	106	17
70	120	106 Vârt. 2	37 u. 49
71	77	107	18
72	80	108	18 Ann. I
73	81	109	19
74	81	110	20
75	82	(111)	
76	82	112	24
77	82	113	24
78	85	114	25
79	83	115	25
80	122	116	40
81	86	117[1]	37[1]
82	84	118	38
83	84	119	39
84	78	120	39

2004

[1] Fehlt im Text zufällig.

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht
VI,2, 121	141	VI,2, 154	101
122	15	155	127
123	92	156	128
124	92	157	129
125	92	158	129
126	93	159	130
127	93	160	131
128	126	161	132
129	94	162	34
130	99	163	26
131	95	164	26
132	96	165	31
133	96	166	33
134	97	167	27
135	97	168	27
136	98	169	28 |
2005 137	91	170	42
138	22	171	42
139	45	172	35
140	53	173	36
141	4	174	36 Annot.
142	5	175	41
(143)		176	41
144	46	177	32
145	74 Ann. a u.	178	142
	118 Ann. I[1]	179	142
146	74 Ann. b u.	180	143
	118 Ann. II	181	143
147	118 Ann. III	182	150
148	74 Ann. c	183[2]	151[2]
149	74 Ann. d	184	152
150	103	185	148
151	74 Annot. e	186	148
	u. 104	187	147
152	102	188	145
153	100	189	146

[1] Der Text hat irrig V, 2, 145.

[2] Irrig im Text VI, 2, 193.

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht
VI,2, 190	146	VI, 2 196	133
191	144	197[1]	30[1]
192	149	198	29
193	135	199[2]	29 u. 30[2]
194	134	VIII,1 67 Sch.	107.
195	136		

Diejenigen Sûtra's, welchen in diesem Verzeichniss Addenda gegenübersteht VI, 2, 21. 25. 65. 95, hat der Hr Verf. (utpote mihi difficiliores, wie er sagt) ausgelassen. Obgleich ich weit entfernt bin, die Schwierigkeit derselben zu verkennen, so wage ich es doch, eine Erklärung derselben hier mitzutheilen, welche natürlich ebensowohl die bei Schwierigkeiten der Art nöthige Erwägung als Nachsicht in Anspruch nimmt.

VI, 2, 21 lehrt, dass das erste Glied des Compositum seinen Accent behält, wenn das letzte Glied *âçaṅka, âbâdha* oder *nedîyas* ist und das Compositum eine Überlegung ausdrückt. Als Beispiele werden gegeben गमनाशङ्कम् गमनाबाधम् गमननेदीयस्; der Schol. zu Pân. erläutert das | erste nur, und 2006
zwar durch गमनमाशङ्क्य वर्तते; Bhaṭṭoji erläutert alle drei und zwar गमनमाशङ्क्यते आबाध्यते (so! ohne Sandhi) निकटतरमितिवा संभाव्यते. Ich nehme das Compositum als Karmadhâraya, wo das erste Glied die specielle Beziehung des im zweiten Glied stehenden allgemeinen Wortes bezeichnet, ähnlich wie in VI, 2, 25; ich übersetze: ein fürchterlicher Weg, ein beschwerlicher Weg, ein näherer Weg.

VI, 2, 25 folge ich zunächst der schon von Böhtlingk hypothetisch zu Pân. gemachten Bemerkung, dass Bhaṭṭoji in den Beispielen richtiger Neutra hat; die Schol. zu Pân., welche überhaupt viele einseitige und falsche Auffassungen haben, geben auch Masculina. Die Regel ist: wenn in einem Karmadhâraya das letzte Glied *çra, jya, avama, kan* oder ein von *pâpa* abgeleitetes ist, so behält das erste seinen Accent, wenn es einen abstracten Zustand ausdrückt; z. B. गमनश्रेयः, von Bhaṭṭoji aufgelöst गमनं श्रेयः ein besserer Weg.

VI, 2, 65 lege ich aus: wenn das erste Glied im Locativ

[1] Irrig im Text VI, 3, 197.
[2] Irrig im Text VI, 3, 199.

steht, (wo bei den östlichen Indern in diesem Fall die Casusform bewahrt wird vgl. Pân. VI, 3, 10 und II, 1, 45) und einen Empfänger bezeichnet, das zweite Glied aber etwas diesem nach religiöser Vorschrift zu gebendes (*âcâraniyataṃ deyam)*, so fällt der Acut auf die erste Sylbe des Compositum, ausgenommen, wenn das letzte Glied *haraṇa* (Bezeichnung einer bestimmten nach Eintritt der Pubertät einem Bâḍava (oder
2007 Brahma-|nen überhaupt?) zu gebenden Speise) ist. Die Beispiele sind मुकुटेकार्षापण्यम् (östlich s. Pân. VI, 3, 10) याज्ञिकाध्व: वैयाकरणश्वस्तौ; die Schol. interpretiren क्वचिदयमाचारो मुकुटादिषु कार्षापणादि दातव्यम् । याज्ञिकादीनामश्वादिरिति ॥. Was *mukuṭa* in der ersten Composition bedeutet, wage ich nicht mit Sicherheit zu bestimmen; steht Krone für König? Die beiden folgenden bedeuten: dem Priester zu gebendes Ross, dem Grammatiker zu gebender Elephant. Die Regel bezieht sich auf (elliptische) Tatpurusha's.

VI, 2, 95 verstehe ich so: ist das letzte Glied *kumârî*, bei Bezeichnung von (höherem) Alter, so hat das erste Glied den Acut auf der letzten Sylbe, z. B. वृद्धकुमारी जरत्कुमारी, alte Jungfer. Ich bemerke hierbei, dass Böhtlingk nicht notirt hat, dass Bhaṭṭoji statt °मात्रं प्र° und °दाय प्रवृत्तो वृ°, wie die Schol. zu Pân. lesen, °मात्रप्र° und °दाय प्रयुक्तो वृ° hat. Beides ist sicherlich richtiger. Es wird nämlich bemerkt, dass das Wort *kumârî* (eigentlich: junges Mädchen) hier nur gebraucht sei, um zu bezeichnen, dass sie noch mit keinem Mann in Verbindung gewesen sei, und darum könne es in ein logisches Verhältniss mit „alt" u. s. w. treten. Das Compositum ist Karmadhâraya.|
2008 Ob ich in des Hrn Vfs Schrift eine Behandlung der Regel VI, 2, 62 übersehn habe, oder ob sie wirklich fehlt, weiss ich nicht mit Sicherheit. Da sie keine Schwierigkeit enthält, so will ich nur darauf aufmerksam machen, dass ich sie in der vorliegenden Schrift nicht finden konnte [[s. § 61, wo „VI, 2, 62. 63" zu lesen]].

Schliesslich noch wenige einzelne Bemerkungen. S. 3 wird angeführt, dass ich in meiner Recension von Böhtlingk's Accentlehre (H. A. L. Z. 1845, I, 932 [[o. S. 93]]) mitgetheilt habe, dass im Sâma-Veda bei Zusammenfluss von aus- und anlautenden udâttirten und anudâttirten gleichen Vokalen oder auslautenden *ă* oder *â* mit anlautenden ungleichen nur Udâtta, nicht Svarita eintritt. Bei dieser Anführung hätten auch die

von mir bemerkten Ausnahmen (nämlich Svarita bei aus- und anlautenden kurzen *i*) erwähnt werden müssen; zu den von mir a. a. O. bemerkten Beispielen füge man noch द्विवीव Sâma-Veda II, 8, 2, 5, 4 (bei Stev. II, 9, 2, 5, 4). Für diese Ausnahmen ist seitdem aus indischen Grammatikern die Regel mitgetheilt (von Kuhn in H. A. L. Z. 1846, I, 1087 und von Roth Einl. zu Nirukt. LXII). Wenn eines der zusammentreffenden *i* lang ist, tritt wiederum Udâtta ein, z. B. वीयसे aus । वि । ईयसे । V. L. des Ṛg-Veda zu Sâma-Veda II, 3, 2, 1, 3 (Stev. II, 9, 2, 1, 3). Die für diese Regel bei Roth (a. a. O.) aus den Prâtiçâkhya's gegebne Ausnahme वीचित (aus । वि ऽ ईचित ।) ist wohl auch Pân. VIII, 2, 6 für वीचते herzustellen, obgleich, nach den Sch. zu urtheilen, dieser Fehler alt ist. | So wie nun die 2009
Regel mit den Ausnahmen steht, gilt sie auch für die uns bekannten Sanhitâ's des Ṛg-Veda, Atharva-Veda und Yajur-Veda. Nur, so viel uns bis jetzt bekannt, das Çatapatha-Brâhmaṇam setzt Svarita auch in den andern grammatisch gestatteten Fällen (vgl. meine Anzeige von Weber's Yajur-Vedae Specimen in den G. g. A. 1847 [[o. S. 97 f.]]).

S. 4 ist unter III irrig angegeben, dass Udâtta mit Svarita sich zu Svarita verbindet; es entsteht Udâtta.

S. 7. Z. 2 v. u. gehörte मित्राग्निम् nicht hierher; es sind zwei Wörter.

S. 8. Z. 3 hebt der Zusatz *dvandva* bei Pâṇini jede Unsicherheit in der Regel.

S. 10. §. 10 ziehe ich doch vor in derartigen Compositionen mit den indischen Grammatikern Karmadhâraya's zu erkennen; so zusammengesetzte Adjective modificiren einander; *kṛshṇâsâraṅga* ist ungefähr schwarzbunt; selbst in *kṛtâkṛtam* und ähnlichen tritt eine gegenseitige Modification ein, es ist ungefähr gethan als ob nicht gethan = schlecht gethan.

S. 12. Z. 10 fehlt zur Vervollständigung der Regel hinter voces „disyllabae".

S. 14. Z. 18 ist das Thema *viçvâpsnya*.

S. 15. Z. 13 habe ich वृषणाश्व accentuirt.

S. 47. §. 65 ist der erklärende Zusatz der Sch. *pramâṇam iyattâparicchedamâtraṃ na punar âyâma eva* als genauere Bestimmung des Maasses mit zu berücksichtigen; danach gilt die Regel nur bei beschränkendem Maass: nur so gross, so viel. |

2010 S. 61. Z. 13 wird वसुत्ति als Contraction von *vasuvitti* angesehn. Ich glaube, dass es entschieden nach Analogie von शचत्ति भगत्ति aus Pân. VI, 3, 124—VII, 4, 47 zu deuten ist, also aus *vasudatti* entstand. So wie Pân. der Ausfall von *da* hinter Nominibus (in *maghátti, bhágatti*) entgangen ist, so natürlich auch die Nicht-Dehnung des *u* in *vasu*. Ebenso fassen es übrigens auch die Scholien zu Sâma-Veda, indem sie es वसुदान erklären.

VII.

Paris. Librairie de Firmin Didot frères, Imprimeurs de l'Institut: Rig-Véda, ou Livre des Hymnes, traduit du Sanscrit par M. Langlois, Membre de l'Institut (8). Tome Premier. XVI, 588. 1848. Tome Deuxième. 528. 1850.

London. Wm. H. Allen and Co. Ṛig-Veda-Sanhitá.
1559 A Collection of ancient Hindu Hymns, | constituting the first Ashṭaka, or Book, of the Ṛig-Veda; the oldest authority for the religious and social institutions of the Hindus. Translated from the original Sanskrit. By H. H. Wilson, M. A., F. R. S., member of the Royal Asiatic Society, of the Asiatic Societies of Calcutta and Paris, and of the Oriental Society of Germany; foreign member of the National Institute of France; member of the Imperial Academies of Petersburgh and Vienna and of the Royal Academies of Münich and Berlin; Ph. Dr. Breslau; M. D. Marburg, etc., and Boden Professor of Sanskrit in the University of Oxford. Published under the patronage of the Court of Directors of the East-India-Company. 1850. LI u. 341 SS. in Oct. 1850.

Götting. gel. Anzeigen, 1851, St. 156—159, S. 1558.

Mit der Einführung der Veden in das Gebiet der Wissenschaft ist ein, sowohl für die Erkenntniss asiatischer, als selbst europäischer Entwickelung, so bedeutendes Feld der Forschung eröffnet, dass man die Zahl der Forscher oder überhaupt Theilnehmer an der Bearbeitung desselben nicht genug vermehrt wünschen kann. Die Veden bieten so viele Standpunkte der Betrachtung, der Erläuterung sowohl ihrer selbst, als andrer Punkte aus ihnen, dass es einer höchst bedeutenden Anzahl von auf verschiedenen Gebieten des Wissens wirkenden

Kräften bedürfen wird, um sie selbst und die in ihnen liegenden Momente, welche für die Erkenntniss der Culturgeschichte von Bedeutung sind, in gehöriges Licht zu setzen. Es ist daher mit vielem Dank anzuerkennen, dass zwei Männer, deren Namen auf dem Felde des Sanskrit einen ausgezeichneten Klang haben, ihre Kräfte daran gewendet haben, den Inhalt des wichtigsten der Veden durch Übersetzung | in weitern 1560
Kreisen bekannt zu machen, mit um so mehr, da beiden die grossen Schwierigkeiten der Übersetzung eines so dunklen Werkes nichts weniger als unbekannt sind, sie also auch die Unannehmlichkeit nicht scheuten, ihre Auffassung vielfachem Widerspruch ausgesetzt zu wissen, ja selbst wahrscheinlich das Bewusstsein haben, dass ihre ganze, mit so viel Mühe und Aufopferung verbundne Arbeit, bei der raschen Entwickelung, welche wir grade auf diesem Gebiete des Wissens mit Freude anerkennen müssen, in nicht gar zu ferner Zeit vielleicht durch andre Übersetzungen verdrängt werden werde. Diese Vedenhymnen haben nämlich keinesweges bloss im Allgemeinen die Dunkelheit einer theilweis, oder wohl grösstentheils, überaus alten, in einer uns ganz fremden Denkweise concipirten Poesie, sondern es treten hier noch eine Menge einzelne Momente hinzu, welche ihre Dunkelheit über die im Allgemeinen schon zu erwartende weit hinaus vermehren. Ihre Sprache hat dunkle Themen, welche theils aus dem Sanskrit-Sprachschatz gar nicht oder nicht mit Sicherheit abzuleiten sind, andre, welche nicht die Bedeutungen haben, welche sie im gewöhnlichen Sanskrit haben, oder nach den darin herrschenden Analogieen haben müssten. Ferner finden sich in ihr eine Menge grammatischer Formen, die das gewöhnliche Sanskrit gar nicht kennt, andre wiederum, auch in diesem vorkommende, haben andre Bedeutungen. Dazu kommen dann in der Verbindung der Wörter insbesondre eine Menge von Anakoluthien, eine Vorliebe für Kürze, welche bis zur Ellipse von oft sehr wesentlichen Begriffen führt, eine Schroffheit des Übergangs, welche nicht selten Zusammengehörigkeit oder Getrenntheit zu erkennen verhindert. |

Diese und die angedeuteten allgemeinen Momente legen 1561
schon vom rein-hermeneutischen Standpunkt aus dem Verständniss der Veden eine Menge Hindernisse in den Weg; dieses wird nun aber noch mehr gehemmt durch eine Menge

von Fragen der höheren und niederen Kritik, welche sich bei der Lectüre der Hymnen mit Gewalt aufdrängen, ihre Bedeutung für das Verständniss nicht bloss des Ganzen, sondern bis in das Einzelnste hinab, mit grösster Entschiedenheit herausfühlen lassen, und doch mit einiger Sicherheit zum
1562 grössten Theil noch gar nicht beantwortet werden kön-|nen. Sind diese Überreste der ältesten indischen Poesie treu bewahrt, oder im Ganzen oder Einzelnen interpolirt, oder defect? gehören die zu einem Hymnus verbundenen Verse wirklich ursprünglich zusammen oder ist in ihnen älteres und jüngeres verbunden? ist der oft so lockere Zusammenhang durch Verlust von Mittelgliedern entstanden? Sind die Lesearten des vor uns liegenden Textes richtig? Diese und andre Fragen drängen sich uns jeden Augenblick auf, und wenn man auch eine Antwort im Allgemeinen, gestützt auf die lange Zeit nur mündliche Bewahrung dieser Hymnen, geben kann, so ist damit für das Verständniss im Einzelnen doch noch wenig gewonnen. So unzweifelhaft z. B. wir auch berechtigt sind, Interpolation sowohl als Verlust und Varianten anzunehmen, so unsicher bleibt, wenigstens für jetzt und wahrscheinlich noch für sehr lange Zeit, die Beantwortung der Fragen, was interpolirt sei, wo etwas fehle, wie ein oder das andre Wort zu ändern sei. Wenden wir uns an die philologische Thätigkeit der Inder selbst, so ist, so achtungswerth dieselbe auch im Allgemeinen ist, im Verhältniss zu den Forderungen heutiger Wissenschaft bei ihnen doch wenig von Erheblichkeit zur Befriedigung derselben zu finden, oder selbst zu erwarten. So hoch hinauf wir auch die Anfänge derselben, von welchen Spuren auf uns gekommen sind, setzen, so liegt doch zwischen ihnen und der Abfassung der ältesten Theile der Veden sicherlich eine Kluft von mehreren, vielleicht vielen Jahrhunderten. — Die kritischen Fragen, welche für uns vom wichtigsten Interesse sind, waren für die indischen Interpreten natürlich ein noli me tangere. Die Veden waren in der Gestalt, in welcher sie ihnen vorlagen, eine göttliche Offenbarung; es würde ruchlos gewesen
1563 sein, die Richtigkeit derselben ir-|gendwie zu bezweifeln. Nur in den Varianten, welche sich bezüglich ein und derselben Stelle in den verschiedenen Veden finden, wo insbesondre der Text des Sâma-Veda überaus stark von dem des Ṛg-Veda abweicht, und vielleicht in denen des Naighaṇṭuka liegen uns

Reste der gewiss einst viel grösseren Anzahl von Varianten vor, welche auf dem Wege der mündlichen Überlieferung bis zu der Zeit, wo die Hymnen schriftlich gesammelt wurden, in sie gedrungen war. Die eigentliche Hermeneutik betreffend, so lässt sich von der einheimischen Thätigkeit natürlich grössre Beihülfe erwarten, vornweg dürfte man sich wohl der Hoffnung hingeben, dass die Tradition den Sinn von manchen Dunkelheiten bewahrt haben wird; allein selbst diese Hoffnung wird äusserst schwankend, wenn man das Verfahren betrachtet, welches die uns bekannte einheimische Interpretation eingeschlagen hat. Dieses ist bei Behandlung der Themen rein etymologisch; die Durchsichtigkeit und Jungfräulichkeit — wenigstens im Verhältniss zu den verwandten Sprachen — des Sanskrit macht dieses Verfahren zwar minder schlüpfrig, als es in andern Fällen sein würde; allein dem sei wie ihm wolle, man kann schon daraus vermuthen, dass der Interpretation keine Tradition fest genug gegenübertrat, um sie vor Missgriffen zu hüten, welchen das rein etymologische Verfahren nothwendig ausgesetzt ist. Man könnte zwar meinen, dass ihr die Bedeutung mancher dunkler Wörter überliefert gewesen sei, und sie nur sich bestrebt hätte, die Tradition wissenschaftlich zu bekräftigen, allein wenn man sieht, dass wo verschiedne Etymologien gleich berechtigt scheinen, sie auch über die zu gebende oder anzunehmende Bedeutung schwankt, so muss man für die allermeisten Fälle diese Supposition | aufgeben. Wo die Tradition sie im Stich liess, 1564
könnte man nun ferner geneigt sein, anzunehmen, hätten die einheimischen Erklärer in einer grösseren Anzahl von aus der Zeit der Vedenhymnen herrührenden Texten Hülfsmittel gefunden, die Bedeutung der Themen zu bestimmen. — Ob solche zur Zeit der Anfänge der uns bekannten Interpretation existirten oder nicht, werden wir nicht — wenigstens für jetzt noch nicht — entscheiden können; allein das kann man schon jetzt sagen, dass wo die angenommene Bedeutung eines Wortes nicht auf Tradition oder Etymologie, sondern auf Vergleichung von Stellen, in welchen es vorkommt, zu beruhen scheint, diese Stellen — wenigstens grösstentheils — in hinlänglicher Zahl sich im Ṛg-Veda finden. — Bezüglich der grammatischen Deutung werden wir durch die Willkürlichkeiten, welche sich in diesem Betracht im indischen Commentar finden, fast jeden

Augenblick daran gemahnt, ihm unser Vertrauen zu entziehen, ja fast zu dem Schluss genöthigt, dass wenn die indische Interpretation hier so willkürlich und vielfach nachlässig verfuhr, sie auch in Fragen der höheren Hermeneutik wenig Verlass gewähre. Und so ist es vornweg bezüglich des allgemeinen Gesichtspunktes, von welchem aus die einheimische Interpretation die Hymnen des Veda auffasst. Ihr ist die Religion und das Leben, welche hier hervortreten, identisch mit ihren eigenen, während sich ein grellerer Gegensatz kaum denken lässt; wo dieser zu augenfällig ist, müssen spitzfindige Vermittelungen aushelfen. — Es kann hier nicht der Ort sein, genauer zu untersuchen, wie viel die einheimische Erläuterung zum Verständniss der Vedenhymnen beiträgt, allein schon nach dem Bemerkten wird man erkennen, dass sie uns nur
1565 in sehr wenigen, vielleicht in keiner Be-|ziehung die Arbeit erleichtert und dass wir, wenn wir sie auch noch so sehr benutzen, doch stets genöthigt sind alles zum Verständniss Nothwendige oder Dienliche so vorzukehren, als ob die einheimische Interpretation gar nicht vorhanden wäre. Aber um von einem so unabhängigen Standpunkt aus, rein aus diesen Hymnen selbst, sie nur durch die in ihnen selbst liegenden Hülfen zu verstehn, bedarf es eines tiefen Hineinlesens; und ehe sich daraus, wenn auch nur subjective Überzeugungen und Auffassungen in Bezug auf die hieher gehörigen Punkte gebildet haben, wird eine ziemliche Zeit verfliessen, eine noch längere, ehe sich diese bis zu einem gewissen Grade auch erweisen lassen werden.

Hr Langlois hat sich schon seit langer Zeit mit einer Übersetzung des Ṛg-Veda beschäftigt und sich durch diese lange Beschäftigung in der That tief in die Veden hineinstudirt. Sie haben dadurch für ihn bedeutend an Klarheit gewonnen und diese Klarheit tritt, wie man dieses von einem Franzosen nicht anders erwarten kann, auch in der Übersetzung schlagend hervor, so dass, wo der Sinn des Originals getroffen ist, er uns in die unmittelbarste Nähe gerückt wird, ja, ich will nicht bergen, bisweilen selbst näher als eigentlich erlaubt wäre, d. h. modernisirt wird. Allein Klarheit war die Hauptaufgabe, welche sich Hr Langlois gestellt hatte —: Ma première ambition, heisst es Vorrede XVI, a été d'être clair, et j'ai cru que les poëtes de la nature devaient être,

comme elle, simples et positifs. Au lieu de rester dans un sens vague et mystérieux, j'ai cherché sous des mots obscurs une pensée que j'ai crue vraie, parce qu'elle me paraissait avoir un corps — und man muss zugestehn, dass er diese Aufgabe erfüllt hat. Die Übersetzung leidet fast | an keiner Stelle an 1566
Dunkelheit und man hat dadurch wenigstens den entschiedenen Vortheil, dass man immer weiss, wie Hr Langlois eine Stelle aufgefasst hat. Die vorliegenden zwei Bände dieser Übersetzung umfassen schon die Hälfte des Ṛg-Veda, vier Bücher desselben. Für das erste Buch standen Hrn Langlois ausser dem indischen Commentar noch Rosen's und theils Stevenson's Bearbeitungen zu Gebot; bei den drei übrigen war er auf die indischen Hülfsmittel beschränkt. So weit wir aus der Übersetzung des ersten Buches schliessen dürfen, für welches der indische Commentar in der Müller'schen Ausgabe vorliegt, folgt Hr Langlois vielfach, doch keinesweges sclavisch, den indischen Erklärern; nicht selten geht er seinen eignen Weg. — Hrn Wilson's Übersetzung umfasst erst das erste Buch und wird nach Massgabe der Müller'schen Ausgabe vorwärts schreiten. Insofern auch jeder selbständigen Deutung der Veden dennoch nothwendig eine vollständige Kenntniss der einheimischen Erklärung vorhergehn soll, hat Hr Wilson schon im Allgemeinen nicht Unrecht, es als einen Vorzug seiner Übersetzung anzusehn, dass sie auf einer, so weit es die jetzigen Hülfsmittel erlauben, kritischen Ausgabe des indischen Commentars basirt, während dieser dem Herrn Langlois nur in mangelhaften Handschriften vorlag; für Hrn Wilson war diese zuverlässigere Ausgabe des Commentars aber um so wichtiger, da derselbe die Basis seiner Übersetzung bildet; er sagt diess ausdrücklich Vorrede XLIX und fügt als Grund seines Verfahrens an: „for although the interpretation of Sâyaṇa (des Verfassers des indischen Commentars) may be occasionally questioned, he undoubtedly had a knowledge of his text far beyond the pretensions of any European scho-|lar, and must have been in possession, either 1567
through his own learning or that of his assistants, of all the interpretations which had been perpetuated by traditional teaching from the earliest times". Es kann demnach die Wilson'sche Übersetzung für eine im Allgemeinen — denn im Einzelnen finden wir auch bei ihm manche Abweichungen —

treue Wiedergabe der Art und Weise, wie die indische Wissenschaft die Vedenhymnen auffasst, angesehn werden. Hierbei würde nun zwar sehr in Betracht kommen, dass diese indische Auffassung, welche die Basis von Hrn Wilson's Übersetzung bildet, der Commentar von Sâyaṇa einer so sehr späten Zeit angehört — nämlich dem vierzehnten Jahrhundert nach Chr. — allein bei genauer Durchlesung desselben, zumal wenn man sieht, wie Sâyaṇa seine lexikalischen Deutungen auf Yâska, seine grammatischen auf Pâṇini, seine mythischen, religiösen u. s. w. auf die Brâhmaṇas reducirt und überhaupt nur alte indische Gelehrte als Autoritäten benutzt, überzeugt man sich bald, dass er uns, wenigstens im Wesentlichen, die Auffassung und Erklärung der Hymnen aufbewahrt hat, wie sie zur Zeit der Blüthe indischer Gelehrsamkeit in den Brahmanenschulen vorherrschte. Es ist nun zwar bekannt, wie misslich es um die indische Litteraturgeschichte steht; doch wird man schwerlich irren, wenn man die Blüthe indischer Wissenschaft zwischen dem 6ten Jahrh. vor und nach Chr. setzt, während die folgende Zeit, am meisten die des Sâyaṇa, nur die Resultate der früheren zusammenzufassen und gewissermassen zu bewahren sucht.

Beide Übersetzer haben durch erläuternde Noten, welche bei Langlois mehr selbständig, bei Wilson fast nur dem
1568 indischen Commentar entlehnt sind, | das weitre Verständniss der Veden von ihren Gesichtspunkten aus zu fördern gesucht. Hrn Langlois' Einleitung verbreitet sich in grossen Umrissen über die Bedeutung der Veden im Allgemeinen und die in ihnen herrschenden religiösen Anschauungen; die des Hrn Wilson bespricht zunächst kurz die Schriften, welche zu den Veden gezählt werden, den wesentlichen Unterschied der vedischen Hymnen von den Brâhmaṇas und das im Allgemeinen unzweifelhaft höhere Alter von jenen; dann wendet er sich speciell zu den Hymnen des Ṛg-Veda, deren Umfang, Eintheilung, Ursprung, Alter — wobei höchst beachtenswerthe Bemerkungen —, Geschichte, Verfasser und Gottheiten; und hebt kurz die für die Erkenntniss des damaligen religiösen, politischen und socialen Lebens bedeutendsten Momente hervor. Ein sehr nützlicher Index der in diesem Buche vorkommenden oder von den Erklärern dafür genommenen Eigennamen beschliesst diesen Band.

Ehe ich die Anzeige dieser höchst verdienstvollen Werke verlasse, erlaube ich mir durch wenige Beispiele das Verfahren des indischen Commentars, so wie das Verhältniss der beiden Übersetzer dazu zu verdeutlichen; es mag diess einigermassen zur Erläuterung der allgemeinen Bemerkungen dienen, welche ich mir im Verlauf dieser Anzeige erlaubt habe. Im vierten Hymnus lautet der 4te Vers:

परेहि विग्मस्वृतमिन्द्रं पृच्छा विपश्चितम् । यस्ते सखिभ्य आ वरम् ॥

Der indische Commentator erläutert: Hier spricht der Priester zum Opfrer: O Opfrer du इन्द्रं परेहि geh in die Nähe des Indra, und gegangen seiend विपश्चितं nach dem weisen Priester, mir, पृच्छा erkundige dich; hat | dieser 1569
Priester richtig gepriesen oder nicht. यः Welcher Indra ते सखिभ्यः dein des Opferers Freunden, den Priestern वरं den besten Reichthum, einen aus Söhnen u. s. w. bestehenden आ ringsum; es ist zu suppliren „spendet"; diesen „Indra", so ist mit dem vorhergehenden zu verbinden (nämlich „frage"); ferner (nämlich ausser der Bestimmung durch यः „welcher — spendet") was für einen (Indra)? विग्मम् einen weisen, अस्वृतम् „unverletzten". — Hr Wilson folgt dieser Erklärung vollständig und übersetzt (die cursiv gedruckten Wörter sind Einschiebungen): „Go, *worshipper*, to the wise and uninjured Indra who *bestows* the best (*of blessings*) on thy friends and ask him of the (*fitness of the*) learned (*priest who recites his praise)*". — Hr Langlois scheint an der Supplirung von „spendet" Anstoss gefunden zu haben und weicht deshalb in der Übersetzung des dritten Verstheiles ab; im Übrigen tritt nur das Bestreben recht klar zu sein hervor. Er übersetzt: „*Chef de famille,* écoute la voix d'un homme éclairé; aie recours à Indra sage et invincible qui (*sera*) le rempart de tes amis". — In dieser Erklärung wird, abgesehn von den Supplirungen, auch auf die Ordnung der Wörter, insbesondre auf die in diesen Hymnen, wie mir scheint, so entscheidende Verbindung in demselben Verstheil gar keine Rücksicht genommen. Wenn man पृच्छ् und वर in andern Bedeutungen nimmt, als den von Sâyaṇa gewählten, so ergibt sich ohne Supplirungen und Invertirungen ein einfacher Sinn, welcher zugleich diesen und die folgenden Verse in Zusammenhang bringt. Dem Verbalthema पृच्छ् | gebe ich die 1570
im Naighaṇṭuka aufgeführte und von Sây. oft anerkannte Bed.

„preisen", welche auch von Westergaard für diese Stelle adoptirt ist. In den verwandten Sprachen sehn wir dieses Verbalthema und dessen organischere Formen (G. W. L. I, 16), so wie deren Ableitungen die Bed. „bitten, beten" annehmen, z. B. zend. *fraça, frashna,* lat. *prĕcari, flag-ito,* griech. προΐσσομαι, und ich möchte sie auch für manche Stellen des Ṛg-Veda adoptiren. वरम् nehme ich in der Bed., welche es im gewöhnlichen Sanskrit als Indeclinabile hat, jedoch noch als Adjectiv gen. ntr. im Nom., was es ursprünglich war; nichts desto weniger beziehe ich es auf इन्द्रः, was aber ebensowenig Auffallendes hat, als die Verbindung von शक्वम् युक्तम् mit Mascul. und Fem. im gewöhnlichen Sanskrit (vgl. Böhtlingk zu Sakunt. 32, dist. 55). आ bezeichnet bekanntlich die Grenze sowohl inclusive als exclusive, „bis an", das bis wohin etwas reicht mit eingeschlossen oder ausgeschlossen. Vedisch hat es daher sowohl mit Ablativ als Locativ oft die Bed. „in, unter". Eine wörtliche Übersetzung würde danach, wie mir scheint, lauten:

„Nahe dich dem Weisen, dem Unbesiegten, preise (bete zu?) den Verständigen, welcher unter (bis zu) Freunden das Wählbare (das Beste)", d. h. welcher selbst Freunden vorzuziehn ist.

Über विप und विपश्चित् enthalte ich mich hier jeder weitern Bemerkung, ausser dass ich darauf aufmerksam mache, dass das letztre nicht selten grade Beisatz des Indra ist, z. B. SV. I, 4, 2, 5, 8.

Der folgende Vers lautet:

उत ध्रुवन्तु नो निदो निरन्यतश्चिदारत । दधाना इन्द्र इद् दुवः ॥

1571 Sâyana erläutert: नः die mit uns verknüpf-|ten, zu suppliren ist: Priester; diese ध्रुवन्तु sollen Indra preisen; उत und auch o! निदः ihr tadelnden Männer निरारत geht aus diesem Lande, अन्यतश्चित् geht auch aus anderm Lande. Was für Priester? इन्द्रे dem Indra दुवः Dienst दधानाः vollziehende. Das Wort इत् betrachtet (hebt hervor, verstärkt); sie sollen nämlich unausgesetzt nur Dienst vollziehen, dies ist der Sinn. — In dieser Erklärung sind so starke grammatische Sünden, dass sie nicht am wenigsten geeignet ist, unser Vertrauen auf Sâyaṇa und seine Autoritäten zu schwächen. नो ध्रुवन्तु ist erklärt, als ob man z. B. im Griechischen ἡμῶν εἰπόντων für οἱ ἡμῶν oder

ἡμέτεροι εἰπόντων „die unsrigen oder unsere sollen preisen“ sagen könnte. निदस् ist trotz des Accentes für Vocativ und निरारत, trotz des Augments, für Imperativ genommen; doch könnte man für letztre Annahme geltend machen, dass an wenigen Stellen auch der Conjunctiv und einmal selbst der Optativ mit Augment erscheint. Die Untereinanderwerfung der Wörter, so wie den dadurch entstandenen Sinn im Allgemeinen brauchen wir wohl nicht weiter zu urgiren. — Wilson weicht von dieser Erklärung nur insoweit ab, dass er ब्रुवन्तु in seiner gewöhnlichen Bedeut. „sagen“ nimmt, und उत, welches Sây. zu dem von ihm angenommenen zweiten Theil des Satzes zieht, ganz auslässt; dagegen nimmt er auch das von Sây. hinein interpretirte „aus diesem Lande“ in den Text. Er übersetzt demnach: „Let our *ministers*, earnestly performing *his* worship, exclaim: depart *ye* revilers from *hence* and every| other *place* (*where he is adored*)“ — und findet darin den Sinn: 1572
let them say *procul este profani!* Ähnlich, jedoch ungenau, ici für *anyataç cit* gebend, verfährt Langlois. Er übersetzt: „Que (*ces amis*), en fêtant Indra, puissent dire: Vous, qui êtes nos adversaires, retirez-vous loin d'ici“. — Übersetzt man ganz wörtlich, so ergibt sich ein ganz einfacher, und, wie mir scheint, sehr passender Sinn; nur ist dabei zu beachten, dass निरारत der regelrechte Aorist von निर्ऋ ist (s. meine Sanskrit-Grammatik § 856, 4, 2), welches, eigentlich „abgehn“, „abweichen“ von etwas (mit Ablativ), die Bed. „sich versündigen“ annimmt (vgl. निर्ऋति „Sünde“); das indefinit machende चित् gibt in den Veden, wie im Altpersischen und Zend, einem Singular die Bedeutung des Plural, also अन्यतश्चित् „von andern irgend“ — „von allen andern“. इत् das vorhergehende Wort verstärkend, vor allen ähnlichen Begriffen hervorhebend, hat hier isolirende Bed. „allein“, „nur“. Danach ergibt sich folgende wörtliche Übersetzung:

„Und es mögen sagen unsre Neider: ihr seid abgewichen von (d. h. habt euch versündigt gegen) allen andren (nämlich Göttern), gebend dem Indra nur Verehrung“.

D. h. der Grund, dass ihr nur dem Indra dient, ist, weil ihr euch gegen alle andern Götter versündigt habt, daher nicht wagen dürft, euch an sie zu wenden. Die Umdrehung der Construction, dass das den Grund angebende Verbum als finitum auftritt, das die dadurch herbeigeführte Handlung aber

als Ptcp (eigentlich sollte es heissen: „euch versündiget habend verehrt ihr") findet in allen Sprachen Analogien. — Wie die
1573 von uns ge-|gebne Erklärung diesen Vers mit dem vorigen innig verbindet, so auch mit dem folgenden, was keiner weitern Ausführung hier bedarf.

Im 37sten Hymnus, Vers 15 nimmt Sâyaṇa den dritten Verstheil विश्वं जिदायुर्जीवसे als besondern Satz und supplirt प्र यच्छत „gewährt uns zu leben das ganze Leben". Hr Wilson ist vor diesem tautologischen Wunsch nicht zurückgeschreckt und übersetzt — jedoch ohne das supplirte प्र यच्छत aufzunehmen, vielmehr diesen Verstheil von den Worten स्मसि वय वयमेषाम् des früheren abhängig machend — „we are your (*worshippers*), that we may live all our life". — Langlois nimmt das supplirte mit in die Übersetzung, allein um die Tautologie wegzuräumen, übersetzt er विश्व durch „longue". — जीवसे ist gewissermassen ein bedeutungsloser Zusatz (ähnlich wie im Griechischen εἶναι z. B. τὸ μὲν τήμερον εἶναι für „heute", wie hier, Zeitbestimmung) und विश्वं जिदायुः gehört als Zeitbestimmung zu स्मसि — एषाम् wir sind (gehören) ihrer (= euch), das ganze Lebelang zu leben (= welches wir leben = so lange wir leben)". —

Im 6ten Vers des 38sten Hymus wird परापरा von Sây. erklärt उत्कृष्टादप्युत्कृष्टा und darnach von Wilson most powerful, von Langlois si redoutable übersetzt. Ich glaube, dass hier vedisch, wie auch in अन्यान्या für अन्योन्य gegen Vârt. 9 zu Pâṇ. VIII, 1, 12 (vgl. meine Sanskrit-Grammatik § 683, VI), dasselbe Wort reduplicirt ist und es für gewöhnl. परस्पर steht, aber gemäss der Bed. des einfachen पर in der Bed. „hintereinander", „eine nach der andern". — Im 38sten Hymnus lautet der 8te Vers: |

1574 वाश्रेव विद्युन्मिमाति वत्सं न माता सिषक्ति । यदेषां वृष्टिरसर्जि ॥

Sâyaṇa interpretirt: वाश्रेव wie eine brüllende, mit herrlichem Euter versehene Kuh विद्युत् der in den Wolken stehende (Blitz) gesehen werdend मिमाति ertönt; denn im Augenblick des Blitzes findet das Wolkendonnern Statt. माता die Kuh वत्सं न wie (diese) ein Kalb सिषक्ति verehrt dieser Blitz die Marut's. Diese von der Einfachheit des Textes zu weit abweichende Deutung verlassen beide Übersetzer. Wilson fand jedoch keinen Anstoss an dem „brüllenden Blitz" und übersetzt „The lightning roars like

a parent cow that bellows for its calf, and hence the rain is set free by the Maruts". — Langlois, welchem dieser Anstoss nicht entgangen zu sein scheint, verwandelt den „Blitz" sehr willkürlich in „Donner" und überträgt auch im Übrigen etwas sehr frei: „Telle que la vache, le tonnerre mugit; comme le veau est suivi de sa mère, (*le Marouts sont suivis*) de la foudre, et par eux la pluie sort (*du nuage*)". — Mir scheint मिमाति unabhängig als Verbum impersonale zu stehn. Unter dieser Voraussetzung übersetze ich wörtlich:

„Eine Kuh gleichsam (ist) der Blitz — es donnert — wie dem Kalb die Mutter folgt er (zur Zeit), wo ihr Regen herabsinkt".

Der Blitz ist hier die Mutter, das Kalb der Donner; wenn der Donner — dem hungrigen Kalb gleich — nach Regen — wie das Kalb nach Nahrung — brüllt, erscheint der Blitz — die Kuh — und die gespaltnen Wolken — einem Kuheuter | gleich — lassen Regen herabströmen — wie die Kuh Milch". 1575

Im 7ten Verse des 46sten Hymnus macht Sây. den Genitiv मतीनाम् — स्तुतीनाम् von पाराय abhängig. Danach übersetzt Hr Wilson: „come as a ship, to bear us over an ocean of praises: harness, Aświns, your car". — Hierin ist as a ship gegen Sâyaṇa. Treuer in dieser Beziehung übersetzt Langlois: „Pour venir jusqu'à nous jouir de nos hymnes, ô Aswins, montez sur votre vaisseau, ou bien attelez votre char". — Nach meiner Ansicht hängt मतीनाम् von नावा ab; die Hymnen sind es, durch welche die Açvins herbeigerufen, herbeigebracht werden. Da nun nach der in den Veden herrschenden Anschauung die Luft gleichsam das Meer ist, welches Erde und Himmel von einander trennt, so sind die Hymnen das Schiff, auf welchem die Açvins das Meer überschiffen, um an die ihnen entgegengesetzte Küste — die Erde — zu gelangen; vgl. übrigens SV. Gloss. S. 42.

Im 50sten Hymnus, Vs 13 nimmt Sây. रथम् — हिंसां करोमि und Wilson übersetzt, ihm darin folgend: „This Áditya has risen with all (his) might, destroying my adversary, for I am unable to resist my enemy". Ähnlich Langlois: „Je ne me reconnais pas une telle puissance". — Auffallend ist, dass keiner von allen dreien रघु in seiner gewöhnlichen Bed. „untergehn, unterliegen" genommen hat. Danach ist zu übersetzen:

„Aditya ging auf — den Feind mir unterwerfend; nicht möge ich dem Feind unterliegen".

88, 2 ist कम् von Sây. für Accusativ von क, welches er von Wz. कै ableitet, in der Bed. „Preisender, Opfrer" genommen.
1576 Langlois und Wilson | sehn darin den Accusativ des Pronomen interrogativum; es ist aber die Partikel der Ungewissheit (eig. Fragwort) = griech. κεν und ursprünglich gen. ntr. des Pronomen interrogativum; vielfach unserm „wohl" entsprechend.

94, 15 ist der Zusammenhang von Sây. verkannt und daher Mehreres supplirt, nämlich zu *yasmai — sarvatâtâ* („wem du Schuldlosigkeit u. s. w. spendest") die Worte „der ist gesegnet"; eben dieselben zu *yam — codayâsi;* zu *prajâvatâ — syâma:* „wir die Lobenden mögen versehen (sein)", wobei zugleich das accentuirte *te* mit dem accentlosen verwechselt wird. Hr Wilson hat die beiden ersten Supplirungen aufgenommen, aber die dritte theilweis nicht und sonderbarer Weise स्याम durch „may he be" übersetzt; der Fehler bezüglich ते ist natürlich auch in seine Übersetzung gedrungen. Hr Langlois an und für sich ist klar, aber der indische Text lässt sich nur stückweis in ihm erkennen und ist ganz untereinander geworfen. Nach meiner Ansicht entspricht das Demonstrativ im Plural den beiden Singularcasus des Relativs. Die Anakoluthie scheint mir hier sogar sehr sinnvoll. Das Verallgemeinernde liegt im Conjunctiv (*dadâças codayâsi*). Das Relativ im Plural würde zu zwingend gewesen sein. Ich übertrage:

„Wem du Sündenlosigkeit spenden magst etc., wen du mit glücklicher Stärke führen (eig. treiben) magst, mit sprossenreicher Gabe — diese seien wir". Diese Wendung scheint mir so aufzufassen: „wenn du irgend wen mit den angeführten Gaben begnadigen willst, so lass uns diese sein". |
1577 Bezüglich der Correlation des Singular und Plural an unsrer Stelle lässt sich fast ganz der Anfang des Prolog zu Terenz' Eunuchen vergleichen: Si *quisquam* est, qui placere se studeat bonis — in *his* poëta hic nomen profitetur suum.

95, 1 nimmt die indische Interpretation an, dass Tag und Nacht, jeder, einen Sohn gebäre. Dies ist sicher irrig. Der Sinn dieser Stelle ist wesentlich derselbe mit 96, 5: Nacht und Morgen säugen, eine hinter der andern (nacheinander) einen (denselben) Knaben (das Feuer) auf.

97, 1 hat Sâyaṇa gegen Accent चोयुचत् für Leṭ (Conjunctiv)

genommen, während es Partcp Präs. ist; sicherlich irrig zieht er es zu गुच „Kummer fühlen". Wilson übersetzt danach — jedoch | nicht ganz Sây. folgend — „may our sin, Agni, be 1578
repented of; mnnifest riches to us; may our sin be repented of". — Langlois ähnlich: „Que notre faute soit effacée, ô Agni! purifie notre fortune. Que notre faute soit effacée". —

Ich glaube übertragen zu dürfen: „Wegleuchtend (d. h. durch dein Leuchten als Opferflamme entfernend) Schuld, o Agni, leuchte Reichthum herbei (= bringe durch Dein Leuchten u. s. w. herbei); wegleuchtend unsre Schuld".

Beiden Übersetzungen wünschen wir in den Kreisen, für welche sie bestimmt sind, eifrige Benutzung, wobei jedoch zu berücksichtigen sein möchte, dass sie mehr im Allgemeinen als im Einzelnen für eine Übertragung der Vedenhymnen gelten dürfen.

VIII.

Berichtigung.

Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft, 1853, VII. 411.

In Gildemeister's Bibliothecae sanskritae specimen S. 188 findet sich im Verzeichniss derjenigen Inder, welche sich in unsern Tagen um Herausgabe oder Erklärung von Sanskrit-Werken verdient gemacht haben, auch Mallâṭa angeführt; in der Note wird dazu bemerkt, dass der Name wohl eher Lâṭa sei und denselben Menschen bezeichne, welcher an einer andern Stelle Vara lâṭa heisse. Mallâṭa oder vielmehr Çrîmal Lâṭa wird auf den Titeln der Calcuttaer Ausgaben des Kirâtârjunîya (Gildem. 231), des Mânavadharma|-
çâstra (427), des Vîramitrodaya (463) und der Dattakamîmâṁsâ 412
(495) und vara lâṭa auf dem des Dâya-bhâga (490) als derjenige genannt, auf dessen Befehl oder Willen der Druck veranstaltet ist; an der ersten Stelle hat er den unmittelbar folgenden Beisatz nṛpa, an der zweiten padâṅkita-nṛpati, an der dritten mahâdhirâja-nṛpati, an der vierten narendra, an der fünften nṛpa. Da Hr Gildemeister S. 63 ausdrücklich auffordert: „Quis autem fuerit Mallâṭas ille, cujus jussu editio facta est, ab aliis edoceri cupio" und ich mich nicht erinnere, dass jemand dieser Aufforderung entsprochen, so erlaube ich mir zu bemerken, dass es niemand anders ist, als

der englische Gouverneur von Indien, der als Lâṭa, womit das englische Lord transcribirt (ṭ = r) ist, und „König" u. s. w., womit Governor übersetzt ist, also als Lord Governor bezeichnet ist; vara, welches die englischen Lexica durch best, excellent übersetzen, scheint den Titel His Excellency ausdrücken zu sollen; Lâṭapaḍâṅkita-nṛpati heisst „der mit dem Worte Lord bezeichnete König" (Gouverneur).

IX.

Berlin. Ferdinand Dümmlers Buchhandlung 1851. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. **Albrecht Weber**, Docenten des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitgliede der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, correspondirendem Mitgliede der American Oriental Society. Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiter Band. 1stes Heft S. 1—160; 2tes Heft S. 161—320. In Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1852, St. 12—14, S. 113.

Auch in diesem Bande führt der unermüdliche und kenntnissreiche Herausgeber höchst beachtenswerthe Aufsätze vor. Zunächst wird von ihm selbst die Analyse der in Anquetil du Perron's Übersetzung enthaltenen Upanishad's in derselben Weise wie im früheren Bande fortgesetzt, indem dieselben grösstentheils mit Benutzung der Originale und dazu gehöriger Commentare theils in Übersetzung, theils im Auszug
114 und mit Erläute-|rungen und Bemerkungen begleitet mitgetheilt werden. Und zwar folgen (vgl. GgA. 1851, St. 75, S. 748) Nr. 15, Dhyânavindu, 25 Verse; Inhalt und sprachliche Mängel deuten auf eine späte Abfassung; übersetzt. S. 2 scheint mir *saçabdam câkshare kshîṇe* (nachdem die Sylbe sammt dem Laute untergegangen ist u. s. w.) nicht corrigirt werden zu müssen; vergl. S. 62. Vs 16 *tasmin kshîṇe*. — Nr. 16, Mahâ, 1 Kapitel, übersetzt; Verherrlichung des Nârâyaṇa. — Nr. 17, Âtmaprabodha, 1 Kapitel, Inhalt wie in 16. — Nr. 18, Kaivalya, 1 Kapitel in 23 Versen; sivaïtisch, im Ausdruck alterthümlich,

übersetzt. — Nr. 19, Çatarudriyam, 11 Kapitel. Daran knüpft der Verf. einleitende Bemerkungen über die Entstehung des Çiva aus Agni. Der Text dieser Upanishad ist in den letzterschienenen Heften des vom Hrn Verf. herausgegebenen weissen Yajurveda in der Mâdhyandina-Recension mit den Varianten der Kâṇva erschienen; hier gibt er noch die Abweichungen an, welche sich in der Taittirîya- und Kâṭhaka-Recension dieser Verse finden; zugleich eine Übersetzung mit vielen Bemerkungen. Interessant waren mir die Taittirîya-Varianten für *âtatâyin, sṛkâyin, dhanvâyin* S. 28, nämlich *âtatâvin, sṛkâvin, dhanvâvin*, wodurch mir diese und ähnliche Wörter erst erklärt werden zu können scheinen. Ich nehme nämlich die letzteren als die organischeren Formen an, aus welchen jene durch Übergang von *v* in *y*, welchen ich schon in *iyat kiyat* im Verhältniss zu den vedischen *îvat kîvat* erkannt hatte[1], entstanden sind, *âtatâvin dhanvâvin* sind also *âtata* + *vin dhanva(n)* + *vin;* die Dehnung von auslauten-|dem *a* vor *vin* 115 ist vorherrschend, vgl. *âmayâvin, ubhayâvin* u. aa. und (*dhanvâvin* analog) *marmâvin* (von *marman*) in meiner Sanskrit-Grammatik § 563, XII, 3); es heisst also wörtlich „mit dem gespannten (Bogen) versehn" wie es auch die eine Erklärung nimmt (S. 34 †††: *âtatena dhanushâ tadvate, matvarthîyo vinih; vin* in der Bed. von *matu*), mit *y* für *v*: *âtatâyin*, welches im gewöhnlichen Sskrit die allgemeine Bed. „verbrecherisch" angenommen hat. Die Erklärung des *yin* aus *yâ* durch *in*, bei Mahîdhara, hat nur ein zweifelhaftes Analogon in *parameshṭhin*. Wie neben Suffix *mat* — *vat* in *iyat kiyat yat* tritt, neben Suff. *maya* — *vaya* (in *caturvaya*) — *yaya* (in *hiraṇyaya*), so tritt nun auch neben *min* (entstanden aus *mant* — *mat* in *svâ-min* (mit gedehntem *a*, wie noch oben vor *vin*) *vâgmin*) *vin* und *yin*. Hieher gehören auch die S. 28 einem Mscpt der Taittirîya entnommenen auf *yin*, welche mir im Übrigen nicht ganz klar sind. Die fast unmittelbar folgende Variante der Taitt.-Sanh. *ahantyâya* für die Lesart des Kâṭh. *ahantvâya* (YV. 16, 18 hat ganz differirend *âhantyai*) drängt mit Gewalt zu der Frage, ob nicht auch hier das *y* bloss phonetischer Vertreter von organischem *v* sei. Denn zunächst ist *tva* bekanntlich das

[1] Vgl. auch *manâyî* neben *manâvî* und nur *pûtakratâyî* von Themen auf *nu, tu* in meiner Sskr. Gramm. § 701.

vedische Suffix des Ptcp Fut. Pass. (meine Sskr. G. § 902. 904). Daran knüpft sich, mit dem so häufigen Übergang von *va* in *u* wohl unzweifelhaft das Thema des Infinitivs *tu* (im gewöhnlichen Sanskr. *tum*, ved. *tave tavai tos*, meine Skr. Gr. § 919), wahrscheinlich auch trotz der verschiednen Behandlung des Thema das gerundivische *tvâ*, ved. *tvânam* (aus *tvan*) *tvî tvînam*, sammt dem secundären Abstractsuffix ved. *tvana*, *tvan*, gewöhnlich *tva* (a. a. O. § 609); an das infinitivische *tu*
116 schliesst | sich das gewöhnliche Ptcp Fut. Pass. *tavya* (durch *ya* nach den Regeln der secundären Nominal-Suffixe a. a. O. § 585, II). Nun erscheint zwar auch *tya* als Ptcp Fut. Pass. aber nur hinter kurzen Vokalen statt *ya*. Es wäre demnach ein *hatya* denkbar (obgleich gegen die Regeln der gewöhnlichen Sprache, welche von *han* nur *ghâtya* oder *badhya* bildet), aber *hantya* von diesem Gesichtspunkt aus gegen alle bisher bekannten Analogieen. Allein wenn man sich dazu neigt *ahantya* in diesem Fall für einen bloss phonetischen Vertreter von *ahantva* zu nehmen, so erhebt sich sogleich die viel umfassendere Frage, ob denn nicht überhaupt das *ya* des Ptc. Fut. Pass. sowohl als des Gerundium aus dem *va* in den entsprechenden Formen *tva tvâ* entstanden sei. In beiden Fällen wird die Frage durch die Form *tya* um so näher gerückt; denn es lässt sich nichts weniger als mit Sicherheit behaupten, ob dieses *t* in Folge des vorhergehenden kurzen Vokals entstanden oder vielmehr bewahrt sei; so wenig als dies bezüglich der kvip-Formen geschehen kann; hier macht sogar die Erscheinung des *t* in den verwandten Sprachen (z. B ἀνα-κτ für ἀνα(?)-κτιτ, *ped-it*, von κτι = sskr. *kshi*, „herrschen" und *i* „gehn") die rein phonetische Entstehung desselben höchst unwahrscheinlich, wobei ich jedoch nicht bergen will, dass der Mangel des *t* in dem primären Suff. *van* in den verwandten Sprachen (z. B. πίων = *pîvan*), bei welchem im Sskr. ebenfalls in einigen Fällen (kvanip) *tvan* hinter kurzen Vokalen erscheint, die Einbusse des *t*, wenn es begrifflich, oder die Einschiebung desselben, wenn phonetisch, als eine sehr alte, der Sprach-Trennung unseres Sprachstammes vorhergegangene, Erscheinung erweisen würde. Diese hätte nun an und für
117 sich | gar nichts Auffallendes; denn es gibt eine Menge von Fällen, in denen die organische Form schon vor der Trennung durch phonetische Einflüsse umgewandelt ist und die Um-

wandlung in den verwandten Sprachen erscheint oder zu Grunde liegt, aber es werden dadurch bei der vorliegenden Frage die Mittel sie zu entscheiden verkürzt, und ich wenigstens begnüge mich damit, sie für jetzt hervorgehoben zu haben. — S. 41 erinnert mich *âlâṭya* an *âlâna* (von *â-lî*) „der in Ankerplatz weilende". Doch kann man auch an die Wurzel *laṭ* denken, welche in der Bed. „ludere" mit der Wz. *laḍ* übereinstimmt und daher auch vielleicht wie diese die Bed. „in altum ejicere" haben konnte. Davon könnte *âlâṭa* „das Wogen des Meeres" bedeuten, also „der auf stürmischem Meer befindliche". Bei der Annahme der Suffixe *asti* und *asta* (S. 41 f.) möchte Hr W. nicht leicht Beistimmung finden; *asta* erscheint nur in *astât* und ist unzweifelhaft in zwei zu zerlegen oder vielmehr *tât* ist darin an Wörter auf *as* getreten, z. B. *adhas-tât, avas-tât;* zu *paras-tât* vgl. vedisch *paras; tât* ist der alte (noch in den Veden erscheinende) Ablativ vom Pronomen *ta*, wie das Suffix *sât* der Ablativ des Pronomen *sa*. Dasselbe *tât* tritt, wodurch die hier gegebene Erklärung wohl unzweifelhaft wird, vedisch hinter entschiedene Ablative in *adharâk-tât ârâk-tât uttarâk-tât parâkât-tât;* jedoch auch an Adverbia, welche aus andern Casus hervorgegangen sind *ápâk-tât údak-tât prák-tât.* Dieses *tât* ist auch in *upárishṭât*, welches dem Hrn Verf. Schwierigkeit macht, zu erkennen. In *uparis* (vgl. ved. *páris* nur im Sâma-V., griech. ἄμφις) werden wir auch einen adverbial gewordenen und daher verstümmelten Casus, wohl *uparais*, zu erken-|nen haben. Der Antritt von secundären Suffixen 118
an adverbial gewordene Casus wird für niemand etwas Auffallendes haben, da er im Sanskrit ganz gewöhnlich, vgl. z. B. *uccais-tarâm;* im Griechischen erklären sich sogar die anomalen adjectivischen Comparative daraus, dass die Endung τερο an adverbial gewordene Casus tritt; davon ist ausser den bekannten noch ein kaum bezweifelbares Beispiel ἀρισ-τερο, dessen ις mir für οις zu stehn scheint; analog ist auch das *is* in *sinis-ter, winis-tar.* Diesem gemäss nehme ich auch für *pulasti* eher die eine von Hr Weber vorgeschlagene Erklärung an, wonach es aus dem ebenfalls vorkommenden *pulas-tya* verstümmelt ist. Dieselbe passt auch für die meisten übrigen auf *asti; çrâvasti* dagegen scheint eher zusammengesetzt aus *Çrâ-vasti* (vgl. *Kapilavastu*). — S. 46 ist *adhâ kshamâcarâḥ* in Taitt. und Kâth sicherlich nicht Schreibfehler; eben so wenig

ist wohl daraus auf eine Form *adhâ* = *adhas* zu schliessen; sondern wahrscheinlich ist der in den Veden so häufige spurlose Verlust des Visarga, welchen die uns bis jetzt bekannten indischen Grammatiker, wie so manches Vedische übersehn haben, eingetreten, und der dann entblösste Auslaut *a* in *adhah*, so vielen ved. Analogieen gemäss, gedehnt. Für eine nicht unähnliche Dehnung ist gewiss in Anuvâka I (= YV. 16, 4) *sumanâ asat* (für *sumano asat*) zu nehmen; es bezieht sich auf *sarvam jagat* und muss demnach Neutrum sein, wie denn auch die andre Apposition *ayakshmam* im Ntr. steht. Mahîdhara nimmt es nichts desto weniger für Mascul. und erklärt diese Geschlechtsvertauschung für vedisch. — Interessant ist (S. 47) das Nomen *yavyudh;* mit Recht nimmt es Hr Weber für eine reduplicirte Form. Doch ist es nicht für ein suffixloses re-
119 du-|plicirtes Nomen im Allgemeinen zu nehmen, wie man etwa *juhû didyut dadrt* auffassen kann (obgleich ich auch diese für kvip-Formen alter Intensiva halte), sondern für das suffixlose Nomen eines Intensiv. Dann stehn zwei Erklärungen offen; entweder kann man *yavyudh* nach Analogie der vedischen Intensiva *navînu davidyut* etc. (meine Sanskrit-Gr. § 170) für *yavîyudh* nehmen, dessen *î* wegen des folgenden *y* eingebüsst wäre, oder für gewissermassen bloss phonetische Umwandlung des regelmässigen Intensiv *yoyudh*, dessen *o* vor *y*, nach Analogie der Behandlung desselben vor secundären und auch einigen primären Suffixen (meine Gramm. § 60, Bem. 1), in *av* übergegangen wäre. Auf jeden Fall ist das Wort übrigens dreisilbig, da sonst im Metrum eine Sylbe fehlen würde (vgl. die Varianten S. 31 und die Leseart des YV. 16, 60). — Es folgt die 20ste Upanishad, Yogaçikshâ, 10 Verse, sehr spät; übersetzt. — Nr. 21, Yogatattva, 15 Verse, ebenfalls übersetzt. — Nr. 22, Çivasaṃkalpa, 6 Verse, ebenfalls übersetzt. — Nr. 23, Atharvaçikhâ, 1 Kapitel, ziemlich alt. — Nr. 24, Âtma, 1 Kapitel, übersetzt. — Nr. 25, Brahmavidyâ, 1 Kapitel in 13 Versen, übersetzt. — Nr. 26, Amṛtavindu (oder Brahmavindu?), 3 Kapitel, mit 22 Versen, übersetzt. — Nr. 27, Tejovindu, 1 Kapitel in 14 Versen, übersetzt. In Vs 12. 13 u. 14 a. α hängen die Accusative von *na vidus* in 12 a ab; sie kennen nicht Begierde etc. bis: die Lust und auch den Schmerz. In 14 a. β und b ist eine zwar etwas verschrobene aber grade in diesen vielfach ungrammatisch und verschroben geschriebenen

Schriften nicht analogielose Construction: *tathâ tad brahma tat param mânâpamânayoḥ* (sc. *vinirmuktam* mit Genitiv statt Ablativ) | *etadbhâvavinirmuktam* (nämlich von den in 12 bis 14 120
aufgezählten) *grâhyam:* so ist dieses das höchste Brahma zu empfangen von Stolz und Verachtung und diesen Leidenschaften frei". Ich verkenne nicht, dass der Sinn *vinirmuktena* fordern würde. Sollte es der Verf. adverbial gedacht haben? — Nr. 28, Garbha, 5 Abschnitte, sich mit der Gestaltung des menschlichen Leibes beschäftigend; übersetzt. — Nr. 29, Jâbâla, 5 Abschnitte, theilweis übersetzt. — Nr. 30, Mahânârâyaṇa, 1 Kapitel, übersetzt. Diese Upanishad enthält eine der merkwürdigsten grammatischen Formen, welche Sâyaṇa als Variante kennt und drei Handschriften darbieten, nämlich *vyacasarja.* Sâyaṇa hat die fast nicht minder anomale *vyasasarja;* denn in beiden ist das Augment ausser der Reduplication das aller Analogie Beraubte, der Mangel der Reduplication dagegen, sowie die Einschiebung von *ca* per tmesin haben in den Veden ihre Analogieen (vergl. in letztrer Beziehung unten bei Nr. 39 und Sâmaveda S. 233, 8, wo aber *Çunaç cicchepa* zu lesen)[1]. Doch ist die Einschiebung zwischen dem Augment und der flectirten Form wiederum höchst auffallend, obgleich auch sie darin ihre Erklärung fände, dass auch das Augment ursprünglich eine trennbare Partikel war. Nur eine Hdschr. hat die regelmässige Form *vi sasarja.* — Die Vergleichung von *nâman* mit lateinisch *nûmen* (S. 84) kann doch nur ein etymologisches Spiel sein, welches aber mancher für Ernst nehmen möchte. |

In der Note zu S. 87 bei Gelegenheit einiger interessanter 121
dialektischer Formen, und S. 110 setzt Hr Weber in der Kürze seine Ansicht über das Verhältniss des Sanskrit zu den Prâkritsprachen, über das Alter des erstern, sowie der darin geschriebenen Werke im Allgemeinen auseinander. Dort heisst es: „Es ist ein Irrthum, dass man aus der (inschriftlichen) Existenz prâkṛtischer Mundarten in den nächsten Jahrhunderten vor unsrer Zeitrechnung auf ein der Bildung derselben vorhergegangenes Aussterben der Sanskritsprache schliesst, während grade im Gegentheil die Entwickelung beider aus der gemeinsamen Quelle, der indoarischen Sprache, als ganz

[1 Vgl. Rv. Prâtiç. II, 43.]

gleichzeitig und neben einander vor sich gegangen betrachtet werden muss, womit denn natürlich das sonst nothwendige,
122 aber | schon innerlich haltlose Hinaufschrauben der Sanskrit-Litteratur in die Zeiten hohen Alters hinauf eo ipso fällt". S. 110 heisst es in der aus des Hrn Verf. Vâjas. Sanhitae spec. sec. abgedruckten Stelle: „Inclino ad sententiam eorum qui proprie sic dictam Samskṛtabhâshâm unquam totius Âryâṇâm populi communem linguam (Volkssprache) fuisse negant eamque eruditis solum tribuunt. Sicuti ex veteribus Germanorum dialectis nostrum Neuhochdeutsch ortum est, communia ad universales regulas et leges redigens, discriminum vel memoriam vi analogiae delens, et contra sicuti hae dialecti ipsae paulatim degenerantes tamen saepe pleniores et vetustiores conservarunt formas, ita Vedicae dialecti quoque partim in unum flumen concurrentes ibique ipsae pereuntes regularem formarunt samskṛtabhâshâm, partim originali (prâkṛtena) suo ipsarum irregulari vigore delabentes singularum gentium idiomata remanentes simul cum his depravatae sunt". Auch ich habe die Ansicht, dass das klassische Sanskrit nur eine Gelehrtensprache sei, schon in meinem Indien (1840) an mehreren Stellen ausgesprochen und demgemäss die Anfänge der ihm angehörigen Litteratur später als die Zeit des Buddhismus gesetzt, vgl. z. B. a. a. O. S. 246; 255 ff.; 266 u. sonst. Wenn aber Hr Web. das Verhältniss des Sanskr. zu den Volkssprachen dem des Neuhochdeutschen zu den deutschen Dialekten vergleicht, so kann ich ihm nicht beistimmen. Denn das Neuhochdeutsche ist eine wirkliche Volkssprache, in allen auf Bildung Anspruch machenden Ständen herrschend, und bis in die untersten Stände als Verständigungsmittel verbreitet, während das klassische Sanskrit nur heilige und Lit-
123 teratur-Sprache war. | Das zeigt auch der Gebrauch desselben in den Dramen, welche uns in diesem Betracht doch entweder den Zustand ihrer eignen Zeit, oder der, in welcher sich die Dramenform ausgebildet hat, widerspiegeln. Hier sprechen nur die sich geistig beschäftigenden Brahmanen und der König Sanskrit; Letzterer gewiss nicht dem wirklichen Zustand entsprechend, sondern nur, um ihm eine höhere Würde zu geben. Bezüglich des Sanskrit glaube ich übrigens auch darin von Hr Weber abweichen zu müssen, dass ich es aus einem ganz bestimmten Dialekt, welcher einst wirklich Volkssprache war,

ableite; ich kann mir sonst nicht erklären, warum vedische Formen, welche im Prâkrit ihre Repräsentanten haben, im Sanskrit nicht zulässig sind, und durch solche vertreten werden, welche durch ihr Vorkommen in den verwandten Sprachen ihre uralte Entwicklung beurkunden, z. B. Instr. Pl. der Themen auf *a*, ved. *ebhis*, prâkrit. *ehiṃ*, aber sskr. *ais*, zend. *âis*, ltth. *ais*. Wenn diese Formen in der vedischen Sprache auch erscheinen, so liegt dies daran, dass der Dialekt, welcher, wie ich glaube, die Grundlage des klassischen Sanskrit bildet, auch das Hauptcontingent zur Bildung der Vedensprache lieferte, welche sich überhaupt der Bildung der epischen Sprache bei den Griechen analog entwickelt zu haben scheint. Wie wenig übrigens das klassische Sanskrit Volkssprache sei, kann man am besten bei Durchmusterung seines Sprachschatzes erkennen, wo sich die schon sehr früh begonnene Ergänzung aus prâkritischen Bildungen mit Leichtigkeit nachweisen lässt. — Die Analyse schliesst in diesem Heft Nr. 31, die Mâṇḍûkya Up.; übersetzt. — Es folgt von R. Roth: „Die Sage von Çunaḥçepa. Zweiter Artikel". Nachdem im ersten Art. die Sage nach der ältesten | Quelle erzählt war, 124
folgt hier nun eine Analyse derselben. Es ergibt sich als ihre Grundlage ein sittliches Moment, gegen die Greuel der Menschenopfer gerichtet, so dass sie für das indische Alterthum dieselbe Bedeutung erhält, wie die Sage von Abraham und Isaak für das Jüdische, die von Phrixus und Iphigenia für das Hellenische. Daneben tritt ein historisches durch die Rolle, welche Viçvâmitra in ihr spielt. Es entsteht nun die Frage, ob diese Grundlagen auch in den vedischen Hymnenstellen, in denen Çunaḥçepa erwähnt wird, zu erkennen sind, und hier ergibt sich, dass diese zwar eine wunderbare Rettung desselben kennen, aber weder eine beabsichtigte Opferung, noch eine Theilnahme Viçvâmitras an seiner Rettung andeuten. Weiter verfolgt Hr Roth die Sage nun auch in ihrer spätern Entwickelung, wo denn Çunaḥçepa immer mehr in den Hintergrund tritt, die rettende Macht des Viçvâmitra dagegen in den Vordergrund. Dies führt ihn auf die Behandlung der in diesem Betracht ähnlichen Sage des Triçaṅku. Man vergl. dazu übrigens Weber S. 237, der beide Sagen für Sternsagen hält und die des Çunaḥçepa auf den kleinen Bär bezieht, wie denn das Wort der Bedeutung nach = κυνοσουρά ist. — Es

folgt „R. Friederich's Untersuchungen über die Kawisprache und über die Sanskrit- und Kawilitteratur auf der Insel Bali". Hr Friederich begleitete 1846 die holländische Expedition nach Bali und verweilte daselbst Mscpte sammelnd und die dortige Religion erforschend, wobei er sich des Beistandes der Priester bediente. Die wesentlichsten Momente seines ersten Berichtes, welcher in einigen dem Ref. nicht zu Gebote stehenden Zeitschriften abgedruckt ist,
125 werden hier von Hr Weber mitge-|theilt und mit Bemerkungen begleitet. Dieser erste Bericht handelt über die Sprache und Litteratur auf Bali. Ausser in der einheimischen Sprache finden sich Werke in der javanesischen, der Kawisprache und dem Sanskrit vor; letztre drei Sprachen wurden von den aus Java gekommenen Einwanderern eingeführt, die erste als deren Muttersprache, die letzte als die der heiligen Litteratur, die mittlere als Vermittlungssprache zwischen den Priestern und dem Volk in Java, eine Mischung von Javanesisch mit Sanskritwörtern. Bezüglich der Sanskritlitteratur erfuhr Hr Fr., dass die Veden zwar nicht vollständig, wohl aber in Fragmenten auf Bali vorhanden seien. Von den Purânen findet sich eines; ferner sind Tantra's da, von denen die meisten jedoch sehr geheim gehalten werden. In der Kawisprache existirt das Râmâyaṇa und viele Theile des Mahâbhârata, ohne dass jedoch der letztere Gesammtname bekannt wäre. Ausserdem einige Werke, deren Sanskrit-Originale nicht bekannt sind; von der theils selbständigen Litteratur der Kawisprache finden sich das schon bekannte Bâratayudda u. aa., sowie in Prosâ abgefasste Gesetzbücher. Leider scheint Hr Fr's Kenntniss dieser Werke nur sehr äusserlich zu sein, während eine genaue Kenntniss derselben sowohl für die Geschichte der Beziehungen zwischen Java und Indien, als der Sanskritlitteratur selbst von grösster Bedeutung sein würde. Ausser Werken in diesen Sprachen findet sich auch eine meist selbständige javanisch-balinesiscne Litteratur. Sie enthält theils historisch-genealogische, theils Mythenbehandlungen. Dagegen findet sich keine Spur der indischen Dramen, worin Hr Fr. und Web. einen Beweis der bedeutend späteren Entstehung derselben erblicken.
126 Mir scheint dieser Schluss nicht so | entscheidend. Auf keinen Fall möchte ich Hrn Webers Vermuthung (S. 148) beistimmen, „dass die Inder vielleicht erst durch das Bekanntwerden mit

dem griechischen Drama selbst zu ihren dramatischen Dichtungen veranlasst worden seien". Dagegen spricht die charakteristische Verschiedenheit der griechischen und indischen Dramatik einerseits und wohl auch die Erwähnung von dramatischer Vorstellung in den Geschichten von Buddha, welche, wenn sie auch gleich nicht mit Buddha gleichzeitig sind, doch die alten Zustände im Wesentlichen treu geschildert zu haben scheinen. — Den Schluss des Heftes bilden Correspondenzen, aus denen wir Hrn Web. Absicht die Upanishads herauszugeben erfahren. Die Freude über diese Nachricht wird aber dadurch getrübt, dass dieselbe Correspondenz die Herausgabe der Gṛhyasûtra durch Stenzler in Frage stellt.

Das 2te Heft beginnt mit einem Aufsatz des Hrn Herausgebers betreffend: Die griechischen Nachrichten von dem indischen Homer nebst Aphorismen über den griechischen und den christlichen Einfluss auf Indien. Er bezieht sich zunächst auf die Stelle bei dem Rhetor Dio Chrysostomus und daraus Aelian, wo gesagt wird, dass die Inder Homer in ihre Sprache übersetzt hätten. Hr W. bemerkt natürlich, dass diese Nachricht nicht wörtlich zu nehmen sei, sondern dass man nur daraus schliessen dürfe, dass „die Inder ein episches Gedicht in der Weise der homerischen Gesänge aufzuweisen hatten". Obgleich er mir die rein amplificirenden Gegensätze des Rhetor zu sehr zu urgiren scheint, stimme ich ihm doch darin bei, dass er als dieses Gedicht die Grundlage des Mahâbhârata ansieht. Mit Recht schliesst er aus dieser späten Erwähnung eines in-|dischen Homer, 127
dass diese Nachricht erst nach Plinius' Zeit ins Abendland drang; ich kann jedoch nicht umhin, dabei zu bemerken, dass daraus nicht folgt, dass das Gedicht nicht vielleicht schon lange vorher existirte. Nur einem sehr oberflächlich mit dem Stoff des Mbhâr. bekannt Gewordenen, wie das wohl bei einem Kaufmann oder Schiffer denkbar ist, konnte es einfallen, darin eine Übersetzung des Homer zu sehn, während Leute von höherer Bildung, wie Megasthenes etc., wenn sie auch dasselbe Gedicht gekannt hätten, es kaum mit Homer verglichen haben würden. Den hieran geknüpften Aphorismen über den Einfluss der Griechen auf die Zusammenfassung der indischen Heldenlieder zu einem Epos, des Christenthums auf die religiöse Entwickelung in Indien kann ich nicht folgen. Die lose

Verknüpfung von Sagen und andern Stoffen im Mbhâr. ist jedem griechischen Muster, am meisten dem homerischen so fremd, dass schwerlich ein solches darauf eingewirkt hat; auch bedurfte es bei dem ungeheuren Sagenreichthum Indiens, welcher ja auch schon in den Brâhmaṇa's und aa. Werken älterer Litteraturkreise, wenn auch von andern als rein dichterischen Gesichtspunkten aus gesammelt werden musste, und dem Sammelgeist, welcher sich vielfach bei den Indern zeigt, keines äusseren Anstosses zu einer Verknüpfung, die ja fast im Princip kaum von der bei den Mährchen herrschenden differirt. Was aber das religiöse Gebiet betrifft, so möchte sich seit Fixirung des so überaus exclusiven Brahmathums der indische Geist schwerlich fremdem Einfluss geneigt gezeigt haben, so wie denn die von Hr Web. aus dem Christenthum erklärten Momente sich ungezwungen genug aus dem reichen
128 und mannichfal-|tig strömenden Born der religiösen Speculation der Inder selbst deuten lassen können.

Es folgt die Fortsetzung der Analyse der Upanishads (s. oben S. 123) und zwar Nr. 32, deren sanskritischer Name noch unsicher; bei Anquetil du Perron: Pankl Shekl (Çâkalya?) und Mankl genannt, 1 Kapitel nach Anq. d. P. übersetzt. — Nr. 33, Kshurikâ, 2 Kapitel, übersetzt. — Nr. 34, Paramahaṁsa, 1 Kapitel, übersetzt. — Nr. 35, Âruṇika Âruṇeya Âruṇîya Âruṇiyoga, 2 Kapitel, übersetzt. — Nr. 36, Kena, 2 Kapitel. Da der Text schon mehrfach, aber stets in der Sâma-Recension edirt ist, gibt Hr Web. die Varianten der Atharva-Rec. Auch eine Übersetzung hielt Hr Web. nicht für nöthig, da deren schon einige existiren; dagegen gibt er höchst werthvolle Bemerkungen dazu, insbesondre über die Stellung der Umâ in derselben, deren Namen, Bedeutung und über die Frauen des Çiva überhaupt. — Nr. 37, Kâṭhaka. Da auch diese Upanishad schon mehrfach edirt und übersetzt, so beschränkt sich Hr W. auch hier auf Bemerkungen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass die Editionen dieser Upanishad wohl mit Unrecht die Yajus-Recension mitzutheilen vorgeben. Denn die Varianten der Handschriften, welche sie in der Atharva-Recension enthalten, tragen nichts weniger als den Charakter einer verschiedenen Recension an sich, sondern ergeben sich grösstentheils als die richtigen Lesearten. Wenn Hr Web. jedoch, bei Mittheilung der Leseart für S. 111, 17

(bei Poley) *yogavid adhyâtmam*, meint, dass Çaṅkara etwas Ähnliches gelesen habe, so irrt er sich; hier hat auch Çaṅkara Poley's und Roer's Leseart *evam yo vid adhyâtmam* und erklärt es durch *yo evamvid* „wer so wissend (ist) . . .", also wieder mit Tmesis wie | oben S. 120. In den Bemerkk. hebt 129
Hr Weber die charakteristische Verschiedenheit zwischen den 3 ersten Kapiteln einerseits und den 3 letzten andererseits hervor, welche in der That unverkennbar ist, obgleich ein Moment, dass in letzteren *Nâciketas* (statt *Năc°*) an der einen Stelle, wo er vorkommt, geschrieben wird, jetzt wegfällt, da nach Hdschr. I und Roer auch hier *Năc°* zu schreiben ist. Dann bespricht er (S. 201) die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten in der Stelle I, 1, 11 (= S. 101, 3 bei Poley). Die sprachliche fällt weg, wenn man Auddâlaki Âruṇi hier als Bezeichnung des Naciketas selbst nimmt, wie er ja auch S. 109, 5 (Pol.) Gautama genannt wird, grade wie 101, 1 (Pol.) sein Vater; dass die gleich folgenden Nominative 101, 4 (Pol.) wieder auf den Vater gehn, hat bei der abgerissenen Sprache nichts Auffallendes. Hierbei bleiben jedoch die sachlichen Schwierigkeiten — *mahâ bhûmau* für *mahân bhûmau*, welches S. 204 besprochen wird, gehört wohl nicht in dieselbe Kategorie mit der Einbusse von *n* und fast steter Verwandlung desselben in Anunâsika vor Vokalen, einigen Halbvokalen und *h*, sondern ist wohl eher flexivisch als euphonisch; es ist der Analogie der Themen auf *an* gefolgt, derer organischerer Form sein Nominativ entspricht; vgl. auch *mahâ* als vorderes Glied in Zsstzg., welches ebenfalls der Nominativ ist, der jedoch hier sein *n* nach allgemeiner Analogie eingebüsst hat. — Nr. 38, Anandavallî. Hrn Web. Text hat hier manche Abweichungen von dem jetzt in der Bibliotheca Indica vorliegenden. Er gibt Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen. S. 211 ist *sâma* wohl sicher unrichtig durch Sâmaficirung übertragen; diese gehörte schwerlich in eine solche Elementarlehre, wie sie die übrigen Titel | andeuten. Auch Çaṅkara's Deutung 130
„Aussprache der Buchstaben nach der mittleren Weise: Gleichheit" scheint mir kaum richtig, sie passt wenigstens nicht in die bekannte Elementarlehre der indischen Grammatiker. Was unter diesen Titeln fehlt und das Wort *sâman* am ersten seiner Etymologie nach ausdrücken möchte, ist „die Lehre von der Homogeneität (Gleichheit, Verwandtschaft) der Buchstaben".

Doch macht mich Çaṅkara's Autorität in dieser Erklärung schwankend. In *çîkshâ* für *çikshâ* haben wir nicht eine bloss phonetische vedische Dehnung des *i* zu sehn, sondern es deutet auf Desiderativ *çîksh* neben *çikṣh* wie *dhîps* neben *dhĭps*, aus *çiçaksh* = *çiaksh* = *çîksh*, mit *ia* in *î* (nicht *i*), welches wohl die organischere Contraction ist, während kurzes *i* (wie in *pits* u. aa.) nur in Folge der steten Position eingetreten sein mag[1]. — S. 216. Z. 3 ff. war statt: „so magst du dich an die Brâhmaṇa wenden, die sich u. s. w. bis damit sie sich damit beschäftigen" zu übersetzen: „so magst du dich in diesen (nämlich Ungewissheiten) so betragen, wie die Brâhmaṇa, die sich u. s. w. darin (nämlich in solchen Fällen, die dir Bedenken erregen) betragen". Die gleich weiter folgende Übersetzung von *abhyâkhyâta* „wenn sie herbeigerufen sind", ist gewiss ebenfalls unrichtig; sollte Çaṅkara's Erklärung zu übersetzen sein: „besprochene (verrufene? denn *abhyukta* ist unzweifelhaft die richtige Leseart), die von irgend jemand mit einer sich zusammen (= einander) befleckenden Schuld verbunden gemacht sind (= die von jemand einer einander befl. Sch. angeklagt werden)"? Es erinnert übrigens an *abhyâkhyâna* „falsche Anklage" (Am. K.), wonach *abhyâkh-*
131 *yâtâḥ* „mit | Unrecht Verleumdete" wären. — Dass, wie S. 219 angenommen wird, in der Stelle bei Roer VII, S. 74. 75 *tasyaisha eva çârîra âtmâ | yaḥ pûrvasya | tasmâd vâ etasmât prâṇamayât | anyo ntarâtmâ*, zu verbinden sei: *tasya yaḥ pûrvasya* und *yaḥ* die Function des persischen Isâfet versehe (wo aber, wie Hr W. selbst bemerkt, *yat* oder *yasya* zu erwarten gewesen wäre), also *tasya yaḥ pûrvasya* völlig gleich *tasya pûrvasya* wäre, ist mir höchst unwahrscheinlich. Ich construire *yaḥ eva eshaḥ çârîraḥ âtmâ tasya pûrvasya | tasmât vai etasmât prâṇamayât | anyaḥ antarâtmâ* etc. wörtlich übersetzt: „welcher nun dieser eingeleibte âtman dieses frühern (ist), aus diesem selben aus Hauch bestehenden (geht) ein andrer innerer âtman hervor" etc. Es ist dies die so stark accentuirende Sprache, welche grade in dieser Upanishad vorherrscht. — Auch S. 224 ist der Schluss nicht ganz richtig übersetzt durch: denn den kümmert nicht mehr die Sorge (*etaṃ ha vâva na tapati*) „was Gutes habe ich nicht gethan? was Böses

[1] Vgl. auch *tîkṣh* in *tîkshṇa* neben *titikṣh* von *tij*.

habe ich gethan?" Wer also weiss, der befreit sich von diesem beiden: von diesem beiden befreit sich der, der also weiss. Es war zu übersetzen: Diesen sicherlich (*ha vâva = avadhâraṇârthau* Çaṅk. bei Roer 121) quälet nicht: „habe ich Gutes nicht gethan, habe ich Böses gethan" dieser (Gedanke); der der diese Beiden (nämlich das Nichtthun des Guten und das Thun des Bösen *sâdhvasâdhunî*) so weiss (d. h. nachdem er in Folge der vorhergehenden Erkenntniss nicht mehr von ihnen gequält wird, sie auf der nun errungenen Stufe als im âtman identisch, für sich indifferent, ansieht), der macht stark den âtman; denn derjenige, welcher diese bei-|den so 132
weiss, macht st. d. â.". Die Construction dieser letzten Stelle, an welcher Hr Web. Anstoss fand, ist *eshaḥ hi yaḥ evam veda ubhe eva ete spṛṇute âtmânam.* — Unter den Bemerkungen des Hrn Herausg. hebe ich besonders eine schöne Monographie über die Götterstufenfolge hervor, insbesondre über den Unterschied zwischen den *âjânadeva*, *karmadeva* und *deva* κατ' ἐξοχήν, welchen er mir wesentlich richtig angegeben zu haben scheint. Mit Unrecht aber nimmt er S.227 an, dass [[bei]] Anquetil du Perron's Unterscheidung zwischen *âjânadeva* und *karmadeva* [[beide]] ziemlich auf dasselbe herauskommen. Diese ist vielmehr wesentlich dieselbe wie die bei Çaṅkara, nur dass *âjânaja* (= *devaloke jâta* bei Çaṅk.) nicht genau übertragen ist; sein „opus pium" ist = *smârtakarmaviçesha* bei Ç.; sein „selouk conforme τῷ Beid" = *vaidikam karmâgnihotrâdi kevalam.* Nach Çaṅk. wird von Menschen durch Übung der traditionellen Werke die Geburt im Götterhimmel erworben; durch Übung der in den Veden vorgeschriebenen der unmittelbare (doch wohl aber erst bei dem irdischen Tod) erfolgende Eintritt in den Götterhimmel. — Nr. 39, Bhṛguvallî, übersetzt und ebenfalls mit Anmerkungen begleitet. — Es folgt, ebenfalls vom Hrn Herausg.: „Zur Geschichte der indischen Astrologie". In der Vorbemerkung geht Hr Web. mit Recht davon aus, „dass die indische Astronomie als Wissenschaft rein als ein Kind der griechischen Sternkunde zu betrachten sei", eine Überzeugung, welche auch ich schon in meinem Indien 1840 auf die damaligen Arbeiten gestützt (S. 266) ausgesprochen habe. Bezüglich der ihnen bekannten Planeten jedoch schliesst Hr Web. aus den Namen derselben insbesondre,

133 dass ihre Auffindung von den Indern | selbständig ausgegangen sei. Der des Mars, nämlich Bhauma, scheint mir aber durch die Bekanntschaft mit dem Bhaumakâvyam, welches auf der Insel Bali gefunden ist, nicht verständlicher zu werden, als er vordem war. Eher darf man vielleicht sich daran erinnern, dass Atri als Bhauma patronymisirt wird (Ṛgvedânukramaṇikâ zu III, 8), so dass der eigentliche Name des Mars Atri wäre, er also wie Jupiter und Venus nach alten Rischi's benannt. Sehr auffallend ist zwar alsdann, dass die patronymische Bezeichnung den eigentlichen Namen ganz verdrängt hätte, doch finden sich auch die andern Planeten wenigstens überaus oft patronymisch benannt, z. B. Mercur = Budha als Somaputra, Saumya. Von den andern Benennungen des Mars sind bhûmija, kshitija, kshmâjâ, kuja, dharâsûnu, mâheya, âvaneya mit Bhauma wesentlich identisch. — Bezüglich der Ableitung der indischen Astronomie von der griechischen, geht Hr W. sogar so weit, den Asura Maya, von welchem der Sûryasiddhânta abgeleitet wird, mit Ptolemäus (welcher Name Turamâya in der Inschr. von Girnar lautet) zu identificiren. — Wie nun die Inder Schüler der Griechen waren, so waren sie andrerseits Lehrer, dann aber auch wiederum Schüler der Araber, insbesondre in Bezug auf Astrologie. Diesen letzten Punkt, das gegenseitige Verhältniss in der Astrologie weist Hr W. ausführlicher nach, dabei sich auf ein Werk von Balabhadra, Hâyanaratna „die Perle des Jahrs" genannt, aus dem 17ten Jahrh. stützend. Dieser Aufsatz ist reich an Einzelnheiten, auf welche wir hier jedoch nicht eingehn können. — Es folgt ebenfalls vom Hn Herausgeber: „Über das Çâṅkhâyana-
134 oder Kaushîtaki-Brâhmaṇa". Dieses Brâh-|maṇa behandelt das gesammte Opferwerk, insbesondre das Somaopfer, und hat die grösste Ähnlichkeit mit dem Aitareya-Brâhmaṇa. Beide sind für die Textgeschichte des ṚgVeda die älteste Quelle, und ihre Angaben über die Anordnung der einzelnen Ṛc stimmen nicht immer zu der vorhandenen Recension desselben (vgl. auch M. Müller Pref. zu seiner Ausg. des ṚgVeda XXVI). Einzelnes führt Hr Web. nicht an, indem er eine Vergleichung dieser Angaben von M. Müller's Prolegomenen erwartet. Dagegen macht er selbst die interessantesten Legenden und andre Stellen aus diesem Brâhmaṇa namhaft, vergleicht die entsprechenden Stellen des Aitareya-Brâhmaṇa

und begleitet seine Mittheilungen mit Bemerkungen, welche für seine umfassende Kenntniss und lebhafte Combinationsgabe Zeugniss geben. — Die Leseart des Vinâyaka, welche Hr Web. (S. 294) aus der gerade durchlöcherten Stelle nicht herausbringen konnte, ist augenscheinlich *pidṛbhmas* (im Text *pidṛbhmo*) von *dṛbh* mit çapo luk, d. h. nach der IIten Conjugationsklasse statt der VIten. — Aus den höchst beachtenswerthen Bemerkungen begnüge ich mich die ingeniöse Zusammenstellung von Κερβερο mit *karvara* („Tiger") *karvura* „scheckig" (mit *v* für organischeres *b*) hervorzuheben, welche durch die gleichbedeutende Benennung der beiden vedischen Todtenhunde *çabalau* wohl über allen Zweifel erhoben wird. Bezüglich *karbara* muss ich jedoch bemerken, dass es im Naighaṇṭuka mit *v* statt *b* geschrieben wird und in der angeführten Stelle des ṚgVeda wohl unzweifelhaft auch nicht die von Hr Web. angenommene, sondern die im Naigh. angegebne Bedeutung = *karman* hat (die Stelle lautet *inoshi kárbarâ purûṇi*). — Den Schluss dieses Heftes bilden die | Mittheilung 135
eines mystischen Alphabets und litterarische Nachrichten aus Indien.

Wir können diese Anzeige nicht schliessen, ohne den Wunsch auszusprechen, dass diese Arbeiten hinlängliche Theilnahme finden mögen, damit der Hr Herausg. seine Mittheilungen ununterbrochen fortzusetzen vermöge, zumal seine Ausarbeitung des sskrit. Handschriften-Katalogs der Berliner Bibliothek, von welcher die mir mitgetheilten ersten Bogen etwas höchst Ausgezeichnetes erwarten lassen, den Stoff dazu nicht wenig vermehren möchte.

X.

Berlin. Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung 1857. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. **Albrecht Weber**. Mit Unterstützung der Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft. Vierten Bandes erstes und zweites Heft. 336 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 161—164, S. 1601.

Unter dem höchst dankenswerthen Inhalt dieser beiden Hefte nimmt die hervorragendste Stelle ein: des Hrn Herausgebers Ausgabe und Bearbeitung des Vâjasaneyi-Prâtiçâkhyam S. 65—171 und 177—331. Die hohe Bedeutung der mit den Veden in Verbindung stehenden kleinen Grammatiken, welche den Namen Prâtiçâkhya's führen, ist durch die ziemlich weit vorgerückte Veröffentlichung des wichtigsten derselben — des zum ṚgVeda gehörigen — selbst über den Kreis der eigentlichen Indianisten anerkannt. Die in ihnen hervortretenden phonetischen Anweisungen, welche eine Feinheit des Gehörs
1602 und eine Sorgsamkeit | der Beobachtung bezeugen, die in grammatischen Untersuchungen schwerlich ihres Gleichen haben, sichern ihnen vom allgemein-sprachlichen und selbst physiologischen Standpunkt aus eine höchst bedeutende Stelle, und sind nicht selten auch zur klareren Erkenntniss phonetischer Erscheinungen in andern Sprachen von grossem Nutzen, während sie selbst, als Bewahrerinnen der Anfänge der indischen Grammatik, sowohl für die Geschichte von dieser speciell als der Grammatik überhaupt, die wichtigsten und wahrscheinlich auch ältesten Dokumente bilden.

Das von Hn Weber hier zum ersten Mal nutzbar gemachte und trefflich bearbeitete Prâtiçâkhya schliesst sich im Wesentlichen an den von ihm edirten Text der Vâjasaneyi-Saṃhitâ (des weissen Yajur-Veda). Die Hülfsmittel, deren er sich zur Herausgabe bediente, sind zwei Berliner Handschriften, deren eine den Text, die andre den Text sammt dem Commentar des Uvaṭa gibt, so wie Mittheilungen, die ihm insbesondre aus einer Handschrift des East-India-House durch Roth und Aufrecht zugegangen sind. Diese genügten im Allgemeinen vollständig, den Text correct hinzustellen und zu erläutern. Im Einzelnen wird wohl eine vollständige Benutzung der Londoner Handschrift, so wie der aus Indien in Amerika angekommenen Hülfsmittel (vgl. darüber S. 332—334 der Indischen Studien) ein und das andre ergänzen; auch die Interpretation wird durch fortgesetzte Studien wohl diese oder jene Berichtigung erfahren; im Ganzen aber wird man mit Freuden

gestehen müssen, dass der Hr Herausgeber, zumal wenn man die geringen und nicht in der besten Beschaffenheit sich befindenden Hülfsmittel berücksichtigt, die ihm zu Gebote standen, | allen Forderungen, welche man an eine erste Ausgabe billiger- 1603
weise stellen darf, nicht allein vollständig genügt, sondern sie auch weit übertroffen hat. Einen besondern Werth erhält Hrn Weber's Behandlung durch die fortgesetzte Benutzung und Vergleichung der übrigen Prâtiçâkhya's, insbesondre des Taittirîya-Prâtiçâkhya und des zum Atharva-Veda, welche beide noch nicht veröffentlicht sind. — Vorausgeschickt ist eine 32 Seiten umfassende Einleitung, in welcher der Hr Herausgeber mit seiner bekannten Gelehrsamkeit und Scharfsichtigkeit von diesem Prâtiçâkhya im Allgemeinen, seiner Stellung zu den übrigen und insbesondre zu Pâṇini handelt. Dennoch kann ich einige Überzeugungen, zu denen er gelangt ist, mir nicht aneignen. Es würde hier zu weit führen, wenn ich meine Abweichungen zu begründen suchen wollte, und unbegründet hingestellte abweichende Ansichten haben in der Wissenschaft nur einen sehr untergeordneten Werth. Nur das Eine erlaube ich mir zu bemerken, dass, bei der eigenthümlichen Art, wie sich indische Lehrbücher entwickelt haben, weder Spuren des Alters für ihr Alter, noch Spuren der Jugend für ihre Jugend zu entscheiden vermögen. Sie können alt und jung zugleich sein, ihr Anfang nämlich verhältnissmässig alt, ihr Abschluss dagegen jung; und ich glaube, dass dies mit den jetzt genauer bekannten drei Prâtiçâkhya's in der That der Fall ist. So sehr sich auch das Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya mit der Pâṇini'schen Methode berührt, so wage ich dennoch nicht daraus zu schliessen, dass es in seiner Totalität Pâṇini's Zeit nahe steht. Die vielfach so ungenaue Fassung der Regeln, ihre Abhängigkeit von den speciellsten Momenten, der viel stärker als in den übrigen Prâtiçâkhya's her-|vortretende Mangel an umfas- 1604
senderen Grundregeln, so wie an Deutungen und Erklärungen, die zu Pâṇini's Zeit längst bekannt waren, machen es mir wahrscheinlich, dass grade in diesem Prâtiçâkhya mehr Spuren der ältesten Anlage bewahrt sind, als z. B. in dem vollkommensten derselben, dem zum Ṛg-Veda gehörigen. Diese Bewahrung aber bin ich weit entfernt, daraus zu erklären, dass es in einer älteren Zeit abgeschlossen sei, sondern eher aus dem Umstand, dass es weniger Interesse erweckte, als das wich-

tigste, das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya. Dieses wurde mit grosser Sorgfalt weiter entwickelt und zu einem in sich harmonirenden Abschluss geführt, während in jenem Spuren der ältesten und neuesten grammatischen Entwickelung nur nothdürftig, vielfach gar nicht, mit einander ausgeglichen, neben einander bestehen blieben. So findet sich z. B. 2, 10 für *girvaṇas* die besondre Regel, dass es accentlos sei, während es unter die allgemeine 2, 17 fällt, wonach jeder Vocativ seinen Accent einbüsst, sobald er hinter einem Worte steht (ausser nânârthe und pâdâdau). Dem Scholiasten entgeht natürlich die Überflüssigkeit von 2, 10 nicht; er meint aber, sie sei für die, welche den Vocativ nicht erkennen, gegeben. Wenn zur Zeit des Abschlusses dieses Prâtiçâkhya noch eine so geringe Bekanntschaft mit der grammatischen Auffassung der Veden bei den Hörern oder endlich auch Lesern dieser kleinen Compendien hätte vorausgesetzt werden müssen, dann würde die Aufzählung der speciellen Fälle einen bedeutend grössern Raum einnehmen müssen. Es rührt dies Sûtra vielmehr eben aus der Zeit her, wo die Regeln noch ganz speciell gefasst wurden, und blieb stehen, weil die Form *girvaṇas* in Vâj. Saṃh.
1605 nie mit dem Acut vor-|kommt. Aus demselben Grunde ist auch die Regel über *asi* 2, 8 beibehalten worden, so wie die über *çrutam* 2, 14; letztre erinnert ganz an die Regeln in 4, 26 ff.; ausser in dem angegebenen Fall ist *çrutam* wohl nur Ptcp. Pf. und demgemäss accentuirt. Ziemlich ähnlich ist es mit 2, 9, wo anstatt die Regel anzugeben, wo *yathâ* seinen Accent einbüsst, lieber die paar Fälle aufgezählt sind, wo es accentlos in Vâj. Saṃh. erscheint; ebenso ist das Verhältniss von 2, 11 zu 2, 18: anstatt die Regel über die Accentuirung der Casus, welche von einem Vocativ abhängig sind, in ihrem ganzen Umfang aufzustellen (vgl. Vollst. Gr. § 121), ist sie in 2, 18 nur für den häufig eintretenden Fall, wo sie einen Genitiv trifft, allgemein hingestellt, dagegen der einzige Fall, wo in Vâjas.-Saṃh. ein Instrumental davon betroffen wird, lieber in 2, 11 besonders aufgeführt und ganz ohne Andeutung des Princips (hätte der Sûtrakâra dies andeuten wollen, so würde er noch *âhuta* hinzugefügt haben); doch bin ich weit entfernt, aus diesem Mangel zu schliessen, dass zur Zeit des Abschlusses dieses Prâtiçâkhya oder selbst der Abfassung dieses Sûtra das Princip noch unbekannt gewesen sei. Was 2, 12 die Regel

über die Accentlosigkeit von *cikitas* hinter *pra* betrifft, so weiss ich nicht, ob der Sûtrakâra nicht über die grammatische Auffassung unsicher war und die Fortdauer dieser Unsicherheit ihre Bewahrung veranlasste. Der Scholiast nimmt *cikitas* als Vocativ, ich weiss nicht ob, aber doch wohl schwerlich, auf eigne Hand, sondern eher irgend einer Tradition folgend; hätte der Sûtrakâra es ebenso aufgefasst, dann würde die Aufstellung der Regel sich wie die über *girvaṇas* erklären lassen. Allein die Auffassung als Vocativ ist unzweifelhaft falsch | und wird weder von Mahîdhara zu dieser Stelle (Vâj. 1606
Saṃh. 19, 52), noch von Sâyaṇa (z. ṚigV. I, 91, woher der Vers entlehnt ist) geboten. Dagegen entscheidet sowohl die Form (*cikitas* würde, wenn es ein Nomen wäre, ein Nominativ sein), als der Umstand, dass alsdann das vorhergehende *pra* als Compositionstheil dazu zu ziehen wäre (denn schwerlich dachte man daran *pra* noch zu *neshi* im folgenden Pâda zu ziehen); in diesem Fall würde aber das Wort *prácikitas* mit Accent auf der ersten Silbe lauten, und der Vocativ hätte gegen die Regel mitten im Pâda den Accent (welches sich hier übrigens nach einer andern Regel entschuldigen liesse). Sâyaṇa nimmt es als Ptcp Pf. Pass. — indem er alle möglichen Versuche macht, diese Erklärung mit der Grammatik in Harmonie zu bringen, wobei, wie gewöhnlich, der weite Mantel vedischer Anomalien herhalten muss. Mahîdhara scheint entweder ein nomen actoris darin zu sehen, oder ein nomen actionis, welches er als Bahuvrîhi mit *pra* zusammengesetzt fasst; er glossirt ohne Weiteres *pracikitaḥ kit jñâne pracetanâvân viçishṭacaitanyayutaḥ*. In allen drei Fällen ist *pra* als zusammengesetzt mit *cikitaḥ* gefasst. Diese Auffassung verstösst aber gegen den Ṛgveda-padapâṭha und gewiss auch gegen den des Vâjasaneyi, welchen der Sûtrakâra des Prâtiçâkhya im Sinne hatte. Denn in diesen Fällen wäre einerseits die Accentlosigkeit von *cikitaḥ*, bekannten grammatischen Regeln gemäss, nothwendig, und der Sûtrakâra hätte *pra* nicht als besonderes Wort vor *cikitas* aufgeführt (es ist nämlich nach Analogie von 2, 11. 13 so zu fassen und *pra* sowohl hier als in Weber's Ausgabe der Vâjas. Saṃh. von *cikito* zu trennen). So scheint mir denn fast, | dass der 1607
Sûtrakâra nicht wissend, wie *prá* | *cikitaḥ* | *manîshâ* | grammatisch zu nehmen (ob Vocativ oder Ptcip oder Verbum

finitum, worauf sonderbarer Weise weder Sâyaṇa noch Mahîdhara verfallen ist, so dass es fast scheint, dass es auch keinem der alten Erklärer eingefallen sei), in seiner Rathlosigkeit, es als unerklärbare Anomalie hinstellte. Die letzt angedeutete Erklärung ist ohne Zweifel die richtige. Die Stelle lautet:

tvẫ soma prá cikito manîshẫ tvẫ rájishṭham ánu neshi pánthâm
táva práṇîtî pitáro na indo devéshu rátnam abhajanta dhîrâḥ.

Ich übersetze wörtlich:

„Du o Soma! hast durch Weisheit kennen gelehrt den gradesten Weg, Du führe ihn! durch Deine Gnade, o Indu! erlangten unsre weisen Väter das Kleinod inmitten der Götter".

cikitas ist Aorist von *ketaya*, Causale von *kit* eigentlich „erkennen machen". Die gewöhnliche Form würde *cîkitas* sein. Die Dehnung des *î* ist bekanntlich nicht dynamisch, sondern nur phonetisch. Der Mangel derselben in dieser Vedenstelle lässt sich daher vielleicht sogar für archaïstisch nehmen; doch haben wir nicht nöthig, zu weit zu gehn, da Beispiele genug zeigen, dass in den Veden des Metrums wegen nicht selten sowohl gedehnt als verkürzt wird. Auch hier erklärt sich die Verkürzung aus dem Metrum.

Einen recht deutlichen Überrest aus der Zeit, wo das Vedenverständniss noch in seinen ersten Anfängen lag, zeigt uns 2, 20, wo die Accusative *lấjîn* und *çấcîn* und die Locative *yávye gávye*, weil sie mitten zwischen Vocativen stehen
1608 und die Construction einige — jedoch höchst unbedeu-|tende — Schwierigkeiten machen mochte, in aller Einfalt ebenfalls für Vocative genommen werden und ihr Accent deshalb als ein gegen 2, 17 verstossender aufgeführt wird. Solche und ähnliche Stellen — und es gibt deren noch mehrere — mögen die beachten, welche sich noch immer einbilden, dass die Vedenerklärung nach indischem Muster unsrer, sich im Wesentlichen von ihr befreienden vorzuziehen sei. Wer die indischen Erklärungen sorgfältig studirt hat, der weiss, dass absolut keine continuirliche Tradition zwischen der Abfassung der Veden und ihrer Erklärung durch indische Gelehrte anzunehmen ist, dass im Gegentheil zwischen den echten poetischen Überresten des vedischen Alterthumes und ihrer Erklärung ein

langdauernder Bruch der Tradition existirt haben muss, aus welchem höchstens das Verständniss von einigen Einzelheiten durch liturgische Gebräuche und damit verbundene Worte, Sprüche und vielleicht auch Gedichte sich in die spätere Zeit hinüber gerettet haben mochte. Die Erklärer der Veden hatten im Grossen und Ganzen, ausser diesen höchst gering anzuschlagenden Überresten der Tradition, fast weiter keine Hülfsmittel als die auch uns zum grössten Theil zu Gebote stehenden, den klassischen Sprachgebrauch und die grammatische und etymologisch-lexikalische Wortforschung. Höchstens fanden sie noch Hülfe in dialektisch Bewahrtem; diesen Vorzug wiegt aber die uns zu Gebote stehende Vergleichung mit dem Zend und die, natürlich mit Behutsamkeit und Besonnenheit zu führende, mit den übrigen, dem Sanskrit verwandten, Sprachen, welche schon so viele Hülfe zum klareren Verständniss der Veden geboten hat, fast vollständig auf. |

Aber ganz abgesehen von allen Hülfsmitteln im Einzelnen, 1609
wird die indische Erklärung schon durch die Befangenheit, mit welcher sie alte, ihr ganz entfremdete Zustände und Anschauungen von ihrem um so viele Jahrhunderte späteren religiösen Standpunkt aus begreifen will, ihrem ganzen Wesen nach zu einer durch und durch falschen, während uns durch die — aus analogen Verhältnissen geschöpften — Kenntnisse des Lebens, der Anschauungen, der Bedürfnisse alter Völker und Volksgesänge für das Verständniss des Ganzen ein Vorrang gewährt ist, welcher selbst, wenn die Inder der Tradition viel mehr Einzelnheiten verdankten, als sie ihr wirklich verdanken, dennoch durch ihre Erklärung nicht verdunkelt werden würde.

Wenden wir uns jetzt zu dem Buche selbst. Es zerfällt in 8 Adhyâya's (Kapitel), deren letz-|ten der Hr Herausgeber 1610
wohl mit Recht für einen späteren Zusatz nimmt (welcher nach Abschluss des Ganzen hinzugefügt ist, um das Werkchen auch mit der Mâdhyandina-Recension in Harmonie zu bringen). Zur leichteren Übersicht hat Hr Weber den Inhalt in der Einleitung kurz mitgetheilt, wie er denn überhaupt Alles gethan hat, um das Verständniss der kleinen Schrift so sehr als möglich zu erleichtern. Dennoch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass ich in manchen Auslegungen nicht mit ihm übereinstimmen kann. Eben wegen der Trefflichkeit der

vorliegenden Bearbeitung im Ganzen hatte ich ursprünglich die Absicht, alle meine Zweifel und Bedenken gegen Einzelnes zur Prüfung der Mitarbeiter in unserm Fach und insbesondre Hn Weber selbst hier vorzulegen, allein ein längeres Augenleiden hat mich in meinen Arbeiten so zurückgesetzt, dass es mir nicht mehr möglich ist, dieser Anzeige die dazu nöthige Zeit zu widmen; ich muss mich daher nur auf einige Bemerkungen beschränken.

1, 6—8 *vâyuḥ khât, — çabdas tat, — saṃkaropa* übersetzt Hr Web. „6. Hauch (kommt) aus der (Stimm-) Ritze, — 7. das (wird nun) Laut, — 8. (wenn er) mit Vermischung (Friction) versehen wird". Der Scholiast fasst diese Sûtren ganz anders und ich glaube wenigstens grösstentheils richtiger. Höchstens kann man vielleicht von ihm in der Erklärung von *kha* abweichen, welches er durch *âkâça* „Luft" glossirt; doch scheint er mir selbst hierin das Richtige getroffen zu haben. Auf jeden Fall wäre Webers Übersetzung durch „(Stimm-) Ritze" zu speciell und schwerlich sonst nachweisbar. Wenn er sich dafür auf das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya XIII, 1 beruft, so scheint er mir in seiner Übersetzung dieser Stelle, welche | 1611 er in seinen Bemerkungen zu 1, 11 mittheilt, *kaṇṭhasya* irrig von *khe* abhängig gemacht zu haben. Die Stelle lautet *vâyuḥ prâṇaḥ koshṭhyam anupradânam kaṇṭhasya khe vivṛte saṃvṛte vâ âpadyate çvâsatâṃ nâdatâṃ vâ vaktrîhâyâm* etc. und wird von Hn Weber übersetzt „der wehende Hauch zur Entlassung im Leibe gelangend, wird je nach Öffnung oder Zusammenziehung der Ritze des Halses dem Willen des Sprechenden gemäss zum (lauten) Schall (bei den tenues) oder zum (hellen) Ton (bei den Vokalen und sonantes)" etc. Ich will erst wörtlich übersetzen und dann ein paar Worte zur Erläuterung hinzufügen, wobei ich natürlich vorausschicken muss, dass ich bei dem Mangel von Scholien — die bei der lakonischen Ausdrucksweise dieser Schriften zum Verständniss fast unentbehrlich sind — nicht weiss, ob ich durchweg in meiner Auffassung Recht habe. Ich übersetze: „Wind, Athem, eingeweidliches Wiederausstossen der Kehle nimmt, indem die Öffnung erweitert oder verengt wird, im Willen des Sprechenden den Zustand eines çvâsa (harten, dumpfen) oder nâda (weichen, hellen Lautes) an u. s. w." Es ist hier der Process der Lautgeschichte von dem Wind bis zur Umgestaltung des-

selben zum articulirten Laut mit der den Indern eigenthümlichen Gründlichkeit und Kürze ausgedrückt; es wird damit gesagt „Wind (Hauch) wird zum Athem, als solcher verbreitet er sich im ganzen Inneren (den Eingeweiden), aus ihnen wird er durch die Kehle wieder ausgestossen (wörtlich und am richtigsten 'wieder von sich gegeben') und bei diesem Process durch die angegebnen Differenzen in der Behandlung des Canals, durch welche die Luft wieder austritt, zu den angegebnen beiden Klassen von Lauten". In unsern Sû-|tren 1612
finde ich ebenfalls den Anfang ab ovo, doch sind die Metamorphosen des Winds nicht hervorgehoben, dagegen andre in der angeführten Stelle des Ṛg-Veda-Prâtiç. nicht berücksichtigte. Ich übersetze diesen Sûtren: „6. Aus dem Luftraum (kommt der) Wind (Luft, Hauch), — 7. dieser (ist) Ton 8. vermittelst Zubereiter (Instrumente, Factoren)". Den Uebergang von 6. 7 zu 8 hat der Schol. ebenfalls, wie mir scheint, ganz richtig motivirt durch die Worte *yadi vâyvâtmakaḥ cabdo vâyoḥ sarvagatatvât sadâkâlaṃ sarvatropalabdhiḥ prâpnotîty âçaṅkya | saṃkaropa | samyakkaraṇair upahito vâyur veṇuçaṅkhâdibhiḥ çabdîbhavati;* ich übersetze: „Aus Furcht, dass Jemand (auf 6. 7 gestützt) sage: 'Wenn der Ton das Wesen des Windes (der Luft) hat, so müsste er — da der Wind (die Luft) allenthalben hingeht — zu jeder Zeit allenthalben wahrgenommen werden können' fügt er in 8 'vermittelst Zubereiter' hinzu, (das ist), wenn er von Zubereitern getragen wird, z. B. von Pfeifen, Muscheln etc". — Was nun die von dem Schol. angeführten Beispiele betrifft, so glaube ich, dass es ein reiner Zufall ist, dass er nur Blasinstrumente nennt, und es ist um so weniger zu urgiren, da das etc. (*âdi*) auch alle übrigen umfasst, also auch Saiten- und Schlag-Instrumente. Man sieht daraus, dass der Schol. zwischen *çabda* „Ton" und dem erst in 9 erscheinenden *vâk* „Stimmlaut" so unterscheidet, dass jener das Allgemeine, dieser das Besondre bezeichnet und dieser selbe Unterschied ist auch in den Sûtren zu erkennen; hier wird Wind (Luft) vermittelst Instrumente (die Luft zu comprimiren u. s. w.) zum Ton, dann durch die Sprachorgane (in 9) zum Stimmlaut. Ist diese Auffassung richtig, dann kann *kha* nur mit dem Scholiasten für | „Luftraum" 1613
genommen werden. Denn wollte man es durch „Öffnung, Mund" übersetzen, dann würden Saiten- und Schlag-Instrumente

ausgeschlossen sein, deren Product doch unzweifelhaft ebenfalls unter den Begriff *çabda* „Ton" gehört.

Auch in 1, 9 glaube ich hätte Hr Weber lieber bei Auffassung von *saṃghâta* dem Schol. folgen, als es durch „Zusammenfassung" übersetzen sollen. Dieser deutet es durch *purushasya prayatna* „des (sprechenwollenden) Menschen Wille"; es ist wesentlich identisch mit der im ṚV.-Pr. XIII, 1 und 5 durch *îhâ* ausgedrückten ersten Ursache des Sprechens. Der Ton wird zur Stimme zunächst vermittelst des Willens (der sich der Sprachwerkzeuge zu seiner Verwirklichung bedient).

Zu 1, 31 S. 108 und sonst folgt Hr Weber der von Müller aufgestellten Auslegung von *mûrdhanya* durch „Gaumenbuchstaben". Von der Richtigkeit dieser Auslegung habe ich mich nie überzeugen können und die Bezeichnung dieser Laute durch *çîrshaṇya* (in der Çikshâ bei Weber S. 107, 10), die Annahme des çiras als ihr sthâna „Stelle" (ebds. 13), so wie (im Gegensatz zu uras „Brust" und kaṇṭha „Kehle") als sthâna der târa „hohen" Laute überhaupt (ebds. 108, 37 vgl. Hemacandra 1402 und Taittir. Prâtiç. bei Web. S. 106, Z. 2), die Identification von *çiras* in dieser Beziehung mit *bhrûmadhya* „Mitte der Augenbrauen" (im vorliegenden Prâtiç: 1, 30) zeigen — da doch Niemand einfallen wird, auch dem Worte *çiras* die Bedeutung „Gaumendach" statt „Kopf" zu geben — dass die indischen Grammatiker den Kopf als die Stelle der hohen Laute und speciell der *mûrdhanya* oder *çîrshaṇya* genannten ansahen; ob mit Recht oder Unrecht
1614 will ich nicht entscheiden, aber ihre Bezeichnung wer-|den wir fortfahren müssen durch „Kopflaute" zu übersetzen. Die Beschreibung ihrer Bildung, welche 1, 78 mit den Worten *mûrdhanyâḥ prativeshṭyâgram* gegeben wird, übersetzt Hr Web. „die Lingualen durch Bedeckung der Zungenspitze". Die eigentliche Bedeutung von *veshṭ* ist „umrollen, umdrehen", dann erst „umhüllen", „bedecken", wie insbesondre *veshṭana* in der Bed. „äusseres Ohr oder meatus und concha" (Muschelform) und „Turban" zeigt; *prati* heisst „zurück", so dass *prativeshṭya* | *agram* wörtlich heisst, „indem man die Spitze (der Zunge) rückwärts umdreht". Diese Übersetzung erweist sich dadurch als richtig, dass sie mit den sonst bekannten Beschreibungen der Bildung der Kopflaute übereinstimmt,

vgl. z. B. bei Wilkins Sscr. Gr. p. 8, wo es von dieser Klasse heisst, dass sie „is pronounced by turning and applying the tip of the tongue far back against the palate, which producing a hollow sound as if proceeding from the head, is distinguished by the term mûrdhanya cerebral". Die Übersetzung durch cerebral ist in der That, wie M. Müller nicht mit Unrecht bemerkt, eine übel gewählte; doch ist man allgemein daran gewöhnt, dass mit der Wahl der termini technici nicht besonders säuberlich verfahren wird.

1, 80 scheint mir Hr Weber unrichtig gefasst zu haben. Dagegen ist seine Erklärung so vortrefflich, dass sie dazu beiträgt, auf das Richtige zu führen — welches übrigens auch schon der Schol. hat. Das Sûtra lautet: *samânasthânakaraṇâ nâsikyaushṭhyâḥ*, welches Hr Weber übersetzt: „Der nâsikya und die Labialen haben gemeinsame Stelle und Hervorbringungsweise". Die Übersetzung ist, wörtlich genommen, richtig; | die Unrichtigkeit liegt in der Auffassung 1615
welche sich in Weber's Bemerkung S. 124 zu erkennen gibt. Hier heisst es: „Was nun übrigens unsere Regel (80) hier selbst betrifft, so weiss ich für die darin vorliegende Gleichsetzung des nâsikya mit den Labialen keine recht genügende Erklärung: das sthânam beider ist ja doch entschieden getrennt, wie der Schol. auch direct ausführt; es kann also von einem 'samânam sthânam' eigentlich gar keine Rede sein"; und wir wollen hinzusetzen: ist es auch nicht in dem von dem Hrn Herausgeber angegebnen Umfang.

Es kommt für die richtige Erklärung des Sûtra — wie Hr Weber erkannt hat — auf die richtige Fassung der Bedeutung von *nâsikya* an. Der Schol. sagt „*huṃkâro nasikyaḥ*" wörtlich „*huṃkâra* (der Buchstabe hum) heisst *nâsikyaḥ*". Nun erscheint bekanntlich *hum* und *hûm* als Interjection insbesondre des Ärgers und scheint vorwaltend den Laut zu bezeichnen, womit der Zorn der reizbaren Asketen gewöhnlich beginnt; so dient es auch zur Bildung von *huṃkâra* (vgl. meine Chrestomathie 274, 345) *hûṃkâra* (Devîmâh. VI, 9) und *huṃkṛti*. Es ist dies augenscheinlich derselbe Ton, welchen wir bald durch „hem", bald durch „hm" bezeichnen und welcher sich in Buchstaben nicht gut wiedergeben lässt. Da nun auch 8, 45 dieses Prâtiçâkhya's die Mâdhyandina's den nâsikya nicht anerkennen, so könnte man auf den ersten

Anblick auf den Gedanken gerathen, dass bei dem Bestreben die Eigenthümlichkeit jedes in der Rede vorkommenden Lautes zu erfassen, welches ein Hauptcharakteristicum der Prâtiçâkhya's bildet, unser Prâtiçâkhya auch diesen Ton aufgestellt und ihn etwa als einen eigenthümlichen aus *h* und *m* zu einer
1616 Einheit verschmolzenen Laut | angesehen habe. Allein ganz vortrefflich hat Hr Weber zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, dass *huṃkâra* falsch und dafür *hnakâra* zu setzen ist. Dieses *hna* ist aber alsdann nur ein Beispiel und repräsentirt zugleich die übrigen Verbindungen von *h* mit dahinter möglichen Nasalen (nämlich noch *hṇ* und *hm*). Die dadurch vor diesem *h* entstehenden eigenthümlichen Laute gehören der Kategorie der yama an. Diese entspringen dadurch, dass wenn ein yamafähiger Laut unmittelbar vor dem Nasal seiner Klasse steht (z. B. *t* vor *n*), sich vor ihm sein durch den Nasal afficirter Laut bildet (also gewissermassen *ttn*). Nach dieser Analogie nahmen einige Phonetiker auch eine Bildung von *h̆* (gewissermassen ein von einem Nasal durchschossenes *h*) vor *hṇ hn hm* an. Wie nun unser Laut „hem, hm" augenscheinlich nur durch die Nase gebildet wird, ohne Mitwirkung irgend eines andern articulirenden Organs, indem nur der Luftstrom in die Nase geleitet wird, so wird dies auch bei den nâsikya anzunehmen sein (von denen wir *h̆*, wo es aus *hm* hervorgeht, mit unserm „hm" identificiren dürfen), so dass sowohl „die Stelle, wo sie gebildet werden, als das Werkzeug, durch welches sie gebildet werden, ein und dasselbe ist", nämlich „die Nase". Wir übersetzen also dieses Sûtra wie Hr Weber, erklären aber wie der Schol. Dieser sagt *huṃkâro* (corrig. *hnakâro*) *nâsikyaḥ sa ca nâsikâsthânaḥ | uvoshppâ* [[*oshṭha*]] *ity* (70) *oshṭhasthânâḥ | eteshâṃ yad eva sthânaṃ tad eva karaṇîtâ* (so! wohl in *karaṇaṃ ca* zu ändern); das heisst „der Laut hna ist der nâsikya und dessen Stelle ist die Nase,
1617 u, v, o, der upadhmânîya und die Lip-|penbuchstaben haben als Stelle die Lippen; bei diesen Lauten ist ihre Stelle zugleich das Organ, durch welches sie hervorgebracht werden"; in Bezug auf den nâsikya ist dies schon ausgeführt, und was die Lippenlaute betrifft, so bedarf es keiner Bemerkung, dass die Lippen zugleich ihre Stelle und ihr Organ sind.

Zu 1, 90 *sparçântasya sthânakaraṇavimokshaḥ*, welches ich übersetze: „endet ein Wort auf einen sparça (die ersten

5 Consonantenreihen), so tritt Aufgebung der Stelle und der Hervorbringung (desselben) ein", bemerkt Hr Weber, wie mir scheint, nicht ganz richtig: „Unter diesem hier wie in 91 gelehrten sthânaka° werden wir wohl dasselbe zu verstehen haben, was im Ṛk Prâtiç. Müller 1, 393. 394 abhinidhânaṃ heisst". Eine gewisse Verwandtschaft herrscht in der That zwischen unsrer Regel und den über das abhinidhâna, doch sind sie auch sehr wesentlich verschieden, und ich glaube, wir haben in unserm Prâtiç. erst den Anfang zu den Regeln des Ṛk-Prâtiçâkhya. Das abhinidhâna bezieht sich auf das Zusammentreffen der sparça und antaḥsthâḥ (Halbvokale), ausser r, sowohl im Wort, als am Ende des Worts mit einem sparça und auf ihre Stelle in der Pause; die im vorliegenden Prâtiçâkhya 1, 90 gegebne betrifft aber nur die sparça's, nur das Ende des Wortes und bedingt keine Nachfolge eines sparça (über 1, 91 werde ich sogleich sprechen). Für diese wird die Regel *sthânakaraṇavimokshaḥ* gegeben „Aufgebung etc." Diese Bezeichnung ist wesentlich identisch mit der einen Bezeichnung des abhinidhâna im Ṛk-Prâtiç. durch *viccheda* „Trennung" und der im Atharv.-Prâtiç. (bei Weber zu unsrer Stelle) durch *vidhâraṇa* „das Auseinanderhal-|ten". Augenscheinlich heben alle drei Bezeichnungen nur 1618
das Moment der Trennung hervor, und in Bezug auf das vorliegende Prâtiç., wo nur von einem Wortende die Rede ist, ist dies auch das natürliche, da es hier am nächsten liegt, Vorschriften über die Art und Weise zu geben, wie diese geschieht. Allein das *abhinidhâna* bezeichnet, wie Max Müller mir richtig erkannt zu haben scheint, eine Art Nachhall, von dem ich nicht weiss, ob seine Beobachtung sich nicht eher an das Zusammentreffen dieser Consonanten im Wort schliesst. Ob auch dieser Nachhall mit *vimoksha* gemeint sei, lässt die technische Bezeichnung, so wie die Differenz im Umfang der Regel im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya wenigstens ungewiss.

An diese Regel knüpft sich dann 1, 91 *avasâne ca* „und in der Pause". Diese Stelle erklärt der Schol. *samâptau ca ardharcâdeḥ svarântânâm api padânâm sthânakaraṇavimokshah kartavyaḥ* „auch in der Pause: am Ende eines Halbverses (und in den übrigen Pausen) ist Aufgebung der Stelle und der Hervorbringung selbst bei vokalisch auslautenden Wörtern

zu vollziehen". Dazu gibt er Beispiele, deren erstes einen sparça in der Pause hat, das zweite aber einen visarjanîya, welcher weder sparça, noch Vokal ist. Hr Weber hat daher hinter *svarântânâm* ein Frage- und Ausrufungszeichen gesetzt und bemerkt: „Was soll überhaupt das *svarântânâm api* des Schol.?" Ganz Unrecht aber hat, wie mir scheint, der Schol. mit der Erweiterung des Umfangs der Regel von 1, 90 nicht. Denn wenn sich 91 nicht auch auf andre in der Pause erscheinenden Laute als die sparça's beziehen soll, so ist es völlig unnütz. Wenn nämlich der vimoksha nur bei sparça's in der Pause Statt finden soll,
1619 so liegt diese Regel | schon in 90, wo vimoksha bei sparça im Wortende unbedingt gelehrt ist. Unbedingtes Wortende begreift aber auch die Pause (das avasâna) unter sich. Wenn also das 91ste Sûtra von demselben Sûtrakâra herrührt, welcher das 90ste abgefasst hat, so muss es sich auch auf noch andre Laute als die sparça's beziehen. Nur sieht man dann nicht ab, warum grade nur noch auf die svara's „Vokale"; und dieses Bedenken wird dadurch vermehrt, dass grade für vokalisch-auslautende von dem Schol. kein Beispiel gegeben wird. Ich vermuthe daher, dass der Schol. *sarvântânâm api* geschrieben hat, welches von irgend einem klügelnden Abschreiber in *svarâ°* umgeändert ist. Es wäre wenigstens nicht undenkbar, dass irgend Jemand gelehrt habe, dass der vimoksha, welcher im Allgemeinen im Wortende nur bei einem sparça eintritt (nach 90) in der Pause auch bei allen andern Buchstaben Statt finde (nach 91).

Allein sollte dieses Sûtra von dem Verfasser des 90sten wirklich herrühren? Sehr bedenklich wird man darüber, wenn man berücksichtigt, dass die übrigen Prâtiçâkhya's von einer solchen Ausdehnung der dem vimoksha bei ihnen entsprechenden phonetischen Erscheinung nichts wissen (Ṛk-Prâtiç. hat nur noch *v, l,* deren Erscheinung am Ende eines Worts bekanntlich höcht selten). Ich glaube daher fast, dass dieses Sûtra nur aus dem Ṛk-Prâtiçâkhya herübergenommen ist, welches mir überhaupt auf die Umgestaltung des Vâj.-Prâtiç. vom grössten Einfluss gewesen zu sein scheint. Im Ṛk-Prât. 1, 394 war *avasâne* nothwendig, da die vorhergehende Regel über das abhinidhâna insofern als sie durch die Nachfolge von sparça's bedingt war, die Pause nicht umfasste;

es musste demnach angegeben werden, wo es auch bei nicht-| folgendem sparça eintritt, nämlich im avasâna. Diese Er- 1620
weiterung scheint mir nach diesem Vorbild irrig auch im Vâj.-Prâtiç. hinzugefügt zu sein, wie es denn überhaupt eine nicht ganz bedächtige und Alles erwägende Schlussredaction zeigt.

Bezüglich der Bemerkungen zu 1, 114—116 kann ich nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, dass in den Beispielen *tę 'psàrasâm* (statt *tę 'psarasâm*) *tę 'vàntu* (statt *tę 'vantu*) *vedǫ 'sì* (statt *vedǫ 'si*) *tuthǫ 'sì* (statt *tuthǫ 'si*) etc. zu den folgenden Sûtren der ganz eigenthümliche Gebrauch des Zeichens — sehr verwirrend wirkt; auch wird es von dem Herrn Verfasser sonst ganz anders — wie gewöhnlich zur Bezeichnung des Svarita — verwandt, vergl. z. B. 4, 138.

1, 127 ist die schon von Roth in der Einleitung zum Nirukta bekannt gemachte Stelle über die sieben Accente des Sâma-Veda. Bekanntlich erscheinen im Sâma-Veda in der That sieben Accentzeichen, und es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie sich auf verschiedne Accentmodificationen beziehen. Das gewöhnliche Sprechniveau wird nicht bezeichnet, ebenso wenig wie in 1, 128, wo unter den drei Accenten der Udâtta, Anudâtta und Svarita verstanden werden und Anudâtta den Sinn des späteren Anudâttatara hat. Mit Recht werden nur die Abweichungen vom allgemeinen Ton — dem pracaya — als Accente gefasst. Der Schol. zu 127 identificirt die 7 svara (Accente) des Sâmaveda mit den 7 Tönen (svara) der indischen Skala, und die Vertheilung der letzteren auf die drei Hauptaccente in der Çikshâ, welche Hr Weber S. 140 Note mittheilt, stimmt der Zahl nach mit der der Accentmodificationen | im Sâmaveda fast ganz über- 1621
ein. In der Çikshâ werden nämlich zwei Töne der Skala für den Udâtta, zwei für den Anudâtta und 3 für den Svarita angegeben, und im Sâmaveda finden sich wirklich zwei Modificationen für den Anudâtta (३ und ३क) und drei[1] für den Svarita (२, २र und १२र). Nur der Udâtta weicht scheinbar ab, indem er drei Modificationen hat (१, २ und २उ), allein die zweite Modification hat dasselbe Zeichen, wie der erste Svarita, nämlich २, und ohne Zweifel also auch denselben Ton, so

[1] [vier: SV. I, 5, 1, 3, 5 ist in *abhîhi* über dem Svarita das Zahlzeichen १.]

dass auch der Udâtta eigentlich nur zwei selbständige Modificationen hat, indem die 3te nur seine unter gewissen Bedingungen eintretende Verwandlung in die erste Modification des Svarita ausdrückt. Man kann also sagen, dass in der kurzen Aufzählung der Çikshâ dem Udâtta nicht mit Unrecht nur zwei Töne zugesprochen sind; eine genauere Ausführung würde den Fall, wo er den Ton des durch ꣡ bezeichneten Svarita erhält, besonders angemerkt haben. Beachtet man aber die Töne der Skala, welche nach der Çikshâ diesen Accentmodificationen entsprechen sollen, so wird man dennoch über die Zusammenstellung sehr bedenklich. Udâtta soll den 7ten und 3ten Ton der Skala haben, Anudâtta den 2ten und 6ten, Svarita den 1sten, 5ten und 4ten (von diesen würde einer dann noch für den Udâtta dienen). Es würde sich danach folgendes Intervallenverhältniss ergeben.

Töne der Skala	1		2	3
Accente	Svarita oder auch Udâtta?		Anudâtta	Udâtta
T. d. S.	4	5	6	7
Acc.	Svar. oder auch Udâtta?	Svar.	Anudâtta	Udâtta. |

1622 Ich wage kein Urtheil über dieses gegenseitige Verhältniss, so lange nicht deutlichere Stellen darüber veröffentlicht werden. Es scheint aber für die Erkenntniss des indischen, so wie des Accents der alten Sprachen und seiner ursprünglichen Natur überhaupt von so grosser Bedeutung, dass eine Bekanntmachung der Stellen, welche zur Verdeutlichung desselben dienen können, sehr wünschenswerth wäre. Doch glaube ich schon jetzt annehmen zu dürfen, dass der Skala-Ton nur ein begleitender gewesen sein wird (nicht ganz unähnlich dem Bibelvortrag in der Synagoge, wo sich eine Art musikalischen Vortrags mit dem Accent verbindet, ohne jedoch — wie das im Sâmaveda der Fall sein müsste, wenn die Angabe der Çikshâ buchstäblich zu nehmen ist — von ihm bedingt zu sein), die Hauptsache aber die Accentmodification. Dafür scheint mir auch die Art der Bezeichnung im Sâmaveda zu sprechen, welche auf dem Princip beruht, dass die drei eigentlichen Accente nur durch ihre Stellung in einem Redeabschnitt modificirt werden. Diese drei sind durch ꣡ (Udâtta) ꣢ (Svarita) ꣣ (Anudâtta) bezeichnet, augen-

scheinlich dem Werthe gemäss, den sie nach einer richtigen Theorie im Sanskrit haben, wobei man sich durch die Art der Aussprache des Svarita, welche die Prâtiçâkhya's lehren, nicht beirren lassen darf.

Sobald aber der Udâtta (१) nicht seine volle Thesis hat (vgl. darüber so wie überhaupt über die Accentbezeichnung im Sâmaveda meine Darstellung in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung 1845 S. 910 ff. [[s. o. s. 71]]), wird er Svarita (२); steht er in diesem Fall vor einem oder mehreren ursprünglichen Udâtta, so wird er ebenfalls durch | २ bezeichnet, 1623
aber mit einem ३ dahinter, also २३ (er wird wohl in dieser Stellung stärker als २ sein; sollte daher das u Udâtta bedeuten?)

Der Svarita (im Allgemeinen durch २ bezeichnet) erhält in zwei Fällen zur Unterscheidung ४ hinter sich, also २४, nämlich 1) wenn er der selbständige ist und ihm zugleich ein Anudâtta (im Sinn des Anudâttatara) unmittelbar vorhergeht und eine nicht accentuirte, oder Anudâtta folgt; 2) wenn er hinter zwei oder mehreren Udâtta steht und ihm wenigstens eine ursprünglich unaccentuirte oder eine Pause folgt; hierbei ist es gleichgültig, ob er selbständiger oder unselbständiger Svarita ist, vgl. z. B. *yuvaṃ hi sthaḥ svaḥpatî* (३ १ २४ ३) SV. II, 3, 2, 13, 3, *jahî mṛdhaḥ* (३ १ २४) [[SV. II, 5, 1, 7, 2]]. — Steht aber der selbständige Svarita zu Anfang eines Redeabsatzes und folgt wenigstens eine ursprünglich accentlose, dann erhält die letzte Bezeichnung vorn noch १, also १२४. Diese Bezeichnung erinnert an die Beschreibung der Aussprache des Svarita.

Der Anudâtta wird durch ३ im Allgemeinen bezeichnet, steht er aber vor einem selbständigen Svarita, so erhält er ५ hinter sich, also ३५.

Man sieht, dass in diesen sieben Bezeichnungen die Modificationszeichen in einem sehr nahen Verhältniss zu einander stehen, während die Modificationen in ihrer Reduction auf die Skala durch ziemlich fern auseinander und, wenigstens anscheinend, ordnungslos untereinander liegende Intervalle repräsentirt wären.

Auf 1, 147 mache ich aufmerksam, weil daraus entschieden folgt, dass zu der Zeit als dieser terminus technicus sich bildete, selbst der Pada- | text schon schriftlich existirte. Das 1624
Sûtra lautet: *saṁhitâṁ sthitopasthitam*| das heisst: „Wenn ein

Wort (im Padapâṭha mit *iti*) verbunden ist (so dass es einmal vor, einmal hinter *iti* gesprochen, resp. geschrieben wird), so heisst es *sthitopasthita* (d. i. 'stehend und nachstehend')". Dieser Terminus, in welchem das „Stehen" gewiss nur von Schrift verstanden werden kann, und den auch das Ṛk-Prâtiç. X, 9. XI, 15 kennt, entscheidet bei weitem mehr für die schriftliche Existenz, als alle vom Sprechen entlehnten, wie 1, 146 *dviruktam* u. aa. (vgl. 3, 16; 4, 26 ff.), so wie Regeln für den Vortrag 5, 1, für die bloss phonetische, nicht schriftliche Gestalt. Denn das ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass die Prâtiçâkhya's nur den mündlichen Vortrag, vor Allem die richtige Aussprache im Auge haben — da von ihr nach indischem Glauben der glückliche Erfolg der liturgischen Anwendung abhängt — daher es denn gar nicht unnatürlich sein würde, wenn auch nicht eine einzige Spur schriftlicher Existenz des Saṃhitâpâṭha oder Padapâṭha in ihnen nachweisbar wäre. Um so schwerer fällt dieser terminus technicus ins Gewicht, welcher die Existenz des schriftlichen Padapâṭha nicht wegzudisputiren erlaubt. Der ganze Charakter des Padapâṭha ist aber der Art, dass seine schriftliche Existenz die des Saṃhitâpâṭha wenn auch nicht entschieden voraussetzt, doch überaus wahrscheinlich macht; dafür, dass diese durch die Prâtiçâkhya's bedingt wird, habe ich in meiner Anzeige von M. Müller's Ṛg-Veda in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XI, 347 einige Gründe[1] geltend gemacht.|

[1] [[Dieselben lauten: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass es möglich gewesen sei, einerseits phonetische Regeln von solcher minutiösen Genauigkeit und solchem augenscheinlich auf der sorgsamen Erwägung aller unter eine Regel gehörigen Erscheinungen beruhenden Umfang, andrerseits solche massenhafte aber erschöpfende Aufzählungen von Anomalien zu geben, ohne dass der Text des Ṛg-Veda vorlag; es scheint mir baare Unmöglichkeit etwas der Art bloss auf einen nur im Gedächtniss bewahrten Ṛg-Veda zu bauen. Ferner sind die schon in den vorliegenden Paṭala's gegebenen euphonischen Regeln der Art, dass sie zu der Annahme nöthigen, dass ihnen eine verhältnissmässig lange Periode vorher gegangen ist, in welcher grammatische Betrachtung das Wort im Satze, die Sylbe im Worte und den Laut in der Sylbe isolirt und sorgsam erwogen hatte. Aber auch diese Isolirungen und Erwägungen sind kaum denkbar ohne Fixirung in Schrift. Ich gestehe, dass mir gar nicht unwahrscheinlich ist, dass die grammatische Betrachtung der Veden mit den Versuchen sie schriftlich zu fixiren begonnen hat, und wesentlich — wenigstens

3, 3 kann ich die Nöthigung im Commentar eine Lücke 1625
anzunehmen, nicht erkennen. Ich übersetze die Worte „*yaḥ parakâla(ḥ) saṃdhiḥ pûrvakâle saṃdhau punaḥ prâpnuvati bhavati asiddho bhavatîty arthaḥ*“ wörtlich durch „welcher durch eine Regel in einem folgenden Abschnitt gebotene Sandhi entsteht, wenn ein in einem früheren Abschnitt gebotener Sandhi wiederum einträte, der ist unerlaubt: dies ist der Sinn“.

3, 12 wird in Übereinstimmung mit Ṛk-Prâtiç. M. M. 255 die für die klassische Sprache arbiträre Regel: „dass der visarjanîya vor Zischlauten, denen ein dumpfer Buchstabe folgt, spurlos ausfällt“ hier als unbedingte gegeben (vgl. auch M. Müller zu Ṛk-Prâtiç. 383). Unterstützt von den Sâmaveda-Handschriften, habe ich sie in meiner Ausgabe durchgeführt (vgl. Einleitung zum Sâmaveda XLIV). In der Müller'schen Ausgabe sind von den vier im Prâtiç. 255 angegebnen | Beispielen drei nicht danach geschrieben, wohl aber 1626
eins I, 182, 7. Zu 3, 42 findet Weber den Mangel von *duchunâ* auffallend. Die Zerlegung von *duchunâ* kennen auch das Ṛk-Prâtiç. V, 24 M. M. 371 und der Upalekha VI, 8 nicht, so wie es denn auch im Padapâṭha des Ṛgveda ungetrennt bleibt (vgl. I, 116, 21; 189, 5; II, 32, 2; V, 45, 5; VI, 13, 6). Die Auffassung dieses Wortes als Compositum und seine grammatische Erklärung gibt erst das Atharva-Prâtiç. (mitgetheilt von Weber zu 3, 41, wo auch *dûḍâça* hinzugefügt ist). Es ist darin ein grammatischer Fortschritt zu erkennen, welcher aber, bei der Trennung, welche zwischen den Verehrern der verschiednen Veden im Alterthum — nicht ganz unähnlich wie noch jetzt (vgl. Roth Nirukta LXIX) — geherrscht zu haben scheint, in die übrigen Prâtiç. keinen Eingang fand. Selbst Sâyaṇa war diese Erklärung nicht stets gegenwärtig; während er *dûḍhiyaḥ* I, 190, 5 erst durch *durdhiyas* auflöst, erklärt er *duchunâḥ* I, 116, 21 etymologisch durch *dushṭasukha* und in Bezug auf die Bedeutung im Satz durch *duḥkhasya kartṝn*, 189, 5 *duchunâyai* durch *dushṭasukhakâriṇe*, ebenso VI, 13, 6, durch *dveshṭṛ* V, 45, 5; nur zu

in Bezug auf ihre phonetische Seite — mit auf den Schwierigkeiten beruhte, welche sich darboten, als man diese Werke, welche theilweis in einer schon obsoleten Sprache abgefasst waren, in Lettern fixiren wollte, die zu umfassenderem schriftlichem Gebrauche damals wohl auch noch nicht viel verwendet gewesen sein mögen“.]]

II, 32, 2 findet sich in wesentlicher — jedoch nicht specieller — Übereinstimmung mit dem Atharva-V.-Prât. *çunam iti sukhanâma duḥçunâ duchunâḥ*. Die Erklärung des Atharva-Veda-Pr. lautet: *dura ukâro dâçe parasya mûrdhanyaḥ | çuni takâraḥ|* das heisst „*dur* verwandelt vor *dâça* sein *r* in *u* (welches dann mit dem vorhergehenden *u* zu *û* wird) und das *d* in *dâça* wird cerebral (also *dûḍâça*), vor *çun* verwandelt sich das *r* in *t* (also *dutsçuna*, welches dann nach der bekannten
1627 Regel *ducchuna* wird)". Diese Er-|klärung des Ath.-Pr. hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der von mir in der Vollst. Sskr. Gr. § 112 gegebnen; doch habe ich diese sowohl als die von *dûḍhî* etc. aus *dush* längst als irrig erkannt, und letztre, wie M. M. zu ṚVPr. 371 wesentlich aus prakritischem Einfluss erklärt (vgl. Lass. Inst. L. Pr. p. 252), welcher überhaupt in der Vedensprache im allerbedeutendsten Umfang sich zu erkennen gibt (*durdâça* ward erst prakritisch *duḍḍâça*, dann nach Analogie von sskr. *ûḍha* (aus *vah* + *ta* vermittelst *uh* + *ta* **uḍh* + *ta* **uḍ* + *ḍha*) zu *dûḍâça*); *duchunâ* deute ich jetzt aus dem so häufigen Übergang von anlautendem *ç* in *ch* (vgl. Vollst. Sskr. Gr. § 113), vor welchem der Visarga spurlos eingebüsst ward (also *duḥçuna* = **duḥ-chuna* = *duchunâ*). Dass auch *niṇya* hieher gehört (für *nir-ṇaya* vgl. ṚV. I, 32, 10 (Nir. II, 16 und dazu Roth), 95, 4; IV, 3, 16; 16, 3 und sonst) ist auch im Ath.-Pr. nicht angemerkt.

Zu 4, 16 hat Hr Weber sehr treffend den Eintritt der bindevokalischen Aoristform (in meiner Gr. der 5.) statt der bindevokallosen (4.) in Verben auf *r* (*akârischam* aus *akârscham*[1]) durch die Svarabhakti gedeutet; allein auch *anvacârisham* neben *anvacârsham* daraus zu erklären, wird nicht zulässig sein, da jenes die regelrichtige Form ist; dieses könnte vielmehr nur eine Synkope von ihr sein.

Zu 4, 114 S. 248 theilt Hr Web. eine höchst interessante Schreibweise einer Chambers'schen Hdschrift der Vâjasaneyi-Saṃhitâ mit, welche, wie die meisten phonetischen Erschei-
1628 nungen im Gebiet | des Sanskrit nicht bloss für die Erkenntniss der Umwandlungen dieser Sprache von Werth ist. Diese Hdschrift fügt nämlich zwischen *t* und einem unmittelbar

[1] Die Bombayer Ausgabe des Bhâgav. Pur. hat IX, 15, 38 mit *a* अकारषीत् statt der Burnouf'schen grammatisch richtigen Lesart, welche das Metrum zerstört.

folgenden *n* oder *m* stets ein *k* ein, z. B. statt *âtman âtkman*, statt *tmanâ tkmanâ* u. aa., statt *vitatnire vitatknire* u. aa. Trefflich hat Herr Weber diese Schreibweise benutzt, um die Feminina *asiknî*, *paliknî* von *asita*, *palita* zu erklären; diese stehen also für *asitnî*, *palitnî* (vgl. die Feminina *patnî* von *pati*, *antarvatnî* von *antarvat*, *pativatnî* von *patimat*), welche nach der in jener Schreibweise hervortretenden Sprechart *asitknî*, *palitknî* wurden und weiter dann das *t* einbüssten. Es erscheint übrigens auch der Übergang von *t* in *k* im Auslaut gradezu, z. B. *sâvishak* für *sâvishat*. Damit lässt sich die englische Endung *-ing* statt deutsch *-end* vergleichen, und wohl auch lateinisch *-tric* im Verhältniss zu griech. -τριδ. Im Resultat ganz gleich mit *paliknî* aus *palitnî* ist die auf einer sicilischen Vase erscheinende Inschrift APIAΓNE statt'Αριάδνη (bei Wieseler Denkmäler II, Nr. 398), welche mir einer meiner Zuhörer, Hr Stud. Fels, nachgewiesen hat; fast ganz identisch, nämlich auch der Entstehung nach, würde *abiegnus* von *abiet* sein, welches ein andrer Zuhörer, Hr Dr. Bühler hervorhob, wenn das Suffix hier, nach Analogie von *ebur-nu*, *quer-nu*, *larig-nu* (aus *laric*) u. aa. nur *nu* wäre, also *abiegnu* für *abietnu* stände; allein diese Annahme wird durch *faba-ginu* u. aa. bedenklich. Hr Budenz hat in seiner Abhandlung über das Suffix κός viele Facta gesammelt, welche auf einem Übergang von T- in K-Laute beruhen; er wird, wenn er den Beweis antreten will, dass auch das sskrit. Suff. *ka* auf die von ihm angedeutete Art | entsprungen sei, auch diese Fälle benutzen 1629
können. Auch sonst zeigt sich übrigens, wie ich in meiner Anzeige von Budenz Schrift bemerkt habe, nahe Verwandtschaft zwischen diesen Lauten. So ist lat. *cru* als Suffix instrumenti nur Nebenform von *tru*, τρο, vgl. z. B. *lava-crum*, λοῦ-τρον, *simula-crum*, *lu-crum* (vgl. λύτρον, ἀπολαύω), aa.; dazu gehört auch theilweis *culu* für **clu*, *cru*, vgl. z. B. *po-culum*, *oper-culum*, *vehi-culum;* selbst das adjectivische *cer* für *cru* + *i* (aus *tru* + *i*) erinnert z. B. in *volu-cer* [=*garuḍa* für *garutra*] (*volucris*) ganz an sskr. *tri* (aus *tra* + *i*) in *pata-tri* „Vogel" von *pata-tra* „Instrument zum Fliegen" (*pat* mit Suff. *tra* und Bindevokal *a* wie in *gây-atra* u. aa.). Wenn man italienisch *veggo* von *vedere*, *chieggo* von *chiedere* u. aa. berücksichtigt, so wird man selbst geneigt, die Suffixe *igin* (z. B. in *origo*), *âgin* (z. B. in *imago*), *ugin* (z. B. in *aerugo*) nur für phonetisch

entstandene Nebenformen von *idin* (z. B. in *cupido*), *edin* (z. B. in *albedo*) zu halten.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir zu bemerken, dass auch meine in der kurzen Sskr. Gr. S. 83 gegebne Deutung der griechischen Verba auf ν-ανω (wie λανθάνω, λαμβάνω) in der feinen Phonetik der Inder eine Stütze findet. Diesen ist nämlich nicht entgangen, dass durch Einfluss eines nachfolgenden Nasals vor einem vorhergehenden Consonanten, welcher nicht Nasal, Halbvokal oder Zischlaut ist, leicht ein nasalirter entsteht (vgl. Ṛk-Prâtiç. 405 und dazu M. Müller): so würde sskr. *mathnâmi gṛbhṇâmi* ungefähr zu **mantthnâmi*, **gṛmbbhṇâmi* (ursprünglich **grambhnâmi*) werden, diese sind ganz griechisch *μανθνω, *λαμβνω, welche alsdann durch Gruppenspaltung μανθάνω, λαμβάνω wurden.

1630 4, 122 wird von dem Schol. so ausgelegt, dass Jâtûkarṇya, wenn dem anlautenden *h* ein *ṛ* folgt, nicht bloss die Verwandlung des *h* in die weiche Spirans des vor ihm auslautenden Buchstaben verbietet, sondern auch die des auslautenden Buchstaben in seinen weichen, so dass er also sprach, bezüglich zu schreiben befahl, z. B. *samasusrot hṛdo*. Diese Auffassung ist sicher falsch; 122 ist nur Ausnahme zu 121, nicht zu 117, so dass Jâtûkarṇya nur die Umwandlung des anlautenden *h* in dem erwähnten Fall verbot.

Die Überflüssigkeit der Regel 5, 4 möchte ich nicht mit solcher Gewissheit, wie Hr Weber, behaupten. Denn selbst zugestanden, dass in *sarpadevajanebhyaḥ devajanebhyaḥ* das bestimmende Compositionsglied sei und demgemäss schon aus 5, 7 die Zerlegung in *sarpaśdevajanebhyaḥ* folge, so ist dies doch nicht auf den ersten Anblick gewiss und man könnte auch *janebhyaḥ* allein für das bestimmende halten, so dass hier eine specielle Regel auf jeden Fall am Platz war. Mahîdhara erklärt in seinem Commentar das Wort nicht (es findet sich Vâjas.-Saṃh. 30, 8, nicht 7, welches ein Druckfehler ist), und ich weiss nicht, woher Hr Weber mit solcher Gewissheit grade jene Zertheilung für die unbedingt richtige hält; ich gestehe, dass mir grade *sarpadevaśjanebhyaḥ* die der Bedeutung gemässeste scheint „den Geschlechtern des Schlangengottes" und die im Padapâṭha angenommene *sarpaśdevaj°* eine anomale, welche demnach aus diesem Grunde speciell anzugeben war. Auch Sûtra 5, 17. 18 scheinen mir weder überflüssig, noch

anyataratah darin fortzugelten, sondern sie beruhen darauf, dass der Sûtrakâra *tra* und *ça* und *âyana*, wahrscheinlich selbst *kâra*, entweder für ein Suffix (nicht Com-|positionsglied) selbst 1631
nahm, oder eine solche Ansicht für berücksichtigungswerth hielt. Ebenso wenig halte ich *tvâyu asmayu* in 5, 20 und *mṛgayu* in 5, 21 für überflüssig, denn 5, 10 begreift nur die Verba auf *ya*, nicht aber deren nominale Ableitungen. Dagegen würde zwar 5, 37 sprechen, wenn hier *vâyu* und *vipanyu* Ausnahmen zu 5, 10 sein sollten, wie Weber annimmt. Allein diese Annahme wird bedenklich dadurch, dass ein Denominativ *vâya* gar nicht existirt und *vipanyu* von Sâyaṇa durch Uṇâdi *yu* abgeleitet wird (zu RV. I, 22, 21), nicht von dem belegten Denominativ *vipanya* durch *u*. Sollte nicht eher eine grammatische Ansicht berücksichtigt sein, welche *vâyu, vipanyu* als Zusammensetzungen mit *yu* ansah? Ähnliche Etymologien bieten die alten indischen Erklärungen in ziemlicher Anzahl dar.

5, 24 hegt Hr Weber Zweifel über die Richtigkeit der Erklärung des Gegenbeispiels; wie mir scheint, nur weil der Schol. die Regel nicht genau erklärt und Weber ihm darin folgt. Das Sûtra lautet *pratishedenâ 'navagrahaḥ* und ist bei W. übersetzt „bei einem mit dem a privans versehenen Worte findet kein avagraha (keine Zerlegung) statt". Ebenso der Schol. *pratishedhavâcinâ nañâ nipâtena saha samâse 'vagraho na bhavati*, d. i. „in einer Zusammensetzung mit der Negation ausdrückenden Partikel *na* (welche dann *an, a* wird) findet keine Zerlegung Statt". In dieser Fassung sieht die Regel so aus, als ob jedes mit dem *a* privativum zusammengesetzte Wort — selbst wenn es ausserdem noch andre Compositionsglieder enthielte — unzerlegt bliebe. Dies ist falsch, und der Scholiast glaubt den zu weiten Umfang dieser Fassung dadurch auf die | richtige Grenze zurückführen zu können, dass 1632
er ein Gewicht auf *pratishedhena* legt. Denn da ein componirtes *a*, oder *an* (technisch durch *nañ* bezeichnet) nur das privative sein kann, so hält er den Zusatz *pratishedhena* an und für sich für überflüssig, und schliesst daraus, dass er eine nähere Bestimmung der Regel involviren müsse. Er frägt also *pratishedeneti kim* „Warum (begnügt sich der Sûtrakâra nicht mit *a*, sondern fügt noch) *pratishedha* ('Verbot, Negation') hinzu?" Darauf antwortet er denn *aniçita ity ani|çitaḥ* „(damit man wisse, dass) in dem Worte *aniçitaḥ* (welches

das *a* privativum und das Präfix *ni* ausser *çitaḥ* enthält, getheilt wird), nämlich *aniççitaḥ*". Er meint also, dass durch den Zusatz *pratishedha* hinlänglich angedeutet sei, dass nur das negirende *a* in einer Composition nicht abgetrennt werde, wohl aber etwaige andre Compositionsglieder, welche sich in demselben Wort befinden. Diese Interpretation ist schwerlich richtig. Aber wenn man den Instrumental, anstatt *saha* „mit" dabei zu suppliren, in seiner eigentlichen Bedeutung versteht und übersetzt, so erhält man die Regel in ganz richtiger Fassung, nämlich „durch ein negirendes *a* (oder *an*) findet keine Compositionstrennung statt", das heisst „dieses veranlasst keine solche". Damit sind denn einerseits die Fälle, wo noch ein andres Compositionsglied im Worte enthalten ist, ausgeschlossen, andrerseits zugleich bestimmt, dass in ihnen die Zerlegung nicht hinter dem *a* privativum, sondern hinter einem andern Compositionsglied — den übrigen Regeln gemäss statt findet.

Zu 5, 33 hat Herr Weber unzweifelhaft gegen den Schol. in Bezug auf die Interpretation dieser Regel Recht.
1633 Aber der Aenderung, welche er | vorschlägt, bedarf es nicht; *aniṃdhau* ist Nominativ wie in 32. Ich übersetze: „*an* und *iṃdh* (erleiden keine Zerlegung, jenes) durch *pra* und (dieses durch) *agni*, wenn die Vokale zu einem verschmelzen".

S. 186 zu 3, 36 ist 29 (statt 20) zu lesen; S. 215 Z. 10 *parasasthânaḥ;* S. 223 in 4, 30 fehlt *tâ* hinter *eteshu*; S. 301, Z. 11 l. *avyavahitam.*

Hr Weber hat, wie ich für die Besitzer seiner Ausgabe der Vâjasaneyi-Saṃhitâ bemerken will, diese Gelegenheit benutzt, Einzelnes in jener zu verbessern.

Die andern Aufsätze dieser beiden Hefte sind von geringerer Wichtigkeit, und ich begnüge mich daher — zumal da ich schon einen so bedeutenden Raum für diese Anzeige in Anspruch genommen habe — sie nur zu nennen. S. 1—8 bringt einen Aufsatz von Aufrecht: „Die Sage von Apâlâ". S. 9—64 von Whitney Alphabetisches Verzeichniss der Versanfänge der Atharva-Saṃhitâ. S. 171—176 von Aufrecht „Die Handschriften der Praudhamanoramâ (eines grammatischen Werkes) in der Bodleyanischen Bibliothek". S. 331 — 336 enthaltenen „Correspondenzen" und „Berichtigungen und Zusätze".

XI.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. MDCCCLIII. Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang; traduite du Chinois par **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut de France, des sociétés asiatiques de Paris et de Londres; Correspondant des académies de Berlin et de Saint-Pétersbourg; Professeur au Collège de France et Conservateur-adjoint à la Bibliothèque impériale; Membre de la Légion d'honneur; Chevalier de l'ordre impérial et royal de Saint Stanislas de 2de classe, etc. etc. LXXXIV u. 472 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1855, St. 1—4, S. 1.

Seitdem die Religion des Buddha sich in China einen festen Sitz erworben hatte, fanden sich daselbst von Zeit zu Zeit hervorragende Bekenner | derselben, welche von Andacht, [2] religiösem oder theologischem Eifer getrieben, nach den Ländern wallfahrteten, wo der Stifter ihres Glaubens gewandelt hatte, theils um die Stätten, die er betreten, auf denen er Wunder verrichtet, und die der Glaube geheiligt und durch mannigfache religiöse Werke ausgezeichnet hatte, zu verehren, theils um die Glaubenslehren an der Quelle in den indischen Klöstern und unter Anleitung indischer Buddhisten reiner und tiefer zu erkennen, und die sie betreffenden Schriften so wie andre Heiligthümer in ihre Heimat zurückzubringen. Was die bedeutendsten dieser Pilger betrifft, so wurden ihre Reisen und das Wichtigste von dem, was sie auf ihnen über die durchwanderten und besuchten Länder gesammelt und erfahren hatten, theils von ihnen selbst, theils von Andern nach ihren Mittheilungen mehr oder minder ausführlich verzeichnet und in besondern Reisewerken dargestellt. Leider sind sämmtliche hierher gehörige Werke den Sinologen Europas noch nicht bekannt; manche mögen auch in China selbst verloren sein. Unter diese Kategorie fallen insbesondre zwei Werke, deren eines das älteste aller bisher bekannten, das andere das ausführlichste sein würde und deren Verlust, wenn sie

sich wirklich nicht mehr auffinden lassen sollten, aufs tiefste zu beklagen sein würde. Jenes „Die Beschreibung der westlichen Länder" rührt von Chi-tao-an her, welcher schon 316 unsrer Zeitrechnung das buddhistische Mönchsthum erwählte, das andre wurde im Jahre 666 auf Staatskosten herausgegeben, mit einer Einleitung des Kaisers, und enthält die „Beschreibung der westlichen Länder" in 60 Büchern mit 40 Büchern Karten und Zeichnungen, redigirt von officiellen Schriftstellern
3 nach den Memoiren der | berühmtesten geistlichen sowohl als weltlichen Reisenden.

Den europäischen Sinologen zugänglich sind bis jetzt sechs hieher gehörige Werke, deren ältestes (Foe koue ki), schon durch Abel-Rémusat, Klaproth und Landresse übersetzt und bearbeitet (vgl. diese Anzeigen 1840. St. 178. S. 1769 ff.), von dem Geistlichen Fa-Hien herrührt, welcher seine Reise nach Indien im Jahre 399 antrat. Das 2te (ebenfalls schon und zwar durch unsern Landsmann den bekannten Sinologen und Geschichtsforscher Neumann bekannt gemacht) beschreibt die Reise zweier Pilger, welche 518 von dem Kaiser nach Indien gesandt wurden, um heilige Bücher und Reliquien zu sammeln. Das 3te und 4te betrifft den Reisenden, dessen Lebensbeschreibung das anzuzeigende Werk mittheilt: das 3te ist nämlich das von Hiouen-Thsang selbst verfasste Reisewerk, bestehend aus 12 Büchern (585 Seiten in 4to), welches 138 Königreiche beschreibt, von denen er 110 selbst besuchte und 28 nach Erkundigungen, die er sorglich eingezogen hatte, schildert; das 4te ist die im vorliegenden Werk theils übersetzte, theils auszugsweise publicirte Lebensbeschreibung jenes Reisenden, von der wir sogleich eingehender sprechen werden. Das 5te hieher gehörige Werk gibt „die Geschichte und Reisen von 56 Geistlichen, welche nach Indien wallfahrteten, um das Gesetz zu suchen" und ist 730 redigirt; es bildet nur zwei Bücher (68 Seiten in 4to). Das 6te endlich ist die Reise des Khi-nie, welcher 964 an der Spitze von 300 Geistlichen nach Indien gesandt wurde und 974 zurückkehrte.

Von diesen sechs Werken ist wie an Umfang so auch an
4 Werth das bedeutendste das unter | Nr. 3 erwähnte von Hiouen-Thsang. Dieser brachte 16 Jahre von 629 bis 645 auf seiner Reise zu und seine Mittheilungen über die von ihm geschilderten Länder bilden grösstentheils fast die einzige und eine

überaus ehrenwerthe Quelle für die Kenntniss der damaligen Zustände von Indien und den zwischen ihm und China gelegnen Ländern. Seine hohe Bedeutung ist auch schon von den Übersetzern von Fa-Hien's Reise erkannt, obgleich ihnen nur Auszüge aus seinem Reisewerk zu Gebote standen, und Abel Rémusat ging schon mit dem Gedanken um, es der europäischen Wissenschaft zugänglich zu machen. Allein nach Hrn Julien's Versicherung stand demselben das Original nicht zu Gebot. Erst ihm gelang es 1838, zwei Jahre nach Herausgabe des Foe koue ki, in den Besitz eines Exemplars von Hiouen-Thsang's Reisewerk zu kommen und der in die Augen springende hohe Werth desselben bestimmte ihn, schon 1839 eine Übersetzung desselben zu beginnen. Allein die grossen Schwierigkeiten, welche zu überwinden waren, wenn die Bearbeitung für europäische Wissenschaft wahrhaft fruchtbringend werden sollte — deren eine, nämlich die Enträthselung der durch die chinesische Transscription sehr unkenntlich gewordenen fremden Wörter und Eigennaman wir weiterhin hervorheben werden — machten bedeutende und umfangreiche Vorstudien nothwendig — vor andern eine Erwerbung des Sanskrit, vor dessen von so Vielen, denen die Nothwendigkeit, diese Sprache zu erlernen, vielleicht noch viel näher läge, gescheuten Schwierigkeiten Hr Julien nicht zurückschreckte, was ihm zu eben so grossem Ruhm gereicht, als es bei seinen weitern Arbeiten schon Förderung brachte und noch in Zukunft unzweifelhaft bringen wird. Hierdurch wurde | die 5
Fortsetzung der Bearbeitung dieses Reisewerks unterbrochen und als sich Hr Julien hinlänglich vorbereitet fühlte sie von neuem in Angriff zu nehmen, führte ihm ein — wir wollen nicht entscheiden ob glücklicher oder unglücklicher — Zufall das oben unter Nr. 4 erwähnte Werk in die Hände „Die Geschichte des Lebens und der Reisen von Hiouen-Thsang von Hoeï-Li und Yen-Thsong". Das Publicum hat nicht das Recht einem Schriftsteller vorzuschreiben, in welcher Folge er seine Studien veröffentlichen soll; ein so ausgezeichnetes und so höchst verdienstvolles Werk, wie das vorliegende, sind wir verpflichtet mit der höchsten Dankbarkeit aufzunehmen, wenn gleich es die Herausgabe des unendlich bedeutenderen von Hiouen-Thsang selbst herrührenden Reisewerks, welches schon Jahrelang mit grösster Spannung

von der gelehrten Welt erwartet wird, noch mehr verzögert haben sollte; aber wir nehmen Act von dem Versprechen des Hrn Julien das eigentliche Originalwerk in der Bearbeitung vorzuführen, zu welcher er sich so glänzend vorbereitet hat, und bitten ihn dringend die Veröffentlichung derselben nicht länger zu verzögern, als unumgänglich nothwendig ist. Wir fühlen uns um so mehr verpflichtet, dies auszusprechen, als S. LXXIX eine neue Hinausschiebung des mit so grosser Ungeduld erwarteten Werkes in Aussicht gestellt wird. Hr Julien kündigt nämlich einen 2ten Theil des vorliegenden Buches an, in welchem er von den oben erwähnten chinesischen Schriften die 5te und 6te bekannt machen und zugleich eine neue Übersetzung der ersten und zweiten geben will. Ausserdem soll er eine detaillirte Analyse des so ersehnten Reisewerks mit einer Übersetzung der in diesem enthaltenen Beschreibung
6 des für die Ge-|schichte und das religiöse Leben des Buddhismus so überaus wichtigen indischen Reiches von Magadha bringen und zugleich alle bibliographischen Nachweisungen über die im vorliegenden Buch erwähnten buddhistischen Werke, so wie eine dem Chinesischen entlehnte Chronologie vom Stifter des Buddhismus an bis zu dem Tod des bedeutendsten der chinesischen Wallfahrer Hiouen-Thsang (664) mit kurzen biographischen Notizen über alle darin erwähnten hervorragenden Geistlichen und das Leben der 24 Patriarchen, welche einer dem andern das Gesetz überliefert haben. Den Schluss sollen zwei Indices bilden, ein chinesisch-sanskritischer und ein sanskritisch-chinesischer, zwei sehr alte chinesische Charten und eine von Vivien de St. Martin besonders zum Verständniss von Hiouen-Thsang's Reisen entworfene. Wir sind weit entfernt den hohen Werth dieser uns in Aussicht gestellten Arbeiten, zumal von der Hand eines so gründlichen Mannes wie Julien, zu verkennen, allein ob nicht selbst dennoch eine vollständige Übersetzung des Original-Reisewerks den Vorrang vor ihnen verdiene, möchten wir am liebsten der Erwägung des berühmten Sinologen selbst anheimstellen.

Der Verf. der vorliegenden Lebensbeschreibung war einer von den Chinesen, welche durch Decret des Kaisers von China dem erwähnten Reisenden Hiouen-Thsang nach seiner Rückkehr beigegeben wurden, um ihn bei der Übersetzung der von ihm mitgebrachten Sanskrit-Werke in's Chinesische zu unter-

stützen. Er gab diese Lebens- und Reisegeschichte nicht selbst heraus, sondern hinterliess sie, als er starb, in einem Zustand, der dem auf dem Titel als Mitverfasser genannten Yen-Thsong noch Manches zu thun gab. „An vielen Orten" heisst es nämlich S. LXXIX „enthielt das Werk Irr-|thümer, 7 Widersprüche und Lücken. Yen-Thsong machte die nothwendigen Änderungen; erweiterte die ursprüngliche Abfassung mit Hülfe von noch nicht herausgegebenen Urkunden, verbesserte die Unvollkommenheiten, machte dunkle Stellen klar und gab der ursprünglichen Arbeit des Hoeï-Li mehr Ausdehnung, Gründlichkeit und Schönheit". Ob Yen-Thsong in diesen Beziehungen Alles gethan hat oder thun konnte, was nothwendig war, kann sehr zweifelhaft scheinen. Denn in der Gestalt, in welcher das Werk uns jetzt theils übersetzt, theils auszugsweise vorliegt, enthält es noch sehr viele grade wesentliche Punkte betreffende Dunkelheiten und selbst noch Widersprüche und macht auch darum eine recht baldige Bearbeitung des Original-Reisewerks von Hiouen-Thsang zu einem unumgänglich nothwendigen Erforderniss.

Das vorliegende Werk zerfällt in 10 Bücher, von denen die ersten fünf Hiouen-Thsang's Leben und Reisen bis zu seiner Heimkunft in China enthalten. Diese hat Hr Julien ganz übersetzt. Die übrigen fünf erzählen seine weitre Geschichte bis zu seinem Tod und diese theilt Hr Julien nur in einem jedoch ziemlich umfassenden Résumé mit. Jene gehn von S. 1 bis 291, diese von S. 292 bis 351. Obgleich sich nun nicht verkennen lässt, dass Hiouen-Thsang's höchste vielleicht einzige Bedeutung für die Wissenschaft in seinen Reisen liegt, so wollen wir doch nicht übersehn, dass er auch als Mensch überhaupt eine hervorragende Stellung einnimmt und wohl der Mühe verlohnt genauer kennen gelernt zu werden, was wenigstens theilweis durch diese von einem seiner Schüler, Freunde und Genossen abgefasste Lebensbeschreibung eher erreicht werden möchte, als durch sein eigenes Reisewerk. Bezüglich seines Geburtsjahres und | somit auch Alters findet sich im 8 vorliegenden Werk ein Widerspruch, dessen Lösung ich nicht darin finde; da Hr Julien nicht darauf aufmerksam macht, so könnte es sein, dass sie mir entgangen ist; um so dienlicher halte ich es ihn hier hervorzuheben. Seite 9 wird nämlich angegeben, dass Hiouen-Thsang im Jahre 622 sein

20stes Lebensjahr vollendet gehabt habe; danach würde seine Geburt auf das Jahr 602 fallen. Damit stimmt ungefähr S. 14, wonach er, als er seine Reise antrat, das ist im Jahre 629, sechs und zwanzig Jahre alt war. Dagegen heisst es S. 339, dass er in dem Jahre, in welchem er seine Übersetzung des Mahâprajñâpâramitâsûtra begann, welches, nach S. 338, im Jahre 660 der Fall war, sich selbst für 65 Jahr alt ausgab, wonach er schon 595 geboren sein würde. Vier Jahr später starb er und bezüglich seines Lebensalters ergibt sich dadurch eine Differenz von nicht weniger als sieben Jahren.

Hiouen-Thsang stammte aus einer angesehenen Familie. Sein Vater aber lebte zurückgezogen und beschäftigte sich mit dem Studium der heiligen Schriften. Dieser hatte vier Söhne, deren jüngster der berühmte Reisende war. Früh schon zeigte dieser hervorragende Talente und wurde von einem seiner älteren Brüder, welcher sich dem geistlichen Stand gewidmet hatte, in sein Kloster mitgenommen und in den heiligen Schriften des Buddhismus unterrichtet. Schon in seinem 20sten Lebensjahre legte er die Gelübde ab und machte sich bald durch seine Kenntniss der heiligen Schriften einen höchst bedeutenden Namen.|

9 Er setzte seine Studien unter den hervorragendsten buddhistischen Lehrern Chinas fort, kam aber bald zu dem Resultat, dass jeder der Lehrer, für sich genommen, grosses Verdienst habe, dass sich aber, wenn er ihre Lehren mit den heiligen Schriften verglich, grosse Differenzen ergäben, so dass er nicht wusste, welchem System er zu folgen habe (S. 13). Da legte er den Eid ab, nach den Westländern (d. i. Indien) zu reisen und die dortigen Weisen über die Punkte zu befragen, die ihn beunruhigten. Er suchte nun im Verein mit andern glaubenseifrigen Geistlichen um die Erlaubniss zu dieser Reise nach, erhielt aber einen Abschlag und sah sich genöthigt, allein und ohne Erlaubniss heimlich seine Pilgerfahrt anzutreten. Trotz vielfachen Abrathens und der grössten Schwie-|
10 rigkeiten, welche ihm Natur und Menschen entgegensetzten, führte er seinen Plan durch und brachte vom Jahr 629 bis 645 grösstentheils in Indien, theilweis auf der Hin- und Rückreise zu. In dieser langen Zeit verlor er sein Hauptziel nie aus dem Auge. „Er war gegangen", wie es S. 26 heisst, „um

im Westen das Gesetz zu suchen, welches Buddha der Welt vermacht hat; er war betrübt zu sehn, dass in seinem Lande nur eine unvollständige Erkenntniss des Gesetzes existirte und dass die heiligen Schriften selten und lückenhaft waren. Von schmerzlichen Zweifeln gequält" fährt er fort (S. 36) „wollte ich gehn, um selbst die reinen und authentischen Urkunden des Gesetzes aufzusuchen. Darum habe ich mich mit Gefahr meines Lebens in die Länder des Westens gestürzt, damit ich die unbekannten Lehren erfahre. Ich will, dass durch meine Anstrengung der süsse Nectar nicht bloss Kapila (das Geburtsland des Stifters des Buddhismus) benetze, sondern sich im ganzen Umfang der Reiche des Ostens verbreite". „Ich brenne vor Begierde" sagt er S. 58 „das Gesetz des Buddha zu suchen, und die heiligen Denkmäler zu befragen, um mit Liebe der Spur seiner Schritte zu folgen". Dieser Aufgabe gemäss sucht er in Indien alle bedeutenden Lehrer auf, studirt Sanskrit, um die heiligen Schriften in der Ursprache durchforschen zu können, sammelt was er von diesen habhaft werden kann, und Alles was sonst dem Buddhismus für heilig gilt, Reliquien, Bildwerke u. s. w. Er findet bei den indischen Weisen Unterstützung für seine Bemühungen, Unterricht, Achtung und Liebe und erwirbt sich einen so bedeutenden Namen, dass ihn Fürsten und Geistliche nur ungern wieder in seine Heimath zurückkehren | lassen wollen. Aber obwohl das Geburtsland 11
des Stifters des Buddhismus mit seinem ganzen damaligen religiösen und wissenschaftlichen Leben einerseits, so wie die Schrecknisse des Weges, welche er bei seiner Heimkehr von neuem zu überwinden hatte, andrerseits den Aufforderungen in Indien zu bleiben, manches Verlockende zugesellen mussten, so bleibt er sich doch seiner Aufgabe, so wie der Verpflichtungen gegen sein Vaterland bewusst. Dem Çîlabhadra, einem hohen Geistlichen Indiens, antwortet er: „Dies Reich ist die Wiege des Buddha gewesen; ich liebe es und fühle mich glücklich darin; aber der einzige Zweck meiner Reise war das erhabne Gesetz zu suchen und es zum Heil der Menschheit dienstbar zu machen. Seit meiner Ankunft habt ihr, ehrwürdiger Meister, mich gewürdigt, mir die Schrift Yogâcâryabhûmiçâstra zu erläutern und den Schleier meiner Zweifel zu zerreissen. Ich habe das Glück gehabt die heiligen Denkmäler zu besuchen und die tiefe Lehre der verschiednen

Schulen entwickeln zu hören. Ich bin darüber vor Freude entzückt gewesen und ich schwöre euch, dass meine Reise nicht fruchtlos war. Ich wünsche die Kenntnisse, die ich erlangt habe, in mein Vaterland zurückzubringen und die Bücher, die ich gesammelt habe, zu übersetzen, damit alle, welche das Geschick begünstigt, sich im Gesetze unterrichten und den Dank theilen können, den eure Wohlthaten mir einflössen. Diese Betrachtungen erlauben mir nicht hier zu bleiben". Auf ähnliche Weise antwortet er den Königen Çîlâditya und Kumâra, welche ebenfalls ihn in Indien zurückzuhalten suchen: „China", sagt er ihnen S. 258, „ist durch einen ungeheuren Zwischenraum von hier getrennt und hat erst sehr spät vom
12 Gesetz des Buddha sprechen hören. | Obgleich es eine allgemeine Kenntniss desselben besitzt, so kann es dasselbe doch nicht in seiner Ganzheit umfassen. Deshalb bin ich in fremde Länder gekommen, um mich darin zu unterrichten. Wenn ich jetzt zurückzukehren wünsche, so ist es, weil die Weisen meines Vaterlandes nach mir seufzen und mit allen ihren Wünschen mich rufen. So darf ich mich denn auch keinen Augenblick länger aufhalten, darf nicht die Worte der heiligen Schriften vergessen: 'Wer das Gesetz den Menschen verbirgt, wird in allen seinen Existenzen mit Blindheit geschlagen werden'. Wenn ihr also Hiouen-Thsang länger zurückhaltet, werdet ihr die Ursache sein, dass unzählige Völker des Glücks, das Gesetz kennen zu lernen, beraubt werden; fürchtet ihr nicht auch mit Blindheit geschlagen zu werden?" — So kehrt er denn geehrt, geachtet, geschätzt und beschenkt von indischen und andern Geistlichen und Fürsten nach 16jähriger Abwesenheit, reich mit religiösen Schätzen beladen, nach China zurück. Hier findet er die glänzendste und rühmlichste Aufnahme, bei dem Kaiser die grösste Gunst, Ansehn und Einfluss, welche er einzig dazu anwendet, den Buddhismus, welcher durch Verfolgungen, Mord seiner Priester und Zerstörung seiner Klöster und Tempel in den letzten Jahren der Dynastie der Souï sehr gelitten hatte, von neuem zu kräftigen und zu stärken. Er selbst beschäftigte sich die übrigen Jahre seines Lebens theils mit Abfassung seines Reisewerks, theils und insbesondre mit der Übersetzung der mitgebrachten heiligen Schriften.

Tritt nun auch während seiner ganzen Reise sein Hauptzweck stets in den Vordergrund, so absorbirte er ihn doch

nicht so sehr, dass er versäumt hätte, mit offnem Auge und grosser Intelligenz | Vieles, ja vielleicht Alles zu beachten und 13
zu notiren, was die Aufmerksamkeit eines Reisenden in Anspruch zu nehmen verdient. Er ist ein sorgfältiger Beobachter, der sich sorglich um geographische, historische, politische, religiöse, sociale u. aa. Zustände bekümmert, wie dies schon die vorliegende Arbeit von Hoeï-Li, noch mehr aber die von Hrn Julien bekannt gemachten Stücke aus Hiouen-Thsang's Werk selbst zu erkennen geben. Wir verdanken ihm die wichtigsten von neueren Reisenden schon vielfach bestätigten Mittheilungen über geographische Verhältnisse Mittelasiens, und für Indiens ältere Geographie insbesondre ist er die reichste Fundgrube, ja fast die ganze Basis. Denn obgleich in den indischen Schriften eine grosse Menge alter geographischer Namen auf uns gekommen ist, so sind doch die Andeutungen über die Lage in ihnen so spärlich und so allgemein gehalten, dass, wo nicht Bewahrung der Namen oder Inschriften oder griechische oder chinesische Quellen aushelfen, eine nur irgend genauere Fixirung fast nie erzielt werden kann. — Auch in Bezug auf die Geschichte, insbesondre die indische, ist das vorliegende Werk reich an Interessantem, doch ist das Bedeutendere schon benutzt und wird uns hoffentlich bald in der ungetrübtesten Quelle, dem Reisewerk selbst, vorgeführt werden. Bezüglich der politischen Zustände wird man insbesondre durch die Menge von kleinen Reichen und Staaten überrascht, deren Hiouen-Thsang mehrere in einem Tage — und zwar in sehr kurzen Tagereisen — durchzieht (S. 261). Man sieht wie der ganze politische Verband Indiens aufgelöst ist und es schon vollständig bereit war, jedem als leichte Beute zuzufallen, der nur die Hand danach ausstrecken würde. Eben so fällt die Masse der ver-|wüsteten Städte und Länder auf (Kapila- 14
vastu S. 126, Magadha S. 136), welche zeigt, wie theils einheimische Fehden, theils Einfälle von aussen her schon damals das Mark des Landes auszusaugen begonnen hatten. Die meisten und interessantesten Mittheilungen betreffen die religiösen Zustände, insbesondre des Buddhismus. Hier fällt zunächst in die Augen, dass dieser in Indien trotz der Dichtigkeit seiner Bekenner an einzelnen Stellen, doch im Ganzen schon seinem Untergang mit raschen Schritten entgegengeht und sich mit seiner fast in Schwäche übergehenden Milde und

Toleranz gegen den glühenden, intoleranten, fanatischen, dem indischen Volksgeist mehr homogenen Charakter des Brahmathums kaum mehr zu halten vermag. Die meisten Reiche Indiens sind voll von Ketzern, d. h. Nichtbuddhisten; das Brahmathum tritt schon in seinen ausschweifendsten Auswüchsen — dem Durgâdienst (S. 116) — hervor. Andrerseits tritt uns zugleich die grosse Ausdehnung und Macht des Buddhismus in Mittelasien entgegen, insbesondre in Khotan (S. 278 ff.), dessen König sich sogar rühmte von dem Hauptförderer des Buddhismus, dem mächtigen Kaiser von Indien (im 3ten Jahrhundert v. Chr.) Asoka abzustammen; wie denn auch der Namen des Landes für ein Sanskritwort galt (*kustana* „Brust der Erde") und es wohl auch wirklich war, da ja Sanskrit und Pâli als die heiligen Sprachen der Inder sich im Gefolge des Buddhismus weithin verbreiteten. Natürlich erhalten wir in Übereinstimmung mit dem eigentlichen Zweck von Hiouen-Thsangs Reise, eine Menge Proben des religiösen Lebens, wie es sich im Buddhismus entfaltet hatte; zunächst begegnet uns das Hauptcharakteristikum desselben, der Reli-
15 quiendienst. Au-|sser den gewöhnlichen Reliquien, welche mit grosser Andacht verehrt werden — wie Körpertheile (z. B. Bart, Nägel, Zahn), Fussspuren des Buddha — erscheint S. 78 ff. auch eine höchst sonderbare Reliquie, nämlich der Schatten des Buddha. Er befand sich in einer Höhle, in welcher einst der Schlangenkönig gewohnt hatte. Nachdem der Buddha diesen überwältigt hatte, liess er seinen Schatten in dieser Grotte zurück. Trotz der Schwierigkeit und Gefährlichkeit des Weges, welcher zu ihr führte, wollte unser Reisender einen so heiligen Ort und eine solche Reliquie nicht vorübergehn, ohne sie zu sehn und zu verehren. Nur ein alter Brahmane, welcher den Ort kannte, begleitete ihn. Als Hiouen-Thsang in die Grotte trat, schien sie ihm ganz dunkel. „Meister", sagte der Alte zu ihm, „geht grade aus; wenn ihr die östliche Wand berührt habt, geht 50 Schritt rückwärts und blickt grade nach Osten! da hat der Schatten seinen Sitz". Der Meister des Gesetzes (so wird Hiouen-Thsang in dieser Lebensbeschreibung genannt) trat in die Grotte und schritt ohne Führer vorwärts. Nachdem er 50 Schritt gemacht hatte, stiess er an die östliche Wand; dem Rathe des Alten gemäss ging er nun rückwärts und blieb dann stehn. Dann von einem

tiefen Glauben belebt, machte er hundert Verehrungen, sah aber nichts. Er warf sich bitter seine Sünden vor, weinte und schrie und überliess sich seinem Schmerz. Darauf sagte er mit aufrichtigem Herzen andächtig die Lobsprüche auf den Buddha und Andres her, indem er sich nach jeder Strophe zu Boden warf. Nachdem er auf diese Weise wohl hundert Verehrungen vollzogen hatte, sah er auf der östlichen Mauer einen Glanz, so gross wie der Speisetopf eines Asketen erscheinen, der augenblicklich | wieder verschwand. Von Freude 16
und Schmerz durchdrungen begann er seine Verehrungen von neuem und sah von neuem ein Licht von der Grösse einer Schüssel, welches glänzte und verschwand wie ein Blitz. Da schwor er im Übermass von Enthusiasmus und Liebe den Ort nicht eher zu verlassen, als bis er den Schatten des Ehrwürdigen des Jahrhunderts erblickt hätte. Er setzte seine Huldigungen fort und nachdem er noch zweihundert Verehrungen vollzogen hatte, war plötzlich die ganze Grotte von Licht erfüllt und der Schatten des Tathâgata von glänzender Weisse zeichnete sich majestätisch auf der Mauer ab, gleichsam als ob sich die Wolken öffneten und auf einmal das wunderbare Bild des goldnen Bergs erblicken liessen. Ein blendender Glanz erhellte die Umrisse seines göttlichen Antlitzes. Hiouen-Thsang betrachtete lange entzückt in Extase den erhabenen und unvergleichlichen Gegenstand seiner Bewunderung. Der Körper des Buddha so wie sein geistliches Gewand waren von einem röthlichen Gelb; von den Knien aufwärts glänzten die Schönheiten seines Körpers in vollem Licht; aber das Untere seines Lotus-Thrones war wie in ein Dämmerlicht gehüllt. Zur Rechten, zur Linken und hinter dem Buddha sah man vollzählig die Schatten der Bodhisattwas und der ehrwürdigen Çramaṇa's, welche sein Geleit bilden. Nachdem er Zeuge dieses Wunders gewesen war, befahl er aus der Ferne sechs Männern, welche sich ausserhalb der Thür zur Grotte befanden, Feuer zu bringen und einzutreten, um Weihrauch anzuzünden. Als das Feuer kam, kehrte sich der Schatten des Buddha plötzlich um und verschwand. Sogleich befahl er das Feuer auszulöschen, liess sich den Ort von neuem zeigen und augenblicklich | erschien er wieder. Unter den 17
sechs Männern konnten ihn fünf sehen; aber einer war unter ihnen, der absolut nichts erblickte. Alles dieses dauerte nur

wenige Augenblicke. Hiouen-Thsang, nachdem er das göttliche Wunder deutlich gesehen, warf sich erfurchtsvoll nieder, feierte das Lob des Buddha und verbreitete Blumen und Weihrauch, worauf das himmlische Licht erlosch. Dann nahm er Abschied und ging heraus. Der Brahmane, welcher ihn begleitet hatte, war über dieses Wunder ebenso entzückt als verwundert. „Meister", sagte er zu ihm, „ohne die Energie eures Glaubens und die Macht eurer guten Werke würdet ihr ein solches Wunder nicht haben erblicken können". Ähnlich heisst es S. 86 von den Fussspuren des Buddha, „dass sie dem Beschauer gross oder klein erschienen, je nach dem Maass seiner Tugend und guten Werke". So wie hier augenscheinlich das Wunder des Glaubens Kind ist, so tritt auch sonst der Glaube als ein Hauptrequisit des religiösen Lebens der Buddhisten in den Vordergrund. Nächstdem tritt die Masse der Denkmäler hervor, welche zur Erinnerung an Thaten und Wunder des Buddha und andrer Heiligen errichtet sind, die grosse Menge der buddhistischen Mönche (z. B. S. 151. 174), die Toleranz des Buddhismus gegen Andersgläubige (S. 151. 174) und selbst gegen deren Götter (— Indra und Brahma neben Buddha S. 111. vgl. 243. Aditya und Îçvara S. 255) und Anderes. — Auch die litterarischen Zustände des damaligen Indiens finden natürlich eine sorgfältige Beachtung bei unserm Reisenden, jedoch fast nur in Bezug auf die Buddhisten. In den Klöstern von Magadha finden sich 10000 Mönche; man studirt darin alle Arten von Werken, von den vulgären Bü-
18 chern an | (S. 212 heissen sie die profanen), wie die Veden und andre Schriften dieser Art, bis zur Logik, Grammatik, Medicin, den geheimen Wissenschaften und Arithmetik. Man zählt darin 1000 Geistliche, welche 20 Werke über die Sûtra und Çâstra (heilige Schriften der Buddhisten) erklären können, 500, welche 30 verstehn, und nur 10 — den Meister des Gesetzes (d. i. wie schon bemerkt Hiouen-Thsang) eingeschlossen — welche sich deren 50 zu eigen gemacht haben. Aber der (schon beiläufig erwähnte) Çilabhadra hatte sie alle gelesen und ergründet (S. 151). Die heiligen Schriften wurden in den Klöstern erklärt und von den Anhängern der verschiedenen Schulen wurden über die Auffassung Disputationen gehalten, mit denen Hiouen-Thsang, der in seinem Glaubenseifer alle Widersprüche vermitteln wollte, nicht ganz zufrieden war.

Doch hörte er seiner ursprünglichen Absicht gemäss mit grossem Eifer die Vorlesungen der indischen Weisen und zählt auf wie vielmal er jedes Werk habe erklären gehört (z. B. S. 164). Natürlich musste er, um diesen Vorlesungen folgen zu können, Sanskrit erlernen und theilt eine kurze Charakteristik dieser Sprache und ihrer Grammatik mit (S. 166 ff.). Höchst interessant ist, dass man noch damals, gerade wie dies auch die Pâṇini'sche Grammatik voraussetzt, alle Bildungen durch die sogenannten Uṇâdi-Suffixe — d. h. alle mehr oder minder unregelmässigen Bildungen von Nominibus aus Verben — von der eigentlichen Grammatik getrennt hatte. Jene bezeichnet Hiouen-Thsang mit demselben Namen (Uṇâdi), die nach Ausscheidung derselben übrig bleibende Grammatik dagegen durch ein Wort, welches in der chinesischen Transscription *Men-tse-kia* lautet. Hr Julien — dessen au-|sserordentliches Verdienst in der Zurückführung jener 19
Transscriptionen auf die sanskritischen Wörter wir noch weiterhin gebührend hervorheben werden — erkennt darin wenn gleich zweifelnd (in den Nachträgen) das sanskritische Wort *maṇḍaka*. Diese Vergleichung scheint mir eben so geistvoll als richtig; *maṇḍa* heisst „Schaum oder überhaupt das oben auf Schwimmende, ferner Mark, Essenz, Haupt"; danach kann durch das Wort *maṇḍaka* jener Theil der Grammatik entweder als der „oben schwimmende", das könnte heissen: der zuerst zu erlernende, ehe man zu den unregelmässigen Uṇâdi-Bildungen fortschreitet, bezeichnet sein, oder als „der wesentliche, hauptsächlichste". Die wenigen Paradigmen des Verbum und der Declination, welche mitgetheilt werden, nehmen sich in der chinesischen Transscription curios genug aus; der Instrumental, Dativ und Ablativ Plur. ist fehlerhaft und im Vocativ ist das chinesische *Hi* Transscription von sskr. *he*. — Auch der Charakter der Bevölkerung der einzelnen indischen Staaten entgeht der Aufmerksamkeit unsres Reisenden nicht und es ist bemerkenswerth, dass er schon den kriegerischen Sinn der Mahratten hervorhebt (S. 202. 415), welcher bekanntlich bis auf die neueste Zeit sich treu geblieben ist. — Auch vieles andre im Allgemeinen Interessante findet sich in dieser Lebensbeschreibung, welche ihre Lectüre belohnt. So wird — beiläufig erwähnt — S. 250 eine Geschichte von einem indischen Bettelmönch und der Dankbarkeit

eines Elephanten gegen ihn erzählt, welche an die Dankbarkeit des Löwen gegen Androklus (bei Gellius) erinnert. — Auch für die genauere Bestimmung der geographischen Lage einzelner indischer Reiche ist schon diese Lebensbeschreibung
20 von Einfluss. | So ist danach die Lage von Udyâna zu rectificiren, indem dieses nicht, wie nach der früheren Mittheilung aus Hiouen-Thsang's Reise angenommen ward, im Westen des Indus zu suchen ist, sondern im Osten — wenigstens seinem Hauptheil nach (vgl. L. 85. 88). Andrerseits liegt Ahicchatra nicht auf dem rechten, sondern auf dem linken Ufer des Ganges (LVIII, 110), eben so Pauṇḍra (S. 180), welches deshalb auch nicht Burdwan sein könnte, wie Hr Julien annimmt. Auch die Lage von Karṇasuvarṇa wird durch S. 180 auf die linke Seite des Ganges gewiesen. Leider sind aber die Distanzen und wie es scheint auch die Richtungen bezüglich der Länder und Städte in dieser Lebensbeschreibung bisweilen ungenau; es wird daher besser sein die Herausgabe des Originalreisewerks abzuwarten, ehe man die indische Geographie auf diese Basis zu reconstruiren versucht.

Wir wenden uns jetzt zu den besondern Verdiensten, welche sich Hr Julien bei der Bearbeitung des vorliegenden Werks erworben hat. Hier tritt vor allem die Sorgsamkeit und der Fleiss hervor, welche er darauf verwendet hat, die chinesischen Transscriptionen und Bezeichnungen fremder Namen und Wörter auf ihre Originale mit vollständiger oder wenigstens viel grösserer Sicherheit, als früher in dieser Beziehung herrschte, zurückzuführen. Er hat zu diesem Zweck zunächst die Grundsätze zusammengestellt, welche die Chinesen bei Bewahrung fremder Wörter leiteten (S. XVII), ferner zog er die chinesischen Lexika aus, welche die fremden Wörter erklären (S. XX—XXIII), benutzte die Alphabete, welche die Chinesen selbst zur Transscription aufgestellt haben, bemäch-
21 tigte sich einer höchst ehrenwerthen Kennt-|niss des Sanskrit und erwarb sich durch die während dieser Studien sich ergebenden zahlreichen Zusammenstellungen chinesischer Transscriptionen mit den entsprechenden Originalwörtern eine so umfassende Kenntniss des chinesischen Verfahrens und ihrer Bezeichnungsweise, dass von den unzähligen Wörtern, welche er im vorliegenden Werk den chinesischen Transscriptionen gegenüberstellt, verhältnissmässig nur wenige angezweifelt zu

werden verdienen. Diese finden sich natürlich vorwaltend in der Zahl der geographischen Eigennamen, welche man, wie sich von selbst versteht, nur dann für ganz sicher erkannt halten kann, wenn das nach den von Hn Julien gefundenen Regeln des Lautreflexes sich ergebende fremde Wort sich auch wirklich als geographischer Namen nachweisen lässt. Dies ist bei vielen der von Hn Julien gegebenen Vergleichen nicht der Fall; bei einigen derselben liegt ein entsprechender Namen aber so nahe, dass man ihn schwerlich als das Original abweisen darf und danach der chinesischen Transscription noch einen grössern Spielraum wird einräumen müssen, als ihr Hr Julien zugestehn zu wollen scheint. So z. B. wird S. 189 *Tchou-li-ye* durch ein sanskritisches *Djourya* (*Jûrya*) wiedergegeben. Ein solcher geographischer Namen existirt im Sanskrit nicht, es ist vielmehr, wie ich zuerst in meinem „Indien" (Ersch und Grubersche Encyklopädie S. 118) angenommen habe und auch Hr Julien später S. 465 erkennt, das sskr. *Cola* in einer Form *Colya*. — Ich will hier nicht im Einzelnen verfolgen, wo mir statt der von Hrn Julien vorgeschlagenen andre Sanskritwörter gewählt werden zu müssen scheinen, einmal weil diese Untersuchungen nach Erscheinung von Hiouen-Thsangs eignem Werk von neuem | aufgegriffen werden 22
müssen und schon durch dieses eine sicherere Unterlage erhalten werden, dann aber auch, weil es dienlicher sein wird, die von Hrn Julien durch die oben angedeuteten Sammlungen gewonnene Basis abzuwarten, welche in einem von ihm angefertigten sanskrit-chinesischen und chinesisch-sanskritischen Vocabular besteht und deren Publication derselbe S. XXXIII in Aussicht gestellt hat. Die glänzenden Resultate, welche Hr Julien selbst auf dieser Basis erzielt hat, legen für den hohen Werth derselben das unzweifelhafteste Zeugniss ab und er spricht a. a. O. mit Recht die Ansicht aus: „dass die Veröffentlichung dieser Vocabulare die Orientalisten in Stand setzen wird, zu denselben Resultaten wie er zu gelangen und wahrscheinlich den Weg zu erweitern und zu verlängern, den er zuerst gebahnt hat". Ich beschränke mich hier nur auf einige wenige Bemerkungen zu geographischen Namen. S. 76 wird *Na-kie-lo-ho* mit einem sanskritischen *Nagarhâra* identificirt, S. 464 wird letzteres *Nagarahâra* und S. 422 *Nâgarahâra* geschrieben. Es ist dieses unzweifelhaft dieselbe

Zusammenstellung, welche ich schon in meinem „Indien“ a. a. O. 115 gegeben hatte; ich habe das Reich *Nagarhara* genannt, nach Wilford As. Res. VIII, 343, der diesen Namen oder *Nigarhara* aus dem Brahmâṇḍa-Purâṇa anführt. Es ist hier so wie überhaupt zu bedauern, dass Hr Julien es versäumt hat, diejenigen Sanskrit-Wörter, welche er indischen Quellen entlehnt hat, von denen zu scheiden, die er bloss nach den Gesetzen des Lautreflexes bildete und dort die Stellen in indischen Schriften, wo sie vorkommen, hinzuzufügen. Wir möchten es ihm dringend ans Herz legen, diese Zugabe bei der
23 Veröffentlichung der versprochenen | Vocabulare nicht zu scheuen. Erst dadurch wird, so viel mir scheint, der Zusammenstellung die Stufe der Sicherheit, welche sie verdient, angewiesen. Der spätere Namen dieses *Nagarhara*, oder welche Schreibweise die richtige sein mag, ist, wie wir durch Dorn (Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg IV, 9 n. 15) erfahren, *Nangehar*. — S. 85 nennt Hr Julien den Fluss, welcher im Mahâbhârata *Suvâstu*, in den occidentalischen Quellen Σόαστος heisst und noch deutlicher die indische Form in dem davon abgeleiteten Landschaftsnamen Σουαστηνή widerspiegelt *Sou-p'o-so-tou;* diese chinesische Transscription entspricht genau den eben angeführten Formen. Dagegen wird er S. LII, 426 und 427 — wie auch in den im Foe koue ki mitgetheilten Auszügen — *Sou-p'o-fa-sou-tou* genannt, was, wie schon Lassen erkannt hat, ein sskrit. *Çubhavâstu* repräsentirt. Da *su* und *çubha* wesentlich identisch sind — der Namen bedeutet: „schöne (oder glückliche) Wohnungen gewährend“ — so ist es zwar in Analogie mit vielen ähnlichen Fällen sehr wahrscheinlich, dass der Fluss beide Namen führte, allein wohl eben so sehr, dass nur die eine oder die andre Form in Hiouen-Thsang's Bericht richtig ist. — S. 87 ist die Hauptstadt von Udyâna — chinesisch *Moung-kie-li*, welches Hr Julien zweifelnd durch *Mongali* wiedergibt (S. 427 *Moungali*) und worin er S. LIII wohl nicht mit Unrecht das heutige *Manghelli* wieder erkennt — vielleicht das aus der Varâhamihirasaṃhitâ von Wilford (As. Res. VIII, 348) erwähnte *Mangalya*. — S. 96 ist *Tse-kia* durch *Tchêka* wiedergegeben; allein, da es das Gebiet ist, in welchem *Çâkala* die Hauptstadt war, so ist es doch eher für eine Transscription von *Çâka* zu nehmen (vgl. Lassen Indische
24 Alterth. I, | 652 n. 4 u. 569, 1). — S. 97 wird *Na-lo-seng-ho*

mit einem Walde daneben durch *Nârasiñha* wiedergegeben. Es ist aber wohl unzweifelhaft das in der Varâhamihirasaṇhitâ (bei Weber Verzeichniss der Berliner Sskrit-Handschriften S. 241 Vs 22) vorkommende *Nṛsiṁhavana*. Wagt man nicht chinesisch *Na-lo* für Transscription von *Nṛ* zu nehmen, so wird man als Nebenform des Stadtnamens *Narasiṁha* anzusetzen haben. Es liegt nach der angeführten Stelle im nordwestlichen Indien, was mit dem chinesischen Bericht stimmt. — S. 101 wird die aus S. 453 und 464 sich ergebende chinesische Transscription *Tchi-na-po-ti* ohne Weitres durch *Tchînapati* dargestellt. Richtiger ist wohl Lassen's (J. A. II. 482 n. 2) *Tschînavatî*. Denn in dem im Foe koue ki S. 382 aus Hiouen-Thsang mitgetheilten Artikel wird der Namen durch „érigé par les Chinois" übersetzt, was wohl in Übereinstimmung mit Pâṇini IV, 2, 86 verglichen mit 68 steht, obgleich *Cîna* nicht speciell unter den Wörtern aufgeführt wird, aus denen Ländernamen in den vier bei Pâṇ. VI, 2, 67—70 angegebnen Bedeutungen gebildet werden. Diese Aufzählungen (die Gaṇa's) sind aber bekanntlich selten vollständig. — S. 103 und sonst ist *Po-li-ye-ta-lo* durch *Pâryâtra* wiedergegeben; die sskritische Form ist aber *Pâriyâtra*. — S. 116. 120 ist *'O-ye-mou-kia* durch *Ayamoukha*, S. 464 dagegen und 360 durch *Hayamoukha* wiedergegeben. Es ist aber wohl unzweifelhaft das sanskritische Wort *Ayomukha*, welches wir als Namen eines Berges kennen (Harivansa trad. par Langlois II, 401), von welchem ein Volk *Ayomukhîya* genannt ward wie die Siddhânta-Kaumudî S. 77a zu Pâṇini IV, 2, 141 zeigt.|

S. 184 wird *Kong-yu-tho* zweifelnd *Kongyôdha* wiedergegeben, S. 465 durch *Kôṇyôdha*, ebenso S. 411, wo es zugleich mit *Kongâ* identificirt wird, welches zwar in indischen Quellen erscheint, aber Nebennamen von *Cera* im Süden des Dekhan ist und gar nicht hierher passt. Die Lage stimmt vielmehr eher mit der der *Gangaridae*, und dieser letztre Namen könnte, da das sskritische *ṭ* überaus häufig mit *r* wechselt, einem sskritischen **Gaṅgâṭa* (*Gaṅgâra*, Anwohner des Ganges) entsprechen, welches im Chinesischen durch *kong-yu-tho* transscribirt sein mochte. — S. 204 wird die chinesische Transscription *Po-lou-kie-tchen-p'o*, welche sich aber S. 436 u. 465 *Polou-kie-tch'e-p'o* geschrieben findet und dem *Barygaze* der occidentalischen Quellen entspricht, durch | *Baroukatch'êva* 26

wiedergegeben; darin möchte sich ebenso wenig als in dem S. 193 dem chinesischen *Tchen-tan-ni-po* gegenüber gestellten *Tchandanêva* ein sanskritisches Wort anerkennen lassen. Eines der Pariçishṭa zum Atharvaveda (bei Weber Berliner Sanskrit-Handschriften S. 93, 56) hat neben den Narmada *Bhṛgukachâ* im südwestlichen Indien, die Varâhamihirasaṃhitâ (ebds. 241, 11) die *Bhṛgukacha,* welche sie — jedoch mit unwesentlicher, nur auf einer andern Eintheilung beruhender, Verschiedenheit — zum Süden Indiens rechnet; doch besteht hier dafür die Variante *Marukachâs.* Es lässt sich wohl kaum bezweifeln, dass wir hier den sskritischen Namen der berühmten Handelsstadt vor uns haben; eben durch die Wichtigkeit derselben möchte es sich erklären, dass, während der Chinese sonst fast alle Namen in der Sanskritform aufführt, hier, sowohl bei ihm als in den occidentalischen Quellen ein Reflex der Form zu erkennen ist, welche er im Munde des Volkes angenommen haben mochte. — S. 206 gibt Hr Julien eine chinesische Transscription *Kit-ch'a,* statt deren S. 401 und 465 *Kie-tch'a* erscheint; S. 206 u. 401 stellt er *Kiṭa* gegenüber, an letztrer Stelle zweifelnd, S. 465 dagegen *Kiḍa.* Sollte es einem sskr. *Keṭa* entsprechen und zwar dem in *Ketalaputa,* welches in einer Asoka-Inschrift statt *Keralaputra* erscheint (Journ. of the Royal Asiatic Society XII, 165), und so den Namen *Kerala* wiedergeben, der höchst auffallender Weise sonst bei Hiouen-Thsang fehlen würde? — S. 207 wird *'O-tien-p'o-tchi-lo* durch *Adhyavakêla* zweifelnd wiedergegeben, S. 465 dagegen ebenso durch *Adhyambâkîla.* Den Lauten nach scheint eher ein sanskritisches *adambhaçîla* zu entsprechen; doch ist
27 dies als geographischer Namen | bis jetzt nicht belegt. — S. 393 ist die chinesische Transscription *Si-pie-to-fa-la-sse* durch *Svêtavaras* wiedergegeben; es ist aber wohl eher *Çvetavarsha.* Beiläufig möchte ich hier fragen, ob nicht die *Tsao-kiu-tch'a* S. 265, welche S. 456 *Tsao-kiu-t'o* genannt und von Herrn Julien *Tsâukoûṭa* transscribirt werden und schon beträchtlich im Westen des Indus südwestlich von Kapissa wohnten, Herodot's *Sattagydae* (Her. III, 91) sind? — Schliesslich fiel es mir auf, dass S. 206 der Personennamen *Tou-lou-p'o-po-t'o* (S. 370 *Thou-lou-po-po-tch'a* geschrieben) durch *Dhrouvapaṭou* wiedergegeben wird, während schon Jacquet den richtigen Reflex *Dhruvabhaṭṭa* erkannt hat (vgl. „Indien" in Ersch und Gruber

Encyclop. 112). — S. 260 endlich ist in *Mo-ho-ta-lo*, welchem Herr Julien ein völlig unsanskritisches *Mahâtâras* zweifelnd gegenüberstellt, wohl der Reflex von *mâ* ausgelassen und das sskr. *mahâmâtra* „königlicher Minister" zu erkennen. — Doch muss ich noch einer interessanten Verification gedenken. S. XXI n. erkennt nämlich Hr Julien in dem chinesischen *Sse-ma-tsiu-lo* ein sanskritisches *Himatala* und nach der Note zu S. 379, wonach der sskritische Namen mit „am Fuss (sskr. *tala* der 'Boden') der Schneeberge (sskr. *hima* 'Schnee')" übersetzt wird, ist diese Zusammenstellung unzweifelhaft richtig. Nichts desto weniger scheint der geographische Namen *Hematâla* im nördlichen Indien, welcher sich in der Varâhamihirasaṃhitâ findet (Weber Berliner Sanskrit-Handschriften S. 241, 28) auf jeden Fall ebenfalls damit identisch.

Nächst den nicht genug anzuerkennenden Verdiensten, welche sich Hr Julien durch die Enträthselung der chinesischen Transscriptionen erworben hat, verdienen auch die von ihm voraus-|gesandte Skizze von Hiouen-Thsang's Reise (S. XL), 28
so wie die Menge von Mittheilungen aus dem Reisewerk selbst in den beigegebenen Documents géographiques sur les pays mentionnés dans l'histoire de la vie et des voyages des Hiouen-Thsang von S. 353—461, der Appendice S. 463—466, in welchem die in ihr beschriebenen Länder mit genauer Scheidung der von ihm selbst besuchten und der nach Berichten beschriebenen aufgezählt werden, und endlich die mannigfachen Bemerkungen und Berichtigungen früherer hieher gehöriger Arbeiten eine dankbare Erwähnung. Allein so sehr wir uns auch durch die vorliegende Gabe zu Dank verpflichtet fühlen, so betrachten wir sie doch nur als den Vorläufer der versprochenen Bearbeitung des eigentlichen Reisewerkes selbst, dessen hohe Bedeutung durch jede Mittheilung daraus immer stärker in die Augen springt und seinen fortdauernden Mangel als eine weitklaffende Lücke in der Geschichte oder vielmehr Kunde von Asien überhaupt immer mehr erkennen lässt.

XII.

Nachtrag zu der Anzeige von: Histoire de la vie de Hiouen-Thsang traduite du Chinois par **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut etc. Stück 1—4, S. 1—28.

Götting. gel. Anzeigen, 1855, St. 20, S. 199.

In Bezug auf die oben genannte Anzeige ist Hr Stan. Julien so freundlich gewesen, Unterzeichnetem eine Notiz zuzusenden, welcher er um so freudiger eine grössere Verbreitung zu geben eilt, als sie einerseits die entschiedne Hoffnung gewährt, das so lange ersehnte Originalwerk des berühmten chinesischen Reisenden Hiouen-Thsang bald unsrer Benutzung zugänglich gemacht zu sehn, andrerseits aber ganz dazu angethan ist, unsre schon so hoch gespannten Erwartungen von demselben zu einem noch viel höheren Grad zu steigern.

Hr Stan. Julien hat mit seiner bekannten ausserordentlichen Thätigkeit schon die Übersetzung der ersten Hälfte von Hiouen-Thsang's Werk vollendet. Diese wird einen Octavband von 600 Seiten bilden und ist schon der kaiserlichen Druckerei übergeben. Die andere Hälfte wird ohne Verzug nachfolgen. Dieses Originalwerk nun — und das ist es, wodurch das Interesse für dasselbe, insbesondre für alle Indianisten, so sehr
200 gesteigert wird — ist weniger ein persönlicher Be-|richt des Reisenden, als eine Reihe von Abhandlungen (Mémoires) über die verschiedenen während siebenzehn Jahre von ihm durchreisten Königreiche, welche er, in Kraft eines kaiserlichen Decrets aus dem Sanskrit nach Texten übersetzt hat, die von ihm aus Indien mitgebracht waren, und sich ohne Zweifel heut zu Tage weder in China, noch in den Ländern, aus denen sie stammten, mehr vorfinden. Der wörtliche Sinn des Titels des Originalwerkes ist:

„Abhandlungen (Mémoires) über die westlichen Länder, übersetzt aus dem Sanskrit, in Kraft eines kaiser-Decrets, von Hiouen-Thsang, Priester (religieux), vertraut mit der Kenntniss der drei Sammlungen, und redigirt von Pien-ki, Samaneer des Klosters Ta-tsong-tchi".

Die Übersetzung und Bearbeitung der chinesischen Reise-Berichte, welche mit dem Werke, zu dessen Anzeige wir diesen

Nachtrag geben, von Hn Stan. Julien begonnen ist, ist auf vier Bände berechnet, deren zweiten und dritten das eben erwähnte Werk von Hiouen-Thsang bildet.

Vielen wird es von Interesse sein, zu erfahren, dass Hr St. Julien zugleich zwei andre für Industrie und Chemie wichtige Werke vorbereitet, nämlich: Die Geschichte und Fabrication des chinesischen Porzelan, und ferner: Übersetzung aller industriellen Verfahrungsweisen der Chinesen, welche mit Chemie in Verbindung stehen.

XIII.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. 1857. Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français par M. Stanislas Julien, Membre de l'Institut, Professeur de langue et de littérature chinoise etc. etc. Tome Premier, contenant les livres I à VIII et une carte de l'Asie centrale. LXXVIII und 493 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1857, St. 177—179, S. 1762.

Es ist diess der erste Band des lange sehnlich erwarteten Werks, zu dessen würdiger Bearbeitung Herr Stan. Julien sich durch die umfassendsten Vorarbeiten seit langer Zeit vorbereitet hat. Er ist zugleich auf dem sogenannten Schmutztitel als 2ter Band der „Voyages des Pèlerins bouddhi-|stes“ 1763
bezeichnet, deren ersten Band die früher erschienene und von uns (1855 St. 1—4 [[o. S. 173]]) angezeigte „Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde“ bildet. Der 3te Band wird durch den 2ten Band dieser Mémoires gebildet werden. Diese selbst sind von den chinesischen Herausgebern als Übersetzungen aus dem Sanskrit bezeichnet, weil sie zum grössten Theil mit Hülfe von Documenten, welche Hiouen-Thsang aus dem Sanskrit übersetzt hatte, von einem ausgezeichneten chinesischen Schriftsteller Pien-ki redigirt sind; ein nicht geringer Theil beruht aber augenscheinlich auf Reisenotizen, welche Hiouen-Thsang mündlicher Erkundigung oder

unmittelbarer Anschauung verdankte. Die Übersetzungen aus dem Sanskrit scheinen mit einer wörtlichen Genauigkeit gemacht zu sein; denn nicht selten ist selbst noch durch die französische Übersetzung hindurch der sanskritische Ausdruck zu erkennen; so ist z. B. S. 245, 10 in der Stelle: „alors, montrant du doigt la Ville des fleurs (Kousoumapoura), il voulut aller saluer le roi et lui demander (une de ses filles)" in den Worten montrant du doigt das sanskritische *uddiçya* zu erkennen, welches wörtlich „aufgezeigt habend nach" heisst, dann aber überhaupt die Richtung bezeichnet, so dass der wahre Sinn der sanskritischen Stelle im Gegensatz zu der mitgetheilten etymologisch treuen Übersetzung bloss war „darauf wollte er nach Kusumapura gehn, um den König zu begrüssen etc."

Der vorliegende erste Band umfasst die auf der Reise nach Indien durchwanderten Länder Centralasiens, und den grössten Theil Indiens im Norden vom Dekhan. Obgleich aus
1764 dem Inhalt dieser Partien schon Manches früher | mitgetheilt ist (im Foe koue ki und in der Histoire de la vie), so tritt uns dennoch die wahre Fülle und der Werth dieser Mittheilungen erst hier recht entgegen und auch das schon Bekannte gewinnt durch den Zusammenhang, in welchem es nun erscheint, neues Licht. Wir haben hier die einzige Schilderung dieser Länder, welche aus dieser Zeit auf uns gekommen ist und eine augenscheinlich mit grosser Gewissenhaftigkeit und Sorgfältigkeit vorbereitete. Leider — obgleich sich dies aus dem ursprünglichen Zweck dieser eigentlich nur buddhistischen Pilgerfahrt erklärt und entschuldigt — ist das religiöse Interesse insbesondre für heilige Orte und sich daran knüpfende Legenden zu überwiegend gewesen und dessen Befriedigung nimmt einen Raum ein, welchen wir lieber zu Gunsten ausführlicherer geographischer, historischer und ähnlicher Mittheilungen verringert sehen möchten; doch sind auch diese in reicher Fülle vorhanden. — Auf das Einzelne, insbesondre auf den damals schon sehr verödeten Zustand Indiens hier näher einzugehn, würde zu weit führen; ich will nur einiges Allgemeine hervorheben. Von dem Einfluss, welchen damals indische Cultur auf die Länder Centralasiens übte, gibt der Umstand einen Begriff, dass unter dem 42° n. Br. im Reiche 'O-ki-ni indische Bücher zum Unterricht der Geistlichen dienten

und die daselbst gebrauchte Schrift die indische war (S. 2). Interessant ist die allgemeine Schilderung von Indien aus der Mitte des 7ten Jahrh. (S. 57 ff.). Sie behandelt zuerst die Namen Indiens, dessen Lage und Ausdehnung, Klima und Boden, Längenmaasse, Zeitmaasse, Städte und Dörfer; öffentliche Gebäude, Klöster, Wohnhäuser. Bemerkt wird z. B., dass die Strassen krumm sind; Metzger, Fischer, | Komödianten, 1765
Henker und die, welche Unreinigkeiten wegschaffen, müssen ausserhalb der Stadt wohnen; die Häuser sind grösstentheils von Ziegelsteinen gebaut und theils mit Binsen, theils mit trocknen Kräutern, theils mit Ziegeln und Holz gedeckt. Die Klöster sind mit ausserordentlicher Kunst aufgeführt. Die Wohnungen der Privatleute sind von innen elegant, von aussen einfach. Die Thüren sind an der Ostseite". — Dann folgt: Sitze und Betten, Thron, Kleidungsstücke, Haarschmuck, Toilette. „Die Kleidungsstücke sind nicht geschnitten, noch verarbeitet. Die Männer umhüllen sich die Achseln und Lenden, setzen ihre Mützen in die Quer und werfen die Enden ihres Gewands auf die rechte Seite. Die Frauen tragen ein langes, bis zur Erde herabhängendes Kleid; ihre Schultern sind ganz bedeckt; einen Theil ihres Haares tragen sie als Schopf auf dem Scheitel, die anderen lassen sie frei hängen. Manche Männer schneiden sich den Schnurbart ab, schmücken ihr Haupt mit Blumenkränzen und ihren Hals mit reichen Ketten". Die Kleider der Ketzer (d. h. hier der den verschiednen Formen des Brahmathum zugethanen) sind sehr verschieden. Einige tragen eine Feder aus einem Pfauenschweif, Andre schmücken sich mit Kränzen von Schädelknochen (die kapâladhârin), Einige gehen ganz nackt (nirgrantha), Einige bedecken ihren Körper mit Stücken von geflochtenen Gräsern". „Die Çramaṇas (buddhistische Asketen) haben nur drei Gewänder, deren Schnitt und Form nach den Schulen (zu denen sie sich bekennen) variiren". „Die Könige und ihre Minister schmücken ihren Kopf mit Blumenguirlanden und mit Mützen, welche mit Edelsteinen bedeckt sind, und tragen Arm- und Halsbänder". „Im Allgemeinen ge-|hen die Inder baarfuss". „Ihre Zähne 1766
färben sie roth und schwarz". „Sie haben lange Nasen und grosse Augen". Beides musste natürlich dem Chinesen am meisten auffallen. „Die Inder sind sehr reinlich, waschen sich stets vor dem Essen die Hände und berühren die Reste des

Essens nie zum zweitenmale". „Ein irdenes oder hölzernes Tafelgeschirr muss, sobald es einmal gebraucht ist, weggeworfen werden; metallne müssen nach jedem Essen abgerieben und geputzt werden. Wenn die Inder gegessen haben, reinigen sie sich Zähne, Mund und Hände".

„In Mittelindien ist die Sprache edel und harmonisch und tönt wie die der Götter. Die Aussprache ist klar und rein und sie gilt allen als Muster". „Besondere Beamte sind beauftragt, merkwürdige Reden (die Edicte?) aufzuschreiben, andre, alles was sich begeben hat". Die Sammlung der Annalen und königlichen Edicte heisst Nîlapiṭa (das blaue Buch)".

Der erste Unterricht der Kinder beginnt mit einer Fiebel. Sobald sie sieben Jahr alt sind, werden sie nach und nach mit den fünf Wissenschaften bekannt gemacht: Grammatik, Technologie, Medicin („handelt von magischen Formeln und geheimen Wissenschaften etc."), Ätiologie („darin prüft und scheidet man Wahrheit und Irrthum; und sucht sorgfältig die Natur des Wahren und Falschen zu ergründen"), esoterische Philosophie („darin ergründet man den Charakter der fünf Wagen der Erkenntniss und die Principien der Ursachen und Wirkungen"; es ist die buddhistische Religionsphilosophie gemeint). Die Brahmanen studiren die vier Veda's. Der erste ist der Âyur-Veda, handelt von den Mitteln das Leben zu
1767 erhalten und das Naturell des Menschen zu ver-|bessern. Der zweite ist der Yajur-Veda, handelt von Opfern und Gebeten. Der dritte ist der Sâma-Veda, handelt von Gebräuchen und Ceremonien, von der Wahrsagekunst, Kriegskunst und den verschiedenen Heerestheilen. Der vierte ist der Atharva-Veda, handelt von besondern Künsten, wie z. B. Zauberformeln und Medicin. Sonderbarer Weise ist in dieser Aufzählung der Âyur-Veda an die Stelle des Ṛg-Veda getreten, und die Charakterisirung des Sâma-Veda ist höchst auffallend. „Wenn fähige und talentvolle Schüler daran denken zu fliehen, um sich ihren Pflichten zu entziehen, werden sie angebunden und eingeschlossen". Wenn ihre Erziehung vollendet ist und sie das dreissigste Lebensjahr erreicht haben, ist ihr Charakter ausgebildet und ihr Wissen gereift". „Einige ziehen sich in die Einsamkeit zurück, leben ausserhalb der Welt und erheben sich über weltliche Dinge". „Sie sind weder für Ruhm noch Schande empfindlich". „König und Volk ehren sie". „Sie widmen sich

den Wissenschaften, der Menschheit, suchen sich zu unterrichten, wobei es ihnen auf eine Reise von 1000 Li nicht ankommt; bettelnd schweifen sie umher". „Die philosophischen Schulen sind in steten Kämpfen und das Geräusch ihrer leidenschaftlichen Discussionen erhebt sich wie die Wogen des Meers". „Es gibt 18 Schulen, deren jede die erste Stelle beansprucht. Die Anhänger des grossen und des kleinen Wagens bilden zwei besondre Klassen. Die einen denken in der Stille und, gehend oder ruhend, halten sie ihren Geist unbewegt und nehmen keinen Antheil an der Welt; die andern sind von ihnen ganz und gar verschieden durch ihre stürmischen Disputationen". „Wer eine der zwölf Sammlungen des buddhistischen | Kanon vollständig erklären kann, wird von den Pflichten 1768
der Mönche dispensirt und wird Klosterverwalter. Wer zwei erklären kann, empfängt die Emolumente eines Oberen; für drei erhält er Dienstleute, die ihm mit Ehrfurcht gehorchen; für vier gibt man ihm reine Männer (Brahmanen), um ihn zu bedienen; für fünf reist er auf einem von einem Elephanten gezognen Wagen; für sechs bekommt er ein zahlreiches Gefolge". „Wenn ein Geistlicher einen abstracten Gegenstand zu behandeln weiss und feine Principien zu entwickeln, wenn er sich durch eine edle, reiche und elegante Sprache auszeichnet und in gründlichen Discussionen einen lebhaften und durchdringenden Geist zeigt, so setzt man ihn auf einen Elephanten, bedeckt mit kostbarem Schmuck, und eine ungeheure Menschenmenge bildet seine Begleitung. Bei seiner Ankunft zieht er unter Triumphbogen einher. Wenn dagegen ein Geistlicher die Spitze seinen Worten abbrechen lässt, wenn seine Beweisgründe schwach sind und seine Rede geschwätzig, oder wenn er gar gegen die Logik fehlt, wenn auch noch so fliessend redend, dann beschmiert man ihm das Gesicht mit Roth und Weiss, bedeckt seinen Körper mit Erde und Staub und jagt ihn in eine verlassne Ebne oder wirft ihn in einen Canal".

„Eine Frau darf nicht zum zweitenmal heirathen".

„Die Könige bestehen nur aus Kshatriya's, welche sich ursprünglich durch Usurpation oder Ermordung des Gebieters zur Macht emporgeschwungen haben. Obgleich sie von fremden Familien entsprungen sind (d. h. eigentlich keine Kshatriya's sind), so wird ihr Name dennoch mit Ehrfurcht genannt. Die Soldaten werden aus den Muthigsten gewählt und da die Kinder

1769 den Stand ihrer Eltern ebenfalls annehmen, eignen sie | sich bald die Kriegskenntnisse an. Im Frieden versehen sie den Wachtdienst im Schloss".

Bezüglich des Charakters und der Sitten der Inder hebe ich folgende Bemerkungen hervor. „Obgleich die Inder leichten Sinns sind, so zeichnen sie sich durch Gradheit und Ehrlichkeit aus". „Sie fürchten die Strafen in dem zukünftigen Leben". „Gradheit ist der herrschende Zug der Verwaltung. Ihre Sitten sind sanft und gefällig. Böse und widerspenstige Menschen, die die Gesetze des Reichs übertreten oder sich gegen den König verschworen haben, werden, sobald ihre Verbrechen bewiesen sind, auf immer in Gefängnisse gesperrt, aber nicht mit körperlicher Strafe belegt. Man lässt sie leben oder sterben, zählt sie aber nicht mehr unter die Lebenden. Wenn einer die Gebräuche oder das Recht verletzt, wenn er sich gegen die Treue oder die kindliche Liebe versündigt, schneidet man ihm Nase und Ohren oder Hände und Füsse ab. Bisweilen vertreibt man ihn aus dem Land, oder zu den Barbaren an den Grenzen. Bei andren Vergehen kann man seine Strafe mit Geld abkaufen. Bei einem Criminalverbrechen wendet man, um Geständnisse zu erhalten, weder Ruthen noch Stock an, sondern (wenn sich die Sache nicht anders herausbringen lassen kann) die Feuer-, Wasser-, Gift- und Gewicht-Probe" (die Art und Weise dieser Gottesurtheile ist bekannt). Ziemlich ausführlich behandelt der Chinese das Begrüssungsceremoniell. Bezüglich der Krankheiten bemerkt er Folgendes: „Wenn Jemand erkrankt, enthält er sich sieben Tage lang der Nahrung. In diesem Zwischenraum werden Viele wieder gesund. Ist das nicht der Fall, so fangen sie nun an Heilmittel zu gebrauchen". „Bestimmte Trauerkleider oder eine bestimmte|
1770 Trauerzeit kennen sie nicht". Die Leichenbestattung findet auf dreierlei Weisen Statt, durch Verbrennen, ins Wasser Werfen und Aussetzen in einem Wald. Alte, des Lebens Überdrüssige etc. nehmen — einer unter zehn — ein Abschiedsmal mit ihren Verwandten und Freunden zusammen ein, besteigen unter Musik einen Nachen und stürzen sich von da in die heilige Ganga, indem sie hoffen, unmittelbar als Deva's wiedergeboren zu werden". Weiterhin wird mitgetheilt, dass sich am Zusammenfluss der Yamuna und der Ganga täglich mehrere Hundert Menschen ertränken (S. 281).

„Da alle Anordnungen der Verwaltung Wohlwollen athmen, so sind die Staatsgeschäfte wenig verwickelt. Die Familien sind in keine Civilregister eingetragen und die Männer keinen Frohnden unterworfen. Die Revenüen der Kronlande werden in vier Theile getheilt; der erste dient die Kosten der Regierung und der Opfer zu bestreiten, der zweite Lehne für die Minister und Staatsräthe zu bilden, der dritte Männer, die sich den Wissenschaften widmen, zu belohnen, der vierte gute Werke zu vollziehen, Almosen zu geben. Darum sind die Steuern leicht". „An Brücken und Barrieren zahlt man einen geringen Zoll. Wenn der König einen Bau unternimmt, zahlt er einen der Arbeit angemessenen Lohn". „Gewöhnliche Nahrung sind Kuchen von gerösteten Körnern. Man isst Fische, Hammel- und Rehfleisch; Rinder dagegen, Esel und Elephanten, Pferde, Schweine, Hunde, Füchse, Wölfe, Löwen und Affen zu essen ist verboten. Die dennoch solche Thiere essen sind ein Gegenstand des Abscheues und der Verachtung, leben ausser den Städten und lassen sich nur selten unter den Menschen sehen". |

Dies sind einige Momente aus der allgemeinen Schilderung, 1771
sie sind uns fast ohne Ausnahme aus der indischen Litteratur bekannt, aber es ist unverkennbar wichtig, diese Zustände hier für eine bestimmte Zeit chronologisch fixirt zu sehen. Die religiösen Zustände, insbesondre die buddhistischen, finden bei den einzelnen Ländern eine überaus grosse Berücksichtigung; die hieher gehörigen Mittheilungen sind im Allgemeinen aber schon hinlänglich bekannt. Historische Einzelnheiten, die noch nicht benutzt und merkwürdig genug wären, um hier hervorgehoben zu werden, bietet dieser Band in Bezug auf Indien eben nicht. Doch erlaube ich mir auf zwei Mittheilungen aufmerksam zu machen. Wenn die Übersetzung: „in der Mitte der 1000 Jahre, welche des Buddha Nirvâṇa folgten" (S. 115, 13) richtig ist (Hr Julien bemerkt noch zwei andre, die möglich seien), dann würde Vikramâditya schon von unserm Autor in dieselbe Zeit gesetzt, wohin ihn noch jetzt die indischen Angaben verlegen. Was er über ihn beibringt, trägt schon den märchenhaften Charakter, in welchem dieser König in den indischen Schriften erscheint. Sein buddhistischer Nachfolger wird zwar nicht genannt, aber es ist wohl kein Andrer, als Çâlivâhana gemeint, der auch sonst von den Buddhisten in

Anspruch genommen wird. — S. 251 beginnen die interessanten Mittheilungen über den buddhistischen König Çîlâditya; insbesondre verdient dasjenige Beachtung, was über die brahmanische Verschwörung gegen den König berichtet wird (S. 261). — S. 417 berichtigt Hr St. Julien in der Note eine Übersetzung in Burnouf's Indroduction S. 360; Burnouf übersetzt nämlich eine Stelle „Açôka établira quatre-vingt-quatre mille
1772 édits de la | loi", während es heissen müsste „Açôka fera bâtir quatre-vingt-quatre mille Stoûpas". Ich kann nicht umhin, dazu zu bemerken, dass die Zahl 84000 nicht wörtlich zu nehmen ist; sie ist eine der buddhistischen Lieblingszahlen und kehrt oft wieder, um eine grosse Zahl überhaupt auszudrücken.

Unter der Fülle von Mittheilungen nehmen eine sehr bedeutende Stelle die buddhistischen Legenden schon an und für sich ein, dann aber auch dadurch, dass eine Menge Sagen, Fabeln, die wir andersher kennen, uns hier als heilige Legenden entgegentreten, zu deren Gedächtniss gewöhnlich ein heiliger Bau, ein Stûpa aufgeführt ist. Ich erlaube mir auf einige der Art hier die Aufmerksamkeit zu lenken. So kennen wir aus Upham Sacred and historical books of Ceylon III, 292 eine Erzählung, die wir einfach als eine höchst interessante Thierfabel betrachtet haben würden, natürlich, da sie in einem Jâtaka (so heissen die Erzählungen von Gautama Buddha's frühern Existenzen) vorkommt, voraussetzend, dass eines der darin vorkommenden Thiere Gautama Buddha in einer seiner früheren Existenzen repräsentirt. Hier (S. 360) erfahren wir nun, welches der Thiere Buddha repräsentirt und dass zum Andenken dieser heiligen Legende im Gebiet von Benares ein Stupa errichtet war. Da die Fabel oder Legende sonst noch nirgends beachtet ist, erlaube ich mir, sie hier mitzutheilen. Bei Upham lautet sie ungefähr so: „Ein Elephant, ein Affe und ein Rebhuhn lebten in Freundschaft bei einem wilden Feigenbaum. Auf einmal gerathen sie in Streit darüber, wer von ihnen der älteste und demnach ehrwürdigste sei. Der Elephant sagt, als er jung war, konnte der Baum noch zwi-
1773 schen seinen Vor-|der- und Hinterbeinen stehen; der Affe sagt, er habe Knospen vom Baum gegessen, als er sich eben aus der Erde gehoben hatte; das Rebhuhn aber, dass der Baum aus einem Samenkorn gewachsen sei, das es selbst gegessen

und dann ausgeleert habe. Alle erkennen seine Ansprüche als die gültigsten". In Hiouen-Thsang's Memoiren heisst es: „Nicht weit von dem Ort, wo . . . ., ist ein Stûpa. In den Zeiten, wo der Tathâgata (Bezeichnung des Stifters des Buddhismus) das Leben eines Bodhisattva führte, von Mitleid bewegt, da er sah, dass die Menschen dieses Jahrhunderts die Gebräuche nicht beobachteten, nahm er die Form eines Vogels an und indem er sich einem Affen und einem weissen Elephanten näherte, fragte er sie grade an dieser Stelle: 'Wer unter euch hat zuerst diesen heiligen Feigenbaum gesehen?' Nachdem jeder von ihnen seine Antwort gegeben (ohne Zweifel im Wesentlichen die oben mitgetheilten), setzten sie sich sogleich nach dem Rang ihres Alters. Die guten Wirkungen dieser Aufführung verbreiteten sich nach und nach nach allen Seiten; die Menschen lernten die Oberen von den Niederen zu unterscheiden und die Geistlichen und Laien folgten ihrem Beispiel". — In dieser Fabel liegen zwei Momente, einmal der durchblickende Glaube an ein hohes Alter der Thiere (worüber ich an einem andern Orte sprechen werde; vgl. Grimm Reinhart Fuchs IV), dann die hyperbolische Art dasselbe zu bezeichnen. In beiden Beziehungen vergleicht sich ein Märchen aus Wales, welches Julius Rodenberg in dem trefflichen Aufsatz im Ausland 1857 Nr. 17, S. 398 mitgetheilt hat. Auch dessen Inhalt erlaube ich mir in der Kürze der Vergleichung wegen auszuziehen: Der Adler will | die Eule 1774
heirathen, aber erst ihr Alter wissen, weil er fürchtet, dass sie für ihn zu jung sei. Er erkundigt sich zuerst beim Hirsch. Dieser hat die jetzt morsche Eiche noch als Eichel gekannt, die Eule aber stets so gesehen, wie jetzt; er weist ihn an den Lachs; dieser hat so viele Jahre als Schuppen und Laichkörnchen, aber ebenfalls die Eule stets so gesehen, wie jetzt; er weist ihn an die Amsel; diese hat einen jetzt ganz kleinen Stein gesehen, als er noch so schwer war, dass hundert Ochsen an ihm zu schleppen hatten; nur einmal hat sie jeden Abend ihren Schnabel an ihm gewetzt und jeden Morgen ihre Flügel daran gestrichen; davon ist dieser jetzt so klein, die Eule aber erinnert sie sich stets so gesehen zu haben wie jetzt; sie weist ihn an den Frosch; alle umliegenden Hügel sind nur dessen Excremente, so alt ist er, aber auch er erinnert sich, die Eule nicht anders gesehen zu haben, wie jetzt. Kurz alle haben

die Eule nur als altes Scheusal gekannt. — Was die hyperbolische Bestimmung der Zeit betrifft, so ist sie grade ein charakteristisches Merkmal buddhistischer Producte. So wird z. B. die Dauer eines Mahâkalpa (einer grossen Weltperiode) von Buddha auf folgende augenscheinlich mit der Altersbestimmung der Amsel nahe verwandte Weise zur Anschauung gebracht. „Es gibt eine Art baumwollenen Zeugs, welches in Benares gearbeitet wird. Sein Werth, ehe es gebraucht ist, ist unaussprechlich; nachdem es gebraucht ist, ist es 30,000 Nîlakarshas (20—30 Silbermünzen) werth, und selbst wenn es alt ist noch 12000. Wenn nun ein Mann ein Stück von diesem allerfeinsten Gewebe nähme und auf die allerzarteste Weise alle hundert Jahr einmal einen von Erde freien harten Felsen,
1775 der sechzig Meilen hoch und ebenso | viel breit ist, berührte, so würde die Zeit kommen, wo er durch diese unmerkliche Reibung zu der Grösse eines Mung- oder Undu-Samenkorns zusammengeschwunden sein würde. Diese Periode würde in ihrer Dauer unermesslich sein; aber Buddha hat erklärt, dass sie einem Mahâkalpa nicht gleich sein würde".

Eine höchst interessante Legende bietet ferner S. 370. Sie ist ebenfalls durch einen Stûpa verherrlicht und bietet einerseits eine Analogie zu der Einleitung zu der Vetâlapañcaviṁçati („die 25 Erzählungen des Leichengespensts"), andrerseits eine der in kurzer Zeit vorgegangenen langen Visionen, als deren Prototyp man bis jetzt nur „Scheich Schahabeddin und den Sultan von Ägypten" (in „Die Vierzig Veziere" übertragen von Behrnauer S. 16) kannte. Ein Mann, welcher bei dem in ihr vorkommenden Zaubrer die Stelle vertritt, welche in der Einleitung zur Vetâlapañcaviṁçati Vikramâditya einnimmt, verpflichtet sich zum Dank für Wohlthaten, die er von ihm empfangen, bei seinem Zauberwerk eine ganze Nacht hindurch kein Wort zu sprechen. „Beim Herannahen der Nacht", heisst es dann S. 372, „entledigte sich jeder seiner besonderen Pflicht. Der Einsiedler murmelte magische Bitten und der brave Kämpfer hielt seinen scharfen Degen in der Hand. Aber plötzlich, kurze Zeit vor der Morgendämmerung, stiess er plötzlich durchdringende Töne aus. In demselben Augenblick stürzte eine Feuermasse vom Himmel herab und Feuer- und Rauchwirbel erhoben sich wie Wolken. Der Einsiedler führte den Mann rasch weg und liess ihn in den Teich

steigen, damit er dem Tod entginge; nachher fragte er ihn 'ich hatte dir empfohlen Stillschweigen zu beobachten; warum hast | du Töne des Schreckens ausgestossen?' Der Kämpfer 1776
antwortete: 'Nachdem ich eure Befehle erhalten hatte und Mitternacht geworden war, verwirrte sich mein Geist, wie in einem Traum, und überraschende Wunder zeigten sich hinter einander vor meinen Augen. Ich sah meinen alten Herrn (d. h. eben den Einsiedler), der wohlwollende Worte an mich richtete. Obgleich ich eine lebhafte Erkenntlichkeit für seine Wohlthaten bewahrt hatte, hielt ich mich doch zurück und gab kein Wort Antwort. Der Mann gerieth in Zorn; ich wurde sogleich getödtet und blieb einige Zeit in diesem traurigen Zustand. Als ich meinen eignen Leichnam erblickte, stiess ich tiefe Seufzer aus und nahm mir nochmals fest vor, Jahrhunderte lang nicht zu sprechen, um mich gegen eure Wohlthaten erkenntlich zu zeigen. Bald nachher wurde mir zu Theil in dem Hause eines Brahmanen des südlichen Indiens wiedergeboren zu werden. Als mich meine neue Mutter empfing und zur Welt brachte, erduldete ich alle Arten von Qualen und Leiden. Stets von euren Wohlthaten durchdrungen, brachte ich nie ein Wort hervor. Nachdem ich meine Studien vollendet, die männliche Hauptbedeckung genommen und mich verheirathet hatte, verlor ich Vater und Mutter und meine Frau schenkte mir einen Sohn. Indem ich mich jeden Tag an eure Wohlthaten erinnerte, hielt ich mich noch immer ein und leistete Verzicht darauf zu sprechen. Alle meine nahen und entfernteren Verwandten waren über mein Schweigen erstaunt. Als ich 65 Jahr alt war, sagte meine Frau zu mir: ‚Du sollst endlich sprechen; wenn Du hartnäckig darauf beharrst, nicht zu sprechen, werde ich deinen Sohn umbringen'.|

Da sagte ich zu mir selbst: ‚Ich bin in hohem Alter und 1777
durch die Jahre schon hinfällig; dies Kind ist das einzige, was ich besitze'. Wenn ich Töne ausgestossen habe, so war es einzig, um meine Frau zu entwaffnen und zu verhindern ihn umzubringen'.

Der Einsiedler entgegnete 'es ist meine Schuld. Diese ganze Verwirrung war nur das Werk des Mâra'".

Obgleich sowohl die Veranlassung als das Ende der Vision in den XL Vezieren verschieden sind, so sind sich doch

beide Visionen sehr ähnlich, insbesondre auch dadurch, dass an beiden Orten der Visionär die Erinnerung seines früheren Zustands behält. Schon deshalb mögen wir einen historischen
1778 Zusammenhang vermuthen dürfen. Allein | wir haben auch eine indische Erzählung, wo die Veranlassung der Vision völlig dieselbe ist, wie in den XL Vezieren, nämlich die 13te in der tamulischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati. Hier tritt die Vision grade wie bei dem König von Ägypten beim Untertauchen ein; an einem andern Orte aber werde ich unzweifelhaft nachweisen, dass die ältest erreichbare Redaction der Vetâlapañcaviṁçati buddhistisch war, so dass beide hier mitgetheilte Visionen wenigstens einem und demselben religiösen Kreis angehören. — Die trefflichste Nachahmung der mohammedanischen Behandlung (vgl. 1001 Nacht Weil I, 98 und Hagen zu 1001 Tag X, 194) hat bekanntlich Don Manuel im Conde Lucanor XIII gegeben, wodurch sie in den Occident eingeführt ward (vergl. Liebrecht zu Dunlop Geschichte der Prosadichtungen 501b und in Pfeiffer's Germania II, 2, 241). — Das Gegenstück zu diesen Visionen bilden die Sagen, in denen unvermerkt lange Zeiträume verflossen sind; auch hier steht eine indische Sage an der Spitze, welche u. aa. Polier Myth. d. Ind. II, 593 mittheilt. Ein König glaubt im ersten Weltalter (dem Satyayuga) wenige Augenblicke bei Brahman zugebracht zu haben, während dessen ist aber der Rest des ersten, das ganze zweite und ein Theil des dritten (im Ganzen viele Millionen von Jahren) verlaufen. Er hatte um einen Gemahl für seine Tochter gebeten; dieser wird ihm zugesagt und, als er nun nach den vermeintlichen Augenblicken zurückkehrt, ihr in dem Balabhadra zu Theil. Dieser hat aber alle Eigenschaften eines Geschöpfes des dritten Weltalters, während die Tochter, wie der Vater, noch die des ersten hat. Dadurch entstehn unangenehme Missverhältnisse, welche durch die Ver-
1779 wandlung der Tochter | gehoben werden. In diesen Kreis gehören — jedoch ohne historischen Zusammenhang, die Siebenschläfer (1001 Tag VIII, 212; Iken zu Toutinameh S. 288; Dunlop Gesch. der Prosadichtungen S. 305), Grimm Kinder-M. 39, wo das Mädchen drei Tage geblieben zu sein meint und 7 Jahre verflossen sind; ebds. Nr. 193, wo 3 Tage = 3 Jahre u. aa. — Die hier mitgetheilte Vision spielt auch in die Schweiggelübde und Schweigwetten hinüber, die insbesondre zu komischer

Behandlung Veranlassung gaben, wie in der schönen südindischen Erzählung bei Dubois Le Pantchatantra ou les cinq ruses 362; vgl. damit historisch zusammenhängend 1001 Tag XI, 27; XL Veziere S. 175; Straparola VIII, 1 (Dunlop 284b), worüber an einem andern Ort.

Von den vielen übrigen Legenden, welche Beachtung verdienen, hebe ich nur noch eine hervor, nämlich eine von der in Somadeva's Märchensammlung erzählten ganz abweichende Sage über die Entstehung von Pâtaliputra (Palibothra), welche auch dadurch interessant ist, dass ein modernes indisches Märchen, welches im Asiatic Journal 1833. T. XI. p. 206—214 mitgetheilt ist, stark an sie anklingt; letzteres unterscheidet sich jedoch dadurch, dass das Element der verzauberten Geschöpfe hier lebendig waltet, während es in der Darstellung bei Hiouen-Thsang nur den dunkeln Hintergrund bildet. Die Sage lautet hier etwa folgendermassen (S. 410): „Ein Brahmane hat mehrere Tausende von Schülern. Als diese einst zusammen ausgingen, war einer unter ihnen, der unruhig und niedergeschlagen schien. Seine Gefährten fragten nach der Ursache seines Kummers. Er antwortete: 'Ich bin jetzt in der Kraft meines Alters. Viele Monate und Jahre | sind verflossen, seit- 1780
dem ich ganz allein zu meinem Unterricht reise und dennoch habe ich meine Studien noch nicht vollendet. Dieser einzige Gedanke vermehrt nur meinen Schmerz'. Darauf antworteten die Gefährten scherzend: 'noch heute wollen wir dir eine Gattin suchen und euch verheirathen'. Vier stellten dann zwei Männer und zwei Frauen als Eltern des Brautpaars vor, man setzte sich unter einen Pâṭali-Baum (Bignonia suaveolens), pflückte Früchte, trank Wasser und verrichtete alle Verlobungsgebräuche und bat dann die angeblichen Eltern der Braut, die Zeit der Hochzeit zu bestimmen. Darauf pflückte der vorgebliche Vater der Braut einen blühenden Zweig, gab ihn dem Studenten und sagte: 'Hier ist deine vortreffliche Braut; ich bitte dich, sie nicht zu verschmähen'. Der Student war ausser sich vor Freuden. Nachdem die Sonne untergegangen war, wollte man zurückkehren, aber der Jüngling, voll von Liebe, verweigerte hartnäckig mitzugehen. Man stellte ihm vor, Alles sei nur Scherz gewesen, der Wald, in dem sie sich befänden, sei voll wilder Thiere; aber Alles war umsonst; der Jüngling verliess den Baum nicht und seine Gefährten mussten sich

entschliessen, ihn seinem Schicksal zu überlassen. Als die Sonne untergegangen war, ward die Ebne von einem aussergewöhnlichen Licht erleuchtet; Flöten und Cithern liessen edle und reine Musik erschallen und der Boden bedeckte sich mit prächtigen Teppichen. Plötzlich erblickte der Jüngling einen Greis, welcher auf einen Stab gestützt, sich näherte, um ihn mit Wohlwollen anzureden. Dann erschien eine bejahrte Frau, welche ein junges Mädchen führte. Sie waren von einem zahlreichen Gefolge begleitet, welches die Strasse bedeckte
1781 und in Festklei-|dern unter schöner Musik heranschritt. Darauf zeigte der Greis auf das Mädchen und sagte: 'Hier, o Fürst, ist deine junge Gattin!' Sieben Tage lang nahm der Jüngling unter Gesang und Musik an den Festen Antheil. Da fingen seine früheren Genossen an zu fürchten, dass er von wilden Thieren zerrissen sein möchte, und kehrten wieder um, ihn zu suchen. Sie fanden ihn ganz allein im Schatten des Baumes sitzend als ob er sich einem erhabnen Gast gegenüber befände. Sie baten ihn, mit ihnen zurückzukehren; er verweigerte es aber. Einige Zeit nachher kam er in die Stadt, um seine Eltern und Bekannte zu besuchen, und erzählte alle Einzelnheiten seines Abenteuers, worüber sie sehr erstaunt waren. Darauf begab er sich mit seinen Freunden in den Wald. Da sahen sie, dass sich der blühende Baum in ein majestätisches Gebäude (dies steht jedoch nicht in Harmonie mit der weiteren Entwicklung) verwandelt hatte; Sklaven und Diener gingen und kamen von allen Seiten. Der Greis empfing sie wohlwollend und liess unter bezaubernder Musik ausgewählte Speisen vorsetzen. Nach dieser glänzenden Aufnahme erzählten seine Freunde in der Stadt Alles was sie gesehen hatten. Nach Verlauf eines Jahres hatte der junge Mann einen Sohn. Darauf sagte er zu seiner Frau: 'Jetzt möchte ich zurückkehren; ich kann mich aber nicht entschliessen, mich von dir zu trennen. Wenn ich aber noch bleibe, so werde ich allen Unannehmlichkeiten der Witterung ausgesetzt sein'. Als die junge Frau dieses hörte, sagte sie es ihrem Vater. Dieser lässt ihm darauf ein Haus (ob eine Stadt?) bauen. Darauf verliess der König von Kusumapura seine frühere Residenz und verlegte seinen Hof hierher. Da die Geister diese Stadt
1782 zu Gunsten des Sohnes gebaut hatten, so | wurde sie die Stadt des Sohnes des Pâṭali-Baums genannt (Pâṭaliputrapura)".

Bezüglich der früher so überaus schwierigen Identificirung der chinesischen Nomenclatur mit den entsprechenden indischen Worten und Namen hat Hr Julien bekanntlich so umfassende und mit so ausserordentlichem Erfolg gekrönte Untersuchungen gemacht, dass man nicht leicht mehr wagen kann, eine von seinen Resultaten abweichende Meinung vorzubringen. Dennoch erlaube ich mir die Vermuthung auszusprechen, dass S. 46 *Si-p'ie-to-fa-la-sse* wohl nicht *Sphîtavaras* ist, welches übrigens Hr Julien selbst mit einem Fragezeichen versehen hat, sondern eher *Sphîtavarsha.* — S. 115 kann *Manôrhita* nicht aus sskrit. *manas* und *hita* entstanden sein; dies hätte nur *manôhita* werden können; sollte die chinesische Transscription *Mo-nou-ho-li-t'a* und die Übersetzung *Jou-i* „qui est conforme au sentiments" nicht eher sanskritisch *manohṛt* im Sinn von *manohara* „sinnraubend, sinnenerfreuend" sein? — Die Mutter der Dämonen, welche S. 120 n. *Ho-li-ti* genannt wird, hätte *Ho-li-ni* heissen müssen; ihr sanskritischer Name ist *Hariṇî;* die hier mitgetheilte Legende erzählt auch Schiefner in „Eine tibetanische Lebensbeschreibung des Çâkyamuni" in den Mémoires de l'Acad. de St. Pétersbourg par div. savants 1851. VI, 297. — S. 170 ist *Ki-li-to,* übersetzt *Maï-te* „gekauft", doch wohl nur sanskritisch *krîta* (nicht *krîtîya*). — Sollte S. 215 *Kiu-min-tch'a,* welches Hr Julien zweifelnd durch *Gôminda* wiedergibt, nicht *Govinda* sein können? Ebenso möchte S. 285 *Kiu-chi-lo*, welches zweifelnd *Gôchira* wiedergegeben ist, wohl *Goçîla* sein.

Dass wir mit Erwartung dem 2ten Bande entgegen sehen, haben wir kaum nöthig zu bemerken.

XIV.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. MDCCCLVIII. Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français, par M. Stanislas Julien, Membre de l'Institut de France, Professeur de langue et de littérature chinoise, Administrateur du Collége impérial

de France, Officier de la Légion d'honneur, etc. Tome Second, contenant les livres IX à XII, un mémoire analytique sur la carte du premier volume, cinq index, et une carte japonaise de l'Asie centrale et de l'Inde ancienne. XIX u. 576 S. in Octav.

Mit dem allgemeinen Titel: Voyages des Pèlerins bouddhistes. III.

Götting. gel. Anzeigen, 1859, St. 86—88, S. 857.

Mit diesem Bande ist das vortreffliche Werk geschlossen, dessen ersten Band wir in diesen Anzeigen 1857 St. 177 ff. S. 1762 angezeigt haben. Im Verein mit der Lebensbeschreibung des chinesischen Reisenden oder Pilgers, welche in diesen Anzeigen 1855 St. 1 ff. S. 1 ff. besprochen ist, bildet es eine der allerbedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiet nicht bloss der indischen, sondern der asiatischen Alterthumskunde überhaupt. Diese drei Bände liefern uns eine Fülle von geographischen, historischen, politischen, religiösen, socialen, litterarischen und überhaupt culturhistorischen Mittheilungen über die Länder zwischen China und Indien und über Indien
858 selbst, aus einer | Zeit, für welche wir ausserdem in allen diesen Beziehungen keine Überlieferungen kennen, welche sich auch nur entfernt mit den hier niedergelegten vergleichen lassen. Was ihnen aber erst den bedeutendsten Werth verleiht, ist die gründliche Bearbeitung, welche ihnen durch den grössten Kenner des Chinesischen, den Europa bis jetzt besessen hat, zu Theil geworden ist. Diesem genügte es nicht, seine tiefe und umfassende Kenntniss des Chinesischen für die Wissenschaft fruchtbar zu machen, sondern, in der Überzeugung, dass diese Bände eine wahrhafte Basis wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniss erst dann zu bilden im Stande sein würden, wenn die Thatsachen, die uns in ihnen überliefert werden, mit den in indischen Werken vorliegenden oder angedeuteten in Harmonie gebracht würden oder werden könnten, hat er sich mit einer bewunderungswürdigen Energie auch des Sanskrits bemächtigt und als Frucht der Zusammenwirkung beider Studien eine Entdeckung gemacht, welche nicht bloss schon jetzt, sondern auch und wahrscheinlich in einem noch bei weitem höheren Grad für die Zukunft eine der wichtigsten Grundlagen für eines der bedeutendsten und umfassendsten Gebiete der Culturgeschichte zu werden verspricht. Die

genaue Kenntniss dieser beiden so schwierigen Sprachen — des Chinesischen und des Sanskrit — hat den Übersetzer in den Stand gesetzt, durch ein streng methodisches Verfahren — dessen specieller Entwicklung von Seiten des Entdeckers wir in einem Aufsatz im Journal Asiatique entgegensehen dürfen — die Art und Weise zu fixiren, wie die Chinesen indische Namen und Wörter wiederzugeben pflegten und so aus ihren Transscriptionen und Übersetzungen die indischen Originalnamen und -Wörter | zu erschliessen. Von welcher Bedeutung diese 859
glänzende Entdeckung schon jetzt und insbesondre für eine wissenschaftliche Behandlung dieser drei Bände war, zeigt jede Seite derselben, so wie die mannichfachen einzelnen Resultate, welche insbesondre Vivien de St. Martin und mehrere Indianisten dadurch zu gewinnen im Stande waren; allein so hoch wir auch schon diese anzuschlagen berechtigt sind, so bin ich doch überzeugt, dass sie von denen, die die Zukunft dieser Entdeckung verdanken wird, weit überboten werden werden. Es stellt sich nämlich immer schlagender heraus, dass fast das ganze höhere Geistesleben der Inder vorwaltend von dem Buddhismus ausging und dieser, so lange er in Indien blühte, den allergrössten und frischesten Antheil daran hatte. Indem er schon in seiner frühesten Zeit die Kühnheit hatte, den Grundsatz auszusprechen, dass nur „die Lehre des Buddha wahr sei, welche der gesunden Vernunft nicht widerspricht“ (Wassiljew Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch) S. 68), verkündete er, um sich nach unsrer Weise auszudrücken, die Autonomie des Menschengeistes und ward dadurch mit Nothwendigkeit auf die selbständige Erforschung und Zergliederung desselben, so wie seiner intellectuellen Kräfte und deren Ergebnisse geführt. Dass diese Geistesthätigkeit aber der Kern ist, aus welcher alle bedeutendere — insbesondere wissenschaftliche — Entfaltung sich entwickelt, hat die Geschichte aller Völker und aller Zeiten gelehrt, und auch ohne die Bestätigung im Einzelnen, an der es übrigens schon nicht mehr mangelt, würde man schon an und für sich daraus schliessen können, dass sie auch im Buddhismus mit einer vielseitigen Entwicklung aller übrigen Geistesthätigkeiten gepaart war. | Doch die Producte dieses 860
Strebens sind in den indischen Originalen zum allergrössten Theil verloren gegangen, theils durch gewaltsame Zerstörung,

die mit der Vertreibung des Buddhismus aus und Vernichtung desselben in Indien in Verbindung stand, theils durch die spätere Fristung dieser Religion in fremden Ländern unter geistig grösstentheils tief unter den Indern stehenden Völkern, mit ganz heterogenen Sprachen. Nur in Übersetzungen ist Vieles — wie man schon jetzt annehmen darf, sogar sehr Vieles — bei den zum Buddhismus bekehrten Nationen bewahrt worden. Unter diesen nehmen schon an und für sich — als das bedeutendste Culturvolk derselben — die Chinesen die bedeutendste Stelle ein, insbesondre aber auch deshalb, weil sie unter allen dem Buddhismus treu gebliebenen Völkern die ersten waren, die ihn auf eine nicht bloss äusserliche, sondern gewissermassen geistige Weise aufnahmen; dadurch wird es wahrscheinlich — und erhält auch schon durch einzelne Angaben bei Wassiljew seine Bestätigung — dass bei ihnen Vieles aufbewahrt ist, was sich sonst, wenn es nicht noch in Japan geborgen ist, weiter nicht vorfinden mag. So wird es vor Allem die chinesische — vielleicht auch die japanesische — Litteratur sein (denn in Japan hat der Buddhismus stets geherrscht, während er in China durch öftere Verfolgungen Einbussen erlitten haben mag), welche uns die Mittel an die Hand geben werden, das indische Leben zur Zeit und unter Einfluss des Buddhismus, welches einen der bedeutendsten Factoren im Culturleben der Menschheit bildet, zu erforschen, und es ist wohl kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass gründliche Studien — von Männern, welche des Sanskrit
861 und des Chinesischen zugleich mächtig sind, | in dieser Richtung ausgeführt — uns eine wahrhaft neue Welt des Geisteslebens erschliessen werden; einen Hauptschlüssel aber dazu wird ebenso unzweifelhaft die Entdeckung des Hrn Stan. Julien bilden, durch die es möglich geworden ist, die chinesischen Berichte in enge Verbindung mit den indischen zu setzen.

Der anzuzeigende Band der Reisebeschreibung des Hiouen-Thsang enthält zunächst das 9te Buch, welches die Fortsetzung der Pilgerschaft durch die heiligen Stätten in Magadha darbietet (S. 1 bis 64). Alsdann folgt das 10te, welches die Reise und Berichte weiter nach Osten und dann nach Süden verfolgt und zwar östlich bis Kâmarûpa (das westliche Assam), südlich zunächst in das Gebiet des unteren Ganges, dann bis

zur Südspitze des Dekhan Malakûṭa (nach der chinesischen Transscription; man erwartet eher *Malayakûṭa* „Malajagipfel", S. 65—124). Das 11te Buch (S. 125—186) enthält zunächst einen Bericht über Ceylon, dann die Rückreise an der Westseite des Dekhan durch Sindhu bis Arachosien mit sich daran schliessenden Berichten (S. 125—186). Das 12te und letzte endlich beschreibt die zwischen Arachosien und China auf der Rückreise berührten Königreiche (S. 187—248).

Eine vortreffliche Zugabe hat das Werk in der Reisekarte und dem dazu gehörigen analytischen Mémoire (S. 251—428) des berühmten Geographen Vivien de St. Martin erhalten. Es sind von ihm mit grösster Sorgfalt und Gründlichkeit die besten neueren Karten so wie ältere und neuere Reiseberichte benutzt, und es ist ihm dadurch gelungen, einerseits die Reiseroute im Ganzen fast durchweg und andrerseits eine Menge einzelner | Orte zu fixiren, welche bis jetzt ihre be- 862
stimmte Stelle noch nicht erhalten hatten. — Dieses Mémoire so wie die dazu gehörige Charte ist auch vom ganzen Werke getrennt durch den Buchhandel zu beziehen.

Die Brauchbarkeit des Werkes wird ausserordentlich dadurch erhöht, dass sich der gelehrte Übersetzer nicht hat die Mühe verdriessen lassen, fünf Indices dazu abzufassen. Der erste (S. 429—482) ist überschrieben „Index des mots sanscrits-chinois" und enthält die Sanskrit-Wörter mit ihren chinesischen Transscriptionen oder Übersetzungen, und kurzen französischen Erklärungen. Der zweite (S. 483—502) „Index des mots chinois-sanscrits" liefert die chinesischen Wörter (Übersetzungen) — zugleich in chinesischer Schrift — mit ihren sanskritischen Correspondenzen. Der dritte (S. 503—533) „Index des mots sanscrits figurés phonétiquement" gewährt die im chinesischen Text erscheinenden phonetischen Bezeichnungen — ebenfalls zugleich in chinesischer Schrift — sanskritischer Wörter mit den sanskritischen Correspondenzen. Der vierte (S. 535—543) „Index des mots chinois" gibt die chinesischen Wörter — ebenfalls zugleich in chinesischer Schrift und mit französischer Erklärung. Der fünfte (S. 545—556) „Index des mots français" gewährt eine Nachweisung der wichtigsten Sachen, welche in diesen drei Bänden vorkommen. — Auf diese Indices folgt (S. 557—565) „Liste des mots abrégés ou corrompus" — ebenfalls zugleich in chinesischer

Schrift. Den Schluss des eigentlichen Werkes bildet endlich (S. 567—573) „Errata alphabétique", ein alphabetisches Verzeichniss von Verbesserungen. — Eine interessante Zugabe
863 gewährt | endlich die auf dem Titel erwähnte japanesische Karte von Centralasien und Indien. Als japanesisch ist sie jedoch nur deshalb bezeichnet, weil sie im Jahr 1710 in Japan herausgegeben ist; in Wirklichkeit aber ist sie eine rein chinesische Arbeit und ruht wesentlich auf den Berichten unsres Reisenden Hiouen-Thsang, mit denen sie also eng zusammengehört. „Mieux qu'aucune autre carte chinoise", sagt Hr Vivien de St. Martin S. 575, „connue jusqu'à présent en Europe, celle-ci nous peut donner la mesure exacte de la science géographique des lettrés et de leur habilité manuelle; c'est, en un mot, un parfait spécimen de la carthographie chinoise antérieure à tout enseignement européen". Die Karte ist mit Hülfe von etwa hundert Werken und insbesondre nach den Berichten des Fa-Hien und Hiouen-Thsang redigirt. Das Original ist 1^m,16 hoch und 1^m,42 breit und auf ein zu dem vorliegenden Werke passendes Format reducirt.

Auch dieser Band bietet ausser dem so trefflich von Vivien de St. Martin bearbeiteten geographischen Material eine Fülle von historischen und andern Einzelnheiten, welche durch ihr allgemeines Interesse hervorgehoben zu werden verdienten. Ich muss mich hier jedoch, schon des Raumes wegen, nur auf Weniges beschränken. In nicht unbeträchtlicher Fülle treten uns hier wiederum die märchenhaften Legenden entgegen, an denen der Buddhismus so reich ist und welche die Grundlage der ganzen Märchenpoesie gebildet zu haben scheinen. Unter andern findet sich z. B. S. 14. 15 eine der Art, die ich wegen ihrer Kürze hier mittheile. „Am südwestlichen Ende des steinernen Hauses liegt eine Grotte 'das Schloss der
864 Asu-|ra's' genannt. Von Alters lebte ein Mann, ein Freund des Wunderbaren, welcher in Zauberformeln tief erfahren war. Dieser warb für Geld vierzehn Gefährten, verpflichtete sie ihn in seinen Plänen zu unterstützen und betrat mit ihnen diese Grotte. Nachdem sie zwischen zwei bis drei Stunden in ihr fortgewandert waren, erweiterte sie sich plötzlich und zeigte sich glänzend hell. Sie erblickten nun eine Stadt, Thürme, Lusthäuser, Alles aus Gold, Silber und Lapis lazuli erbaut. Zu der Stadt gekommen, fanden sie junge Mädchen, am Thore

stehend, welche sie mit freudigem Antlitz und mit allen Arten von Ehrfurchtsbezeugung empfingen. Sie gingen in das Innere der Stadt, wo ihnen zwei Mägde goldne Schalen voll von duftenden Blumen tragend, entgegenkamen. Diese sagten ihnen: 'ihr müsst euch in einem Teich baden, mit wohlriechenden Gegenständen salben und mit Blumen bekränzen. Dann werdet ihr eintreten können; sogleich kann nur der Zaubrer eintreten'. Die Gefährten gingen nun, um sich zu baden. Kaum waren sie aber in den Teich getreten, als sich ihr Geist verwirrte, als ob sie das Gedächtniss verloren hätten. Sie befanden sich mitten in einem Reisfelde, in einem ebnen Thale zwei bis drei Stunden von dieser Gegend entfernt". Theilweis erinnert dieses Märchen an die in der Einleitung zum Pantschatantra § 52 S. 151 ff. erwähnten. Eine Legende von einer andern Asurengrotte wird S. 24 (vgl. auch S. 114. 131. 133) erzählt. |

Beachtenswerth ist auch die legendäre Erzählung des 865
ersten buddhistischen Concils S. 33 ff., insbesondre die Mittheilung über die Entstehung der angeblich ältesten Spaltung in die Schule der Sthavira's und Mahâsâṅghika's. Die für die letzteren. wichtige Stelle ist S. 37, wo Hiouen-Thsang einen von Açoka errichteten Stûpa erwähnt und dabei bemerkt: „Hier war es, wo die Schule der grossen Versammlung (Mahâsaṅghanikâya) die Sammlung des Gesetzes bildete. Die studirenden oder vom Studium befreiten Männer, mehrere hundert Tausende an Zahl, welche nicht an der Sammlung (der drei Körbe) unter Leitung des grossen Kâçyapa Antheil genommen hatten — (die daran Antheil genommen hatten, sind die | Stifter der Schule der Sthavira's — kamen alle zu 866
diesem Ort. Da sagten sie unter einander: 'Als der Tathâgata in der Welt lebte, studirten alle unter einem und demselben Lehrer, aber seit der König des Gesetzes in das Nirvâṇa eingegangen ist, hat man uns sortirt und von einander getrennt. Wenn wir dem Buddha für seine Wohlthaten danken wollen, müssen wir (ebenfalls) eine Sammlung des Gesetzes bilden'. Demgemäss versammelten sich in grosser Anzahl die gemeinen Leute (les hommes vulgaires wohl die Upâsaka's im Gegensatz zu den Arhant, vgl. I, 170) und die Heiligen, die Einfältigen und die Weisen. Sie bildeten ihrerseits eine Sammlung des Sûtrakorbes, des Vinayakorbes, des Abhidharmakorbes,

einen Korb gemischten Inhalts (Saṃyuktasaṃcayapiṭaka s. Index[1] und einen Korb magischer Formeln (Dhâraṇîpiṭaka). Auf diese Weise redigirten sie fünf Sammlungen besonders, und vereinigten sie alle an diesem Orte. Da die Laien (les hommes vulgaires) und die Heiligen sich mit ein-|
867 ander verbunden hatten, wurde diese Schule die der grossen Versammlung genannt (Mahâsaṅghanikâya)". — Überhaupt finden sich eine Menge Angaben über einige der achtzehn alten buddhistischen Schulen, welche auch dadurch eine Wichtigkeit erhalten, dass sie angeben, welche von ihnen sich zu Hiouen-Thsang's Zeit zum Mahâyâna und welche zu dem Hînayâna bekannten, worüber sich in Vasumitra's Werk, dessen russische Übersetzung wir Wassiljew verdanken (Буддизмъ его догматы u. s w. S. 222 ff.) nichts findet, weil diese Scheidung mit der in die 18 Schulen in keiner inneren Verbindung steht (vgl. die Mémoires I, 77). Es werden, so viel ich bemerkte, elf Schulen erwähnt; die Sthavira's, von denen mehrfach bemerkt wird, dass sie sich zum Mahâyâna bekannten (II, 92; 119. 140. 154. 165 und die im Index angegebnen Stellen); die Kâçyapîya's, welche im Index (S. 448) mit diesen für identisch genommen werden, aber, wie aus Vasumitra's Darstellung (a. a. O. 232. 233) hervorgeht, eine der 11 Unterabtheilungen derselben sind (anders jedoch bei Csoma Cörösi, wo sie als Abtheilung der Sarvâstivâda's erscheinen, vgl. Burnouf Introd. I, 446. II, 357); sie bekannten sich zum Mahâyâna (s. Stellen im Index); die Sarvâstivâda's, nach I, 311 aus den Sthavira's hervorgegangen (s. auch Vasumitra a. a. O. 230, welcher sie Hetuvâda nennt, vgl. jedoch die Anmerk. 1 bei Wassiljew), bekannten sich zum Hînayâna (vergl. ausser den

[1] In dem Index S. 470 ist diese Zurückführung zwar mit keinem Fragezeichen versehen, wie dies im Text S. 37 der Fall ist, dennoch möchte ich fast die Vermuthung aussprechen, dass das Wort, welches mit *saṃyukta* identificirt ist, eher wesentlich dasselbe bedeutet, was *yoga;* der yoga ist aber der Hauptinhalt der Tantra's (vgl. die vier Klassen der Tantra's in Tibet, deren eine yogatantra heisst, während eine andre den Namen anuttara yogatantra führt Csoma Cörösi Tibetan Dictionary p. 245 col. 1 bei Burnouf Introduction à l'hist. du Buddh. 638). Demgemäss möchte ich glauben, dass diese 4te Sammlung die ist, welche uns unter dem Namen der Tantra's bekannt ist. Dann sind die hier erwähnten fünf Sammlungen grade diejenigen, welche uns in der historisch entwickelten Form des Buddhismus stets entgegentreten (sowohl bei Csoma Cörösi, als auch bei Burnouf und Wassiljew).

Stellen im Index, wo 131 statt 231 zu corrigiren: II, 61; 166; 217; 220); die Mahîçâsaka's (welche sich nach Vasumitra a. a. O. 231 aus den Sarvâstivâda's hervorgebildet haben) bekannten sich zum Mahâyâna; die Dharmagupta's (welche | nach Vasumitra ebds. aus den Mahîçâsaka hervorgegangen 868
waren) bekannten sich ebenfalls zum Mahâyâna; die Haimavata (nach I, 311 aus den Sthavira's hervorgegangen; nach Vasumitra 230 nur der spätere Namen der eigentlichen Sthavira's, nachdem sich die Sarvâstivâda's aus ihnen ausgeschieden hatten); die Sautrântika nach II, 213 ff. von Kumâralabdha gestiftet (Wassiljew S. 74 nennt ihn zweifelnd Kumâradhara, und kennt ihn nur überhaupt als einen berühmten Sautrântika); nach Vasumitra (a. a. O. S. 232) ist ein andrer Namen dieser Schule Saṃkrânti, wobei jedoch auffallend, dass die ceylonesische Aufzählung (bei Burnouf II, 358) sowohl die Saṃkrânti als die Sautrântika hat, jene in der Pâliform Samkântika, diese unter dem Namen Suttavâda, welches sanskritischem Sûtravâda entspricht, was auch in dem bei Wassiljew S. 232 N. 6 erwähnten chinesischen Namen Ssjudo-lo-lun-bu „von den Sûtra's sprechende" theils phonetisch transscribirt, theils übersetzt ist. Die Sammatîya, nach Vasumitra a. a. O. 231 aus den Vatsîputrîya hervorgegangen, welche selbst eine Tochter der Sarvâstivâda waren, bekannten sich zu dem Hînayâna (vgl. ausser den in dem Index citirten Stellen noch II, 85, 155. 162. 170. 176. 181. 182); ferner die Mahâvihâravâsin (Hînayânisten) und Abhayagirivâsin (studirten beide Yânas), welche unmittelbar von den Sthavira's abgeleitet sind; diese Namen kommen bei Vasumitra nicht vor, wohl aber in der von Csoma Cörösi mitgetheilten tibetischen Liste (s. bei Burnouf II, 358); in letztrer erscheint auch die bei Vasumitra erwähnte Schule der Vatsîputrîya, so dass jene beiden Namen Synonyme für Vasumitra's Dharmottara oder Bhadrayâna, oder | Shaṇṇagarika (Schule 869
der sechs Städte) sein müssen; eine von diesen drei Schulen ist jedoch auf jeden Fall im Hiouen-Thsang nicht erwähnt; denn es kommen hier nur zehn Schulen der Sthavira's — diese selbst mitgerechnet — vor, während Vasumitra 11 Unterabtheilungen derselben aufführt. — Die Unterabtheilungen der Schule der Mahâsâṅghika's, bei deren Stiftung ausser den heiligen auch gemeine Leute betheiligt waren, erwähnt Hiouen-

Thsang in seiner Reise nicht; er glaubte vielleicht schon dadurch, dass er sie überhaupt genannt hatte, ihr zu viel Ehre erwiesen zu haben. Bei Vasumitra werden ihrer sieben aufgezählt, welche, vereint mit jenen 11 der Sthavira's, die alten achtzehn Schulen bilden.

Beiläufig bemerke ich, dass *vihâra* in allen diesen drei Bänden, ganz in Übereinstimmung mit Hemacandra 994 mit *caitya* identisch ist und nicht (wie sonst, z. B. Lotus de la bonne loi II, 206; 317) Kloster bezeichnet, sondern den Haupttheil des buddhistischen Tempels mit der Pyramide, in welchem die verehrte Statue steht, oder den buddhistischen Tempel überhaupt. Ich erlaube mir die wichtigsten der hierher gehörigen Stellen anzuführen. Mémoires I, 264 sind zwei Vihâra's vor einem Kloster, jeder etwa 100 Fuss hoch. „Die Basen sind von Stein, das Gebäude von Backsteinen. In der Mitte derselben sind Statuen des Buddha". Südöstlich von demselben Kloster ist ein grosser Vihâra, „200 Fuss hoch, darin eine Statue des Tathâgata, 30 Fuss hoch". I, 283 ist ein Vihâra mitten im Palast in der Stadt Kauçâmbî ungefähr 60 Fuss hoch; darin eine Statue des Buddha von Sandelholz, die bis-
870 weilen Wunder thut. I, 294 heisst es von ei-|ner Stelle, wo zu Hiouen-Thsang's Zeit ein Stûpa stand, „hier besass die Tante des Buddha einen Vihâra, welcher vom König Prasenajit für sie gebaut war", was ziemlich deutlich zeigt, dass das Wort hier eine Kapelle bedeutet; I, 304 wird ein etwa 60' hoher Vihâra mit einer Statue des Buddha erwähnt. I, 310 wird bemerkt, dass ein Vihâra auf dem Platze des alten Palastes des Çuddhodana, des Vaters des Buddha, erbaut war, in welchem sich Çuddhodana's Statue befand; ebenso einer auf der Stelle, wo sich das Schlafzimmer der Mahâmâyâ, der Mutter des Buddha befunden hatte, in dessen Mitte sich die Statue dieser Prinzessin erhob. I, 334 ein Vihâra mit einer Statue des Tathâgata. I, 355 (vgl. Hoeï-Li, Vie de Hiouen-Thsang 132) wird zuerst das Kloster des Hirschwaldes (Mṛgadâva) kurz beschrieben und dann bemerkt: „In der Mitte des gemauerten Umkreises (der Umfangsmauer) ist ein, 200 Fuss hoher, Vihâra, mit einer Amra- (Mango-) Frucht von Gold auf der Spitze. Die Fundamente und Treppen (zum Besteigen desselben s. Hoeï-Li) sind von Stein. Rings um das Monument sind Hunderte von Nischen in Backstein angebracht, eine über

der andern, jede mit einer goldnen Statue des Buddha. In der Mitte des Vihâra befindet sich eine Statue des Buddha in Messing". I, 440 werden auf dem Wege zum mittleren Thor eines Klosters drei Vihâra's erwähnt, jeder von einer Kuppel und in der Luft hängenden Glöckchen gekrönt; mehrere Reihen von Stockwerken erheben sich von der Basis bis zum Gipfel; diese Vihâra's sind von Balustraden (durchbrochenen Geländern) umgeben; die Thüren, Fenster, Säulen und Balken, die Wände der | Mauern und die Treppen sind mit Basreliefs in 871
vergoldetem Kupfer bedeckt und dazwischen die reichsten Ornamente. Im mittleren Vihâra ist eine dreissig Fuss hohe Statue des Buddha; links erhebt sich die Statue des Bodhisattva Târâ (?, es ist aber doch wohl sicherlich die weibliche Gottheit der Buddhisten dieses Namens, vergl. Einleitung zum Pantschatantra S. 172 Note 2 und Wassiljew Der Buddhismus, seine Dogmen etc. (russisch) S. 125, wo sie ebenfalls neben Avalokiteçvara genannt wird), rechts die des Bodhisattva Avalokiteçvara; alle drei Statuen sind von gegossnem Messing. Jeder Vihâra enthält ein tsching (ein gewisses Mass) Reliquien, die Wunder thun". I, 464 „Östlich von dem Baum der Erkenntniss Bodhidruma, unter welchem der Buddha das Buddhathum erlangte, ist ein 160—170 Fuss hoher Vihâra, dessen Basis etwa zwanzig Schritt breit ist, erbaut von blauen Ziegeln und mit Kalk überzogen. Stockwerkweis sind Nischen daran, jede mit einer kleinen goldnen Statue des Buddha. Die vier Wände der Mauern sind mit wunderbaren Sculpturen bedeckt; bald Rosenkränze von Perlen, bald Bilder von Rischi's. Der Gipfel ist von einer Âmalaka-Frucht in vergoldetem Kupfer gekrönt. An der Ostseite hat man in der Folge einen Pavillon von zwei Stockwerken erbaut, dessen hervorspringende Dächer sich in drei Reihen (über einander) erheben. Die Balken und Säulen, Thüren und Fenster sind mit Ciselirarbeiten in Gold und Silber ausgeschmückt, in welche Perlen und kostbare Steine eingelegt sind. Seine tiefen Kammern, mysteriösen Säle haben jedes drei Thüren, die sich wiederholen und mit einander communiciren. Links und rechts von | der äusseren Thür sind 872
zwei grosse Nischen. In der linken steht die Statue des Avalokiteçvara, in der rechten die des Maitreya; sie sind aus Silber gegossen und etwa 10 Fuss hoch". Vergleiche noch I S. 171, wo zwei Vihâra's mit Statuen des Buddha erwähnt

werden, und 173, wo einer mit der Statue des Kâçyapa Buddha; II, 49, wo ein Vihâra 200 Fuss hoch und einer mit einer Statue des Avalokiteçvara; II, 50 einer 300 Fuss hoch, mit einer Statue des Buddha. Von dem Vihâra in Ceylon, in welchem Buddha's Zahn bewahrt ward, wird II, 141 berichtet, dass er mehrere hundert Fuss hoch sei und mit mehreren kostbaren Edelsteinen, und den kostbarsten Stoffen geschmückt war; auf dem Gipfel war eine mit einem Rubin gekrönte Thurmspitze; II, 142 wird von einem kleinen Vihâra mit einer Statue des Buddha berichtet, II, 147 wird ein Vihâra in einem Kloster erwähnt, hundert Fuss hoch, worin die Kopfbedeckung bewahrt ward, die der Buddha in seinem Prinzenstand trug. Sie lag in einem sehr kostbaren Behälter, aus welchem sie an jedem Fasttag genommen und auf einem hohen Fussgestell zur Verehrung ausgestellt ward. Ebendaselbst wird ein 50′ hoher Vihâra mit einer Statue des Maitreya erwähnt; S. 204. 205 ist ebenfalls von einem Vihâra in der Mitte eines Klosters die Rede; „darin befindet sich eine Statue des Buddha mit einer wunderbaren Kuppel darüber". Wenn man die Abbildungen der Caitya's oder Vihâra's in Nepal betrachtet, welche Hodgson in seinem Sketch of Buddhism in den Transactions of the Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. II. pl. III, V. VI. VII mitgetheilt hat, so sieht man, dass *vihâra* hier das
873 Ge-|bäude in der Mitte der Fronte mit der Pyramide bezeichnet.

Beiläufig will ich auch auf einige Klosterbeschreibungen verweisen, die mir Beachtung zu verdienen scheinen, nämlich Hoeï-Li 150, Mémoires I, 439. II, 75. 85. 102. 111. 213. Das prächtigste und grossartigste Kloster scheint zu Hiouen-Thang's Zeit das von Nâlanda in Magadha gewesen zu sein, welches in der Geschichte des indischen Buddhismus eine so bedeutende Rolle spielte (s. II, 41 ff. und die Stellen bei Wassiljew Der Buddhismus etc. Index). Aus Hoeï-Li's Lebensbeschreibung des Hiouen-Thsang S. 151 erfahren wir, dass sich jederzeit 10,000 Geistliche darin befanden, welche sich alle zu dem Mahâyâna bekannten. Die Anhänger der achtzehn Schulen fanden sich da vereinigt und man studirte alle Arten von Werken, von den Profanschriften an, den Veden und ähnlichen Büchern bis zur Hetuvidyâ (Ätiologie), Çabdavidyâ (Grammatik), Medicin etc. Dass die Buddhisten die Veden sogar in ihren philosophischen Schriften als Autorität benutzten, scheint

Sadânanda's Vedântasâra S. 15 (in meiner Sanskrit-Chrestomathie S. 211 Z. 4 u. 12) zu erweisen.

Das S. 59 in der Anmerkung erwähnte heilige Buch in zwei und vierzig Sätzen ist aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzt von Schiefner (im Bullet. hist.-phil. der St. Petersb. Acad. der Wissensch. IX, Nr. 3, 1851 5. Sept.) und eines von den wenigstens theilweis tief ethischen Werken, durch welche der Buddhismus die Berechtigung seiner einstigen Mission zur Erziehung eines grossen Theils der Menschheit erhärtet.

Die Schilderung der Länder zwischen Indien | und China 874
bietet ein ganz besonderes Interesse für die Indianisten dadurch dar, dass man sieht, wie tief indisches Leben, Ideen, Bildung, Legenden etc. in diese Länder schon im 7ten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung eingedrungen waren; so ist in Kashgar die Schrift der indischen nachgebildet S. 220, fast allenthalben trifft der Reisende buddhistische Klöster an, welche die indischen Werke studiren, und wir dürfen uns nicht mehr wundern, in Khotan eine märchenhafte Legende wiederzufinden (S. 240—242), die, wie aus der Einleitung zum Pantschatantra § 32 S. 108 ff. zu ersehen ist, auch im Dekhan und Kaschmir erscheint.

Zu S. 314 Z. 3 erlaube ich mir die Bemerkung, dass wohl nicht *Çubhavastu* in *Çubastu* zusammengezogen ist und sich dadurch Ptolemäus' *Suastene* erklärt, sondern eher dass synonyme *su* für *çubha* eintrat und die gleichbedeutende Form *suvastu* bildete; diese als Variante von *suvâstu* erscheint im Gaṇa *suvâstu* zu Pâṇini bei Böhtlingk II, p. CXXIII (meine Vollständige Sanskrit-Grammatik § 466). — Zu S. 320 ist hinzuzufügen, dass die Stadt Siṁhapura auch im Bâlabhârata II, 2, 20 erwähnt wird (παρὰ Δημ. Γαλανου μεταγλωττισθεῖσα. ἐν Ἀθήναις. 1847 S. 251). — S. 331 Z. 1 v. u. und S. 351 Z. 9 v. u. ist „1855" statt 1854 zu lesen, sowie S. 338, Z. 9 v. o. „*Maurya*" statt „*Goupta*". — S. 340. 341, wo von Srughna, einer der glänzendsten Zurückführungen der chinesischen Transscription auf das sanskritische Original, die wir Stan. Julien verdanken, die Rede ist, bemerke man, dass dieser Namen mehrfach in den Schol. zu Pâṇini erscheint, nämlich IV, 3, 25; 38; 39; | 41; 53; 74; 85; 86, wo das danach 875
Sraughna genannte Thor von Kanyâkubja erwähnt wird; das bei Vivien de St. Martin erwähnte Sughna beruht auf

einem Fehler. — Die chinesische Transscription des Namens, den die Griechen Βαρύγαζα schreiben — das heutige Barotsch — bietet nach Stan. Julien wesentlich dieselbe Form *Barougatch'êva* (S. 154 vgl. 400); Kennedy Mythology p. 310 gibt zwar aus dem Çivapurâṇa als dessen sanskritischen Namen *Bhṛgukaccha* an und dieser Namen erscheint auch als der eines heiligen Ortes in Gurjara in dem Skandapurâna, Kâçikhaṇḍa VI, 25; er lässt sich aber schwerlich mit jenen, sich einander schützenden Formen, vermitteln; man müsste denn annehmen, dass hier ausnahmsweise die volksthümliche Form sich statt der sanskritischen allgemein geltend gemacht hätte.

Der unermüdliche Verfasser des vorliegenden Werks, welchem die Wissenschaft schon so sehr viel verdankt, kündigt am Schluss der Vorrede (p. XIX) an, dass wir zunächst von ihm eine Arbeit über die industriellen Verfahrungsweisen der Chinesen, welche mit der Chemie in Verbindung stehen, erwarten dürfen. Dass sie ebenso dankbar aufgenommen werden wird, wie alle bisherigen Werke des durch Gründlichkeit, Sorgfalt, Klarheit und Eleganz der Darstellung gleich ausgezeichneten berühmten Gelehrten, bedarf keiner besonderen Versicherung.

XV.

Berlin. Ferdinand Schneider. 1857. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Von **Carl Friedrich Köppen.** VIII u. 614 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 41—44, S. 401.

Das vorliegende Werk behandelt einerseits die Entstehung und Geschichte der buddhistischen Religion bis zu dem grossen Concil in Pâṭaliputra, dem Palibothra der Classiker, etwa gegen die Mitte des 3ten Jahrhunderts vor Christus, andrerseits die Gestalt, in welcher sie durch dieses fixirt ward. Eigentlich wissenschaftliche Untersuchungen über diese Zeit und Thatsache gehören erst den neuesten Zeiten an, speciell den letzten Decennien, und was den letzteren Theil der Aufgabe des anzuzeigenden Werks betrifft, so ist es bei dem

jetzigen Stand der Forschungen noch keinesweges möglich, scharfe Grenzen zwischen jener ältesten Fixirung und der Weiterentwickelung des Buddhismus zu ziehen, wie sich denn auch der Hr Verf. nicht selten veranlasst gesehen hat, selbst bis zu sehr modernen Gestaltungen dessel-|ben herabzusteigen. 402
Um Neues von Altem mit voller Gewissheit zu scheiden, wird es noch bedeutender Forschungen über das Alter der kanonischen Schriften des Buddhismus bedürfen. Diese Erwägung würde vielleicht Manchen abgehalten haben, eine Darstellung, wie wir sie dem Hn Vf. des vorliegenden Werkes verdanken, zu versuchen. Es freut uns jedoch, dass sich Hr Köppen dadurch nicht hat zurückschrecken lassen, Hand an sein Werk zu legen. Denn wenngleich durch dasselbe weder neue Thatsachen noch erhebliche Resultate zu den bisher bekannten gekommen sind, so darf es doch unbestreitbar das Verdienst in Anspruch nehmen, die Resultate und beachtenswerthen Ansichten, welche sich auf diesem Gebiet bis jetzt ergeben haben, oder aufgestellt sind, mit Sorgfalt gesammelt, mit im Ganzen richtigem Urtheil geprüft und gesichtet und mit grosser Klarheit und in ansprechender Form dargestellt zu haben. Das Werk erhält dadurch einen entschiedenen Werth für alle diejenigen, welche ohne Zeit zu haben, alle auf diesem Zweig der Wissenschaft erwachsenen Forschungen selbst zu prüfen, sich eine dem Standpunkt derselben angemessene Kenntniss dieses Gegenstandes anzueignen begehren; und dadurch, dass es der Hr Verf. verstanden hat, durch richtige Vertheilung von Licht und Schatten, die wesentlichen Momente hervor, die minder wesentlichen zurücktreten zu lassen, gewährt es selbst dem Forscher einen nicht unerheblichen Nutzen, indem es dazu dienen kann, seinen Blick mehr auf die zunächst wichtigen Fragen zu lenken.

Der Herr Verf. behandelt seine Aufgabe mit derjenigen Hingebung, Achtung und Liebe, welche diese wahrhaft grossartige und für einen überaus beträchtlichen Theil der Menschheit heilsame Schö-|pfung des indischen Geistes in hohem 403
Grad verdient, ohne sich jedoch dadurch gegen die bedeutenden Mängel und Schattenseiten dieser religiösen Entwicklung verblenden zu lassen. Man muss ihm das Zeugniss geben vom speciell religiösen Standpunkt aus mit lobenswerther Unparteilichkeit nach beiden Seiten hin mit richtigem Tact und

gesundem Urtheil die wesentlichsten Gesichtspunkte — so weit es die bisherigen Untersuchungen verstatten — hervorgekehrt zu haben. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, dass, wie bei allen Religionen, so auch beim Buddhismus die Beschränkung auf das speciell religiöse Moment zu einer ganz richtigen und gerechten Beurtheilung nicht ausreicht; eine vollständig genügende Würdigung desselben ist nicht zu erzielen, ohne zugleich sein Verhältniss zu dem Gesammtleben der Völker, unter denen er entstanden, entwickelt und verbreitet ist, in sorgfältige Erwägung zu ziehen. Zwar lässt sich der in diesem Betracht im vorliegenden Werk hervortretende Mangel damit entschuldigen, dass die bisherigen Untersuchungen über die hier einschlagenden Fragen noch nicht zu einem solchen Abschluss gelangt sind, dass sie sich mit der für einen solchen Zweck nothwendigen Sicherheit zusammenfassen lassen; allein man soll ihn sich nicht verbergen, sondern vielmehr mit vollem Bewustsein und Entschiedenheit anerkennen, dass bis jetzt noch zu einer vollständigen Beurtheilung des Buddhismus sehr wichtige Factoren im Rückstand sind. So wird gewiss Niemand verkennen, von welcher Bedeutung in dieser Beziehung es sein würde, etwas von dem Einfluss dargestellt zu sehen, welchen der Buddhismus auf die Gesetzgebung, Verwaltung und den wissenschaftlichen Unterricht, so wie überhaupt auf
404 die Gestaltung von Kunst und | Wissenschaft ausgeübt hat. Ref. hebt grade diese Gegenstände hervor, nicht bloss wegen ihrer grösseren oder vielmehr sehr grossen Bedeutung, sondern auch, weil einerseits schon in den uns zugänglichen Quellen viele Thatsachen enthalten sind, welche zu genauerer Bestimmung der buddhistischen Einwirkungen in dieser Beziehung dienen können, andrerseits sich nachweisen lässt, dass die nachtheiligen Einflüsse insbesondre auf Kunst und Wissenschaft, welche sich in den späteren Zeiten des Buddhismus als die richtigen Consequenzen aus seinem nihilistischen und quietistischen Princip ergaben, in den Anfängen und ersten Zeiten seiner Entwicklung, wo diese Consequenzen noch nicht lebendig ins Bewusstsein getreten waren, weit entfernt waren sich geltend zu machen; dass er vielmehr in diesen — wohl in Folge des geistigen Aufschwungs, welcher mit seiner intellectuellen Entfaltung überhaupt verbunden war — ein reges künstlerisches und wissenschaftliches Leben geschaffen hat,

welches auch ausserhalb seines religiösen Kreises einen sehr bedeutenden Einfluss geübt hat.

Hrn Köppens Werk zerfällt in drei, an Umfang sehr ungleiche Abtheilungen. Die beiden ersten behandeln die Geschichte, die dritte die Constitution des Buddhismus. Die erste Abtheilung gibt in einer kurzen Übersicht „die religiöse Entwickelung der Inder bis zum Erscheinen des Buddha" S. 1—70. Der Hr Verf. beginnt mit der Einwanderung der Arier in Indien, skizzirt den vedischen Glauben und die damit verknüpften Zustände, sucht den Übergang in das eigentliche Brahmathum und die Kasteninstitution zu veranschaulichen und schliesst mit den religiösen und philosophischen Anschauungen ab, welche man als die in der Zeit des Auftretens des Stifters | der buddhistischen Religion herrschenden an- 405
nimmt. Es ist dies ein — trotz der Bemühungen anerkannt ausgezeichneter Forscher, welche die Hauptmomente desselben aufzuklären gesucht haben — noch immer sehr dunkles Gebiet, und die Dunkelheit trifft nicht am wenigstens grade solche Punkte, welche für die Entstehung und Bedeutung des Buddhismus von grosser Erheblichkeit wären. So, um nur Eins zu erwähnen, bedarf die Entstehung des indischen Glaubens an die Seelenwanderung einer viel gründlicheren Untersuchung, als ihr bis jetzt zu Theil geworden ist. So viel Ref. erkennen kann, steht sie völlig unvermittelt mit den vedischen Anschauungen da — denn was der Hr Verf. S. 6 u. 35 bemerkt, wird schwerlich befriedigen können — und die vedischen Anschauungen reichen viel tiefer in das indische Leben hinab, als man im Allgemeinen annimmt. Mit dem Buddhismus dagegen tritt dieser Glaube mit einer so ausserordentlichen Macht hervor, spielt in allen buddhistischen Legenden, Bekehrungen, Unterweisungen, Begründungen, eine so grosse Rolle, dass es auf den Refer. wenigstens stets den Eindruck macht, als ob hier nicht etwas schon allgemein Angenommenes geltend gemacht werde, sondern entweder ein ganz neues — nur durch eine dunkle Basis vorbereitetes — Princip in ganzer Jugendfrische hervortrete, oder ein in der Tiefe des Volkes fast schlummerndes plötzlich zu erhöhtem Leben geweckt sei. Dabei drängt sich dann fast mit Nothwendigkeit stets die Frage hervor: gehörten die dunkeln Anfänge dieses Glaubens der nicht-arischen Urbevölkerung Indiens an? begann er bei

grösserer Mischung beider Stämme, in Folge des Einflusses, welchen die Urbevölkerung schon durch ihre ohne Zweifel
406 grosse Mehrzahl gewin-|nen musste, auch in das arische Volk einzudringen? wurde er vom Stifter des Buddhismus wegen seiner unzweifelhaft ausgezeichneten Tauglichkeit zur Beruhigung des Menschen ohne sein Streben nach dem Guten zu lähmen, aufgegriffen und zu einem der Schlusssteine seines Systemes ausgebildet? — Denn es lässt sich nicht verkennen, dass er in Verbindung mit der Überzeugung, dass alle Zustände in einer bestimmten Existenz Folge der guten oder bösen Thaten sind, welche dasselbe Individuum in seinen, oder die an deren Stelle es tritt, in ihren früheren Existenzen vollbracht haben, dahin wirken musste, dass sich jeder einerseits mit den Zuständen, in denen er sich befand als von ihm selbst oder seinem Vorgänger veranlasst, versöhnen, zugleich aber sich angetrieben fühlen musste, durch gute Thaten gute Zustände in einer späteren Existenz zu sichern. — Oder endlich stammte der Glaube an die Seelenwanderung ganz und gar nicht aus indischem Boden? Wäre er aus der Fremde — aus Ägypten — dahin gerathen und hätte in Indien erst seine eigenthümlich indische Entwickelung erhalten? Religiöse Anschauungen vermögen durch die feinsten Poren zu dringen, und Indien war zu allen Zeiten wenigstens Ziel des Handels, so dass diese Vermuthung keinesweges ohne Weiteres abgewiesen zu werden verdient; und wenn man bedenkt, dass der Glaube an Seelenwanderung keinesweges allgemein menschlichen Anschauungen besonders nahe liegt und, wie auch der Verf. der vorliegenden Schrift bemerkt, sich nicht in primären religiösen Entwicklungen zeigt, sondern in den Stadien der Priesterherrschaft, so möchte man sich geneigt fühlen, ihm nur einen einzigen Ursprungsort zuzuerkennen und sein son-
407 stiges Vorkom-|men auf eine gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen.

Die 2te Abtheilung des vorliegenden Werks ist überschrieben „Das Leben des Buddha Çâkjamuni und die erste Periode der buddhistischen Kirchengeschichte bis zum Concil von Pâtaliputtra“ S. 71—209. Sie zerfällt in drei Unterabtheilungen. Die erste beschäftigt sich mit dem Leben und der persönlichen Thätigkeit des Stifters der buddhistischen Religion. Da alle Nachrichten darüber in einen Wust von grösstentheils

höchst unsinnigen Legenden gehüllt sind, so sind selbst seine wichtigsten Momente noch sehr fraglich. Allein so sehr man die Berechtigung der Skepsis in Bezug auf fast alle Einzelnheiten, welche über seine Existenz überliefert sind, anerkennen muss, so wenig scheint der ebenfalls geltend gemachte Zweifel an seiner Existenz selbst zu billigen. Der Hr Verf. des vorliegenden Werks beschränkt sich in seiner Darstellung darauf, „die wichtigsten Momente aus dem legendenhaften Leben des Buddha, die bedeutsamsten Züge der Überlieferung ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit zusammenzufassen" (S. 74). „Von einer Kritik bei der Darstellung", bemerkt er kurz vorher, „könne kaum schon die Rede sein, höchstens nur insofern als erwiesene spätere Zusätze und Fabeleien und die lediglich aus der dogmatisch-scholastischen Construction des Buddhabegriffs hervorgegangenen Züge aus der älteren Tradition ausgeschieden würden". An die Mittheilungen aus Buddha's Leben schliesst der Verf. sogleich Betrachtungen über die allgemeine Bedeutung des Buddhismus, speciell über die Fragen „Worin bestand die buddhistische Reform? In welchen Beziehungen ging sie über den Brahma-|nismus hinaus und trat zu dem- 408
selben in Gegensatz? Welche Keime lagen von Anfang an in ihr, die Triebkraft genug hatten, um sie zu einer Weltreligion zu machen?" Der Verf. legt hier zunächst einen bedeutenden Accent darauf, dass die auch im übrigen indischen Leben hervortretende Anschauung, dass der Mensch, welcher alle in ihm lebenden Kräfte gebrauche, mächtiger sei als die Götter, im Buddhismus consequent bis zu ihrem Endpunkt durchgebildet sei. Diese Anschauung selbst hat der Verf. schon an einer früheren Stelle (S. 9) besprochen und ihre Grundlage schon in der Stellung erkannt, welche der Mensch in den Vedenhymnen den Göttern gegenüber einnimmt, in dem Glauben, dass man durch Gebet und Opfer die Götter zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen könne. Nicht mit Unrecht sieht er in der Wurzel dieser Anschauung „nicht gerade etwas Besonderes und ausschliesslich Eigenthümliches", sondern vergleicht sie mit ähnlichen in den meisten sogenannten Naturreligionen herrschenden. Doch ist ihre Weiterentwickelung im indischen Bewusstsein, wie dem Ref. scheint, unzweifelhaft von der dieses durchdringenden und beherrschenden pantheistischen Welt-

anschauung bedingt; dieser gemäss sind die aus demselben hervortretenden Götter wesentlich an Naturkräfte gebunden und ihre Macht schon dadurch eine bedingte; ihr gegenüber machte sich dann die vielseitige naturüberwindende Macht des Menschengeistes als eine unbeschränkt entwicklungsfähige geltend.

409 Ja, wenn Ref. bedenkt, dass auch in den übrigen indogermanischen Religionen sich nicht wenige Spuren dieser Anschauung von der Obmacht des in allen seinen Kräften entfalteten Menschengeistes über die Götter zeigen, dann möchte er trotz der äusseren Ähnlichkeit jener Erscheinung mit andern auch ausserhalb des indogermanischen Kreises hervortretenden, dennoch auch selbst ihre Wurzel in der dem ganzen religiösen Leben der indogermanischen Völker zu Grunde liegenden pantheistischen Anschauung suchen. Indem nun der Buddha diese Anschauung bis zur äussersten Consequenz führte und dem Menschen eine alle ausser ihm existirenden oder vom Volksglauben angenommenen Mächte zu überwältigen fähige Kraft zusprach, hat er, in Übereinstimmung mit der auch sonst, aber nicht so consequent herrschenden indischen An-
410 sicht darauf hingewiesen, einzig sie zur Erringung des | Ziels zu gebrauchen, welches den Indern als Seligkeit galt; darin wich er aber von dem gewöhnlichen Glauben ab, dass nach seiner Lehre dieses Ziel „ebenso wenig durch blosse Meditation und Abstraction, wie durch Selbstpeinigung und Werkheiligkeit“ erreicht wird, „sondern durch innere Läuterung, sittliche Zucht, Ausrottung der Selbstsucht“. Damit fällt der stärkste Accent auf das ethische Moment, und es ist wohl keinem Zweifel zu unterwerfen und ein erhebendes Zeugniss für die sittliche Natur der Menschheit, dass der ethische Kern es ist, welchem der Buddhismus seine grosse Verbreitung und seine lange Dauer verdankt. Es ist zwar anzuerkennen, dass das ethische Moment in den älteren Gestaltungen des Buddhismus viel reiner und ungetrübter herrschte, als in den späteren, wo es von phantastischen, hierarchischen, wundersüchtigen Elementen überwuchert und fast erdrückt wird, aber ebenso wenig lässt sich leugnen, dass keine seiner Gestaltungen so verkommen ist, dass nicht eine unzweifelhaft sehr hohe Sittlichkeit eine bedeutende Stelle wenigstens in ihrer Lehre einnimmt, und dass jede derselben unter ihre geheiligten Werke

moralische zählt, deren Lehren von allen Glaubensbekenntnissen mit Achtung und Ehrfurcht gepriesen werden.

An diese allgemeinen Betrachtungen schliesst der Hr Verf., von S. 137 an, die Geschichte des Buddhismus bis zu dem oben bemerkten Zeitraum. Auch hier ist bis zu dem Concil unter Asoka fast Alles zweifelhaft und die Quellen sind der Art, dass man bei weitem eher erwarten kann, durch genauere Sichtung und Erwägung derselben immer mehr Gründe zur Skepsis als zur Feststellung der einzelnen Momente zu erhalten. So wahrscheinlich es auch ist, dass die hervorragenden | Bekenner des Buddhismus seit dem Tod des Stifters bisweilen 411
zusammenkamen, um sich über ihre Glaubens- und Lehrsätze zu einigen und so zur Entwicklung der Gestalt hinwirkten, in welcher der Buddhismus auf dem Concil unter Asoka sich zu consolidiren vermochte, so unwahrscheinlich ist doch sowohl das grosse Concil unmittelbar nach des Buddha Tod als das 100 Jahr nachher angesetzte; nicht minder zweifelhaft, ja sogar höchst unwahrscheinlich ist sogar die Existenz des in eine Art Gegensatz zu dem Dharmâçoka tretenden Kâlâçoka selbst, von welchem die nördlichen Buddhisten nichts wissen, während die südlichen jenes zweite Concil unter ihn setzen. Auch auf das Intervall von 218 Jahren, welches zwischen Buddha's Tod und Asoka verflossen sein soll, ist schwerlich das geringste Gewicht zu legen, am wenigsten so viel als ihm der Hr Verf. S. 208 und 209 einräumen möchte (auch im Artikel „Indien" in Ersch und Gruber's Encyclopädie S. 36 wurde es schon hervorgehoben, aber zugleich seine Unzuverlässigkeit angedeutet). Die Zahl besteht aus der runden Zahl 100 bis Kâlâçoka, einer gleichen bis Dharmâçoka und der Hinzurechnung der Jahre von Asokas Regierungsantritt bis zum Ende des unter ihm gehaltenen Concils (daher 18 nicht 17); nachdem sie fixirt war und später mit andern chronologischen Daten in Verbindung gesetzt werden sollte, bewirkten die dabei sich erhebenden Schwierigkeiten, dass sie von einigen südlichen Buddhisten als Intervall bis zum Regierungsantritt genommen wurde, der aber wieder durch andre Rechnungen, mit denen er in Harmonie gebracht werden sollte, in den Annalen in das Jahr 224 nach Buddha gesetzt ward. Es ist daher auf diese Zahl so wenig als auf andre zu bauen und | am wenig- 412
sten ist es erlaubt, mit dem Hrn Verf. Schlüsse über das

Zeitalter des Buddha selbst daraus zu entnehmen. Das einzige chronologische Datum, welches fest steht, ist, dass im 17ten Jahr der Regierung Asokas ein buddhistisches Concil begann und im 18ten endete.

Mit S. 213 beginnt die 3te Abtheilung des Werks „Der Buddhismus", die Darstellung des Inhalts und der Form dieser Religion. Sie zerfällt in einen einleitenden Abschnitt und drei Unterabtheilungen. Die Einleitung bespricht „den Grundgedanken und das Grunddogma des Buddhismus, die Überzeugung von dem Übel der Existenz und das Streben nach der Erlösung davon (von dem Wiedergeborenwerden) durch das Aufgehen in das Nichts". Die drei Unterabtheilungen führen in wesentlicher Übereinstimmung mit der in der ältesten Phase des Buddhismus, der sogenannten „kleinen Überfahrt" herrschenden Eintheilung die Überschriften Dharma „Gesetz", Vinaya „Disciplin" und Abhidharma „Speculation" (Metaphysik). Der Abschnitt vom Dharma S. 227—328 entwickelt in fünf Abtheilungen die buddhistische Weltanschauung. In der ersten wird „von den Welten" gehandelt; von der Anfangslosigkeit derselben, der Negation eines Schöpfers und einer Schöpfung. Die Frage, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, hielt der Buddha selbst für eine zwecklose und müssige und gab keine Antwort darauf, „denn es war sein Gebrauch nicht, irgend etwas zu beantworten, was nicht auf die eine oder die andre Weise dazu dienen konnte, die Seelenwanderung zu überwinden und zum Nirvâna (dem Verschwinden in das Nichts) zu führen" (Spence Hardy Manual of Budhism
413 p. 375). Es folgt dann eine Beschreibung der | Welten, deren der Buddhismus unzählige annimmt. Den Mittelpunkt einer Welt bildet der Berg Meru, welcher aus dem Meer hervorragt; dieses Meer wird von einem kreisförmigen Felsgürtel umschlossen, dieser wieder von einem Meer, und so folgen sich sieben Meere und sieben Felsgürtel. Ausserhalb des siebenten Felsgürtels befindet sich das den Menschen bekannte Meer und in diesem liegen die vier grossen Erdtheile oder Erdinseln, deren jeder fünfhundert kleinere Inseln als Zubehör hat. Der südliche Theil — der Jambudvîpa — repräsentirt die den Indern bekannte Menschenwelt. Diese vier Erdtheile mit dem dazu gehörigen Ocean werden von einem ungeheuern Eisenwall umgrenzt. Jede derartige Welt hat ihre eigne Sonne, Mond,

Sterne, Himmel und Höllen. Sonnen, Monde und Sterne drehen sich um die in der Mitte befindlichen Meru's. Unten verbinden sich die Wurzeln des Meru mit denen des umschliessenden Eisenwalls zu einer soliden Felsmasse, welche die Höllen einfasst. Von Meru aufwärts erheben sich zunächst die sechs Götterhimmel, welche mit der Erde zusammen die Welt des Begehrens bilden; über diesen ist die Welt der Form, in vier Stufen der Beschauung abgetheilt, und über diesen endlich die formlose Welt mit vier Himmeln. Von diesen beiden letzten Abtheilungen gehört zu einer Meruwelt nur die erste Stufe der Beschauung; die zweite Stufe der Beschauung ruht schon über 1000 Meruwelten, nebst 6000 Götterhimmeln und 1000 ersten Stufen der Beschauung; die dritte Stufe umfasst 1000 Systeme der zweiten Stufe, also eine Million Meruwelten, sechs Millionen Götterhimmel. Die vierte Stufe umfasst 1000 dritte Stufen, also 1000 Millionen Meruwelten etc. |

Die zweite Abtheilung des Dharma behandelt „die Klassen 414
der Wesen"; der Hr Verf. führt deren sechs auf „Götter, Menschen, Asuras, Thiere, Preta's und Höllengeschöpfe". Der Aufenthalt in der Hölle ist natürlich nicht ewig, sondern nachdem die Höllenstrafe abgebüsst ist, kehren die Gestraften zu einer der andern Existenzen zurück. Die Preta's sind als „Ungeheuer des Hungers" gefasst, von riesigem Wuchs, Grauen erregendem Aussehen, dickem Kopf, ungeheurem Bauch etc. Sie werden unaufhörlich von wüthendem Hunger und Durst getrieben. Der Hr Verf. ist der Ansicht, dass sie die Ehre, ein eignes Reich der Wiedergeburt zu bilden, dem Umstand danken, dass man dadurch das Almosengeben habe einschärfen wollen. Die eigentliche Bedeutung des Wortes *preta* ist „todt" und nach Polier Mythol. II, 625 bezeichnet es — natürlich nach irgend einer brahmanischen Quelle — insbesondre die eines gewaltsamen Todes Verstorbenen, deren Geister so lang herumirren, als sie ohne den Zufall, der ihren Tod herbeigeführt hat, ihre Körper belebt haben würden. In den verschiedenen Schilderungen, welche aus buddhistischen Quellen mitgetheilt werden (vergl. Spence Hardy Manual of Budhism Ch. II) erinnern sie an unsre wilde Jagd; eine Art derselben wird ausdrücklich dadurch charakterisirt, dass sie immer jagt und auf einander mit Feuer und glänzenden Waffen zielt; vielleicht ist die alte Anschauung der Marut mit ihnen

zusammengeflossen. Die Preta's sind natürlich dem menschlichen Auge unsichtbar; doch kann man sie erblicken, wenn man eine gewisse Wurzel in der Hand hält. Darauf bezüglich erzählt Spence Hardy am angeführten Ort folgende Legende:
415 „Eine Pretâ ging einst in eine Stadt um Nahrung zu | suchen und liess ihre beiden Söhne am Thor. Diese sahen einen Priester in die Stadt gehen, und bitten ihn, ihrer Mutter zu sagen, dass sie hungrig seien. Zugleich geben sie ihm die Wurzel, vermittelst deren er sie sehen kann. Da sah er nun so viele Preta's, dass er kaum vorwärts kommen konnte. Endlich richtete er der Mutter die Botschaft aus; sie aber fragt ihn, wie so er sie sehen könne. Als er es ihr gesagt, nimmt sie ihm aus Mitleid die Wurzel weg, da er wegen der vielen Preta's sonst keine Almosen gesucht haben würde". — An die Klasse der Asura's — welche unter dem Meru hausen — schliesst der Verf. auch alle übrigen Wesen halbgöttlicher Natur, sowohl die freundlichen als feindlichen, wie die Râkshasa, Yaksha und andre, die theils in der Luft, theils im Wasser, theils auf der Erde, am Meru, bei den Göttern, deren Diener sie sind und sonst herum hausen. Wie diese dämonischen Wesen dem Buddhismus mit dem Brahmathum gemeinschaftlich sind, so hat jener auch den brahmanischen Göttern, welche zu der Zeit, als er sich consolidirte, im Volksglauben bestanden — insbesondre den 33 alten — eine Stelle, natürlich eine verhältnissmässig höchst untergeordnete, in seiner Weltanschauung eingeräumt. Am Meru noch hausen die Welthüter; auf der Spitze desselben Indra mit dem zu ihm gehörigen Götterkreis; im dritten Himmel die Yâma's, die kampflosen, weil sie an den mythischen Kämpfen der Götter und Asuren keinen Antheil nehmen; den vierten Himmel bewohnen die Tushita's „die Seligen", den fünften die Nirmâṇarati's „die sich in ihren Verwandlungen Ergötzenden", den sechsten endlich die Paranirmitavaçavartin „die über die Ver-
416 wandlungen Andrer Willkür Ausübenden", Beinamen | der Mâras, einer Multiplication des Mâra, des Gottes der Liebe, welcher an der Spitze der bis zu diesem sechsten Himmel reichenden Welt des Begehrens steht. Über dieser Welt steht die erste Stufe der Formwelt, in welcher die aus Brahman multiplicirten Brahman's hausen. In der zweiten Stufe folgen „Götter des Lichts", in der dritten „Götter der Tugend", in

der vierten „die Götter der grossen Verdienste“ etc. bis zu „den Höchsten“. Darüber stehen dann die Wesen der form- und farblosen Welt. Es ist wohl kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass die meisten dieser Entwicklungen — gewiss alles über Brahman angenommene — sehr spät sind.

In der dritten Abtheilung behandelt der Verf. „die Weltumwälzungen“. Zahllose Zerstörungen und Erneuungen des Universum werden vorausgesetzt. Jede vollständige Weltperiode, das ist der Zeitraum vom ersten Anfang einer Welt bis über die Zerstörung hinaus zum Beginn einer neuen wird eine grosse Weltperiode genannt (Mahâkalpa). Über die Arten, wie die Welten zerstört werden und sich erneuen, sind die buddhistischen Lehren sehr ausführlich und phantastisch. Die Wiederbevölkerung findet vermittelst der Wesen Statt, die in den oberen nicht zerstörten Himmelsräumen zugebracht haben und deren Lebensalter und Tugendverdienst, kraft dessen sie dort gelebt haben, erschöpft ist; in Folge davon werden sie nach ihrem Tod in immer tieferen Stationen und endlich auf der Erde geboren. Hier verlieren sie dann nach und nach was ihnen von ihrer ursprünglich himmlischen Natur noch geblieben war und nehmen endlich vollständig menschliche an; mit der fortgehenden Verschlimmerung nimmt ihr Alter ab und Viele sind solcher Sündhaftigkeit anheim gefallen, | dass 417
sie als Thiere wiedergeboren werden und so auch deren Geschlechter von neuem erstehen. Diese Verschlechterung nimmt stufenweis zu und im Verhältniss zu ihr nehmen die physischen Kräfte der Wesen und ihr Alter ab bis letztres auf 10 Jahr gesunken ist; alsdann wird der grösste Theil des Menschengeschlechts durch Schwert, Hunger oder Pest vernichtet; die übrig gebliebenen bessern sich und damit steigert sich ihre Kraft und ihr Alter bis zu 80000 Jahr; dieser Verschlimmerungs- und Besserungsprocess wiederholt sich zehnmal; dann folgt eine neue Welt-Zerstörung.

Die vierte Abtheilung handelt „vom Kreislauf und von der Erlösung“ und gibt damit den Schlüssel zu der buddhistischen Weltanschauung. Die Sünde ist es, die die Seelen durch die zahllosen Existenzen treibt. Sie wurzelt in der noch nicht getilgten Schuld, welche die Wesen in früheren Weltaltern auf sich geladen haben. Rückwärts und vorwärts stehen diese Sünden in unendlicher Wechselwirkung. Dies nimmt der

Buddhist als eine Thatsache hin, auf die Frage nach dem Ursprung lässt er sich nicht ein. Dass die Seelen auch in unbelebte Wesen, Pflanzen, Säulen, Mauern etc. nach buddhistischem Glauben übergehn können, ist keinem Zweifel unterworfen; doch macht der Hr Verf. darauf aufmerksam, dass diese Ausdehnung der Seelenwanderung selten vorkomme, dass die Seelenwanderung im Allgemeinen und regelmässig nur auf die sechs Klassen der belebten Wesen beschränkt war. Was das Verhältniss der durch die Sünden und guten Werke mit einander in Causalnexus stehenden Existenzen zu der sie belebenden Seele betrifft, so treten im Buddhismus zwei Ansichten darüber hervor. Die eine ist die gewöhnliche, welche
418 sich auch bei allen | sonst bekannten Bekennern der Seelenwanderung geltend macht; ihr gemäss ist es ein und dieselbe Seele, welche alle die verschiednen Existenzen durchmacht; nach der andern, welche im jetzigen Glauben der südlichen Buddhisten hervortritt, aber noch in keiner der heiligen Urkunden nachgewiesen ist — wobei jedoch zu bedenken, dass diese bis jetzt noch sehr unzulänglich bekannt sind — ist es nicht dieselbe, sondern stets eine neue Seele, welche ihre bestimmte Form der Existenz durch die Masse der guten und bösen Thaten (des Karman) derjenigen erhält, an deren Stelle sie gewissermassen tritt; nach dieser Anschauung findet, wie der Hr Verf. richtig bemerkt, nicht eine Wiedergeburt, sondern eine Neugeburt Statt, und der Glauben selbst verdient weniger den Namen der Seelenwanderung als der Seelenwandelung. Diese Anschauung versinnbildlichen die Anhänger derselben durch die Gleichnisse von der Lampe und vom Baum. „Eine Lampe wird an einer andern angezündet; beide Lampen sind verschieden, aber die zweite hat ihr Licht nur von der ersten und hätte ohne diese nicht angezündet werden können. Der Baum bringt eine Frucht hervor, aus dieser Frucht entsteht ein andrer Baum u. s. f. Der letzte Baum ist nicht derselbe Baum, wie der erste, sondern eine Folge desselben, so dass wenn der erste Baum nicht gewesen wäre, auch der letzte nicht existiren könnte. Der Mensch ist der Baum, seine Handlungsweise ist die Frucht, die belebende Kraft der Frucht ist das Verlangen (die noch nicht durch die zum Nirvâṇa führenden Mittel gehemmte Begierde, das Haften an der Sinnlichkeit). So lange dieses dauert, geht die Reihe

fort; die guten und bösen Handlungen ergeben die Qualität der Frucht, so dass die Existenz, welche aus diesen | Hand- 419
lungen entspringt, glücklich oder elend sein wird, da die Beschaffenheit der Frucht auf den aus ihr hervorgegangenen Baum einwirkt. Nach dieser Lehre hat die gegenwärtige Seele eines Menschen noch keine vorhergehende Existenz gehabt, sondern ein vorher existirendes Wesen vollbrachte unter dem Einflusse des Verlangens tugendhafte und lasterhafte Handlungen, in Folge deren aus dem Tode jenes Wesens ein neuer Körper und eine neue Seele hervorgingen". Der Hr Verf. neigt sich dazu, dieser Anschauung die Priorität vor der andern im buddhistischen Glauben zuzusprechen, und es lässt sich dafür geltend machen, dass einerseits an und für sich die Anschauungen der südlichen Buddhisten im Allgemeinen das Präjudiz der Priorität für sich haben, da der Buddhismus früher nach dem Süden als nach dem Norden drang und hier eine minder von fremden — insbesondre brahmanischen — Einflüssen getrübte Entwicklung durchmachte, andrerseits, dass diese Anschauung in grösserer Harmonie mit den Grundansichten des Buddhismus steht, da sich jene andre nicht gut ohne Annahme einer Ewigkeit der individuellen Seele durchführen lässt, ein ewiges Sein aber im entschiedenen Widerspruch mit jenen steht. Dagegen lässt sich aber auch nicht verkennen, dass jene Anschauung viel natürlicher ist und näher liegt, wofür auch ihre allgemeine Herrschaft spricht und insbesondre ihre Verbreitung bei den übrigen Buddhisten und in allen brahmanischen Religionsformen; es liegt daher eben so nah anzunehmen, dass sie erst umgebildet ward als bei der ungetrübt-selbständigen Fortentwicklung des Buddhismus ihr früher unbeachteter Widerspruch mit den übrigen Grundsätzen desselben lebendig ins Bewusstsein trat. Eine bestimmte | Entscheidung dürfen wir wohl von weitrer Er- 420
öffnung der reinen Quellen des südlichen Buddhismus erwarten.

Das höchste Heil, welches der Buddhismus bietet, ist die Erlösung von dieser fortlaufenden Wanderung der Seele durch verschiedne Existenzen oder ihrem Wiedergeborenwerden in verschiednen Existenzen, das heisst das Aufhören der Existenz überhaupt, das bekannte Nirvâṇa. Schon der Präsident des grossen Concils unter Asoka soll erklärt haben, dass Nirvâṇa

ein unerfassliches unsagbares Ding sei und sich Niemand eine Vorstellung davon machen könne, der nicht schon darin eingegangen sei; dennoch ist es, da es das Höchste des Buddhismus, seinen Begriff der Seligkeit ausdrückt, natürlich Gegenstand der mannichfachsten Speculation geworden und hat bei den verschiednen Bekennern desselben sehr von einander abweichende Auffassungen erfahren. Trotz der Einwendungen, welche Mohl und Obry in letzter Zeit geltend gemacht haben, glauben wir, dass der Vf. sich in Bezug auf die älteste Auffassung mit Recht der Burnouf'schen Darstellung angeschlossen hat, wonach es absolute Existenzlosigkeit, ein vollständiges Aufhören (*nis*) des „Wehens" (*vâna*) als des leisesten Kennzeichens des Lebens ausdrückte.

Die fünfte Abtheilung handelt „von den Buddha's". Während der Dauer einer grossen Weltperiode erscheinen in den Verbesserungsläuften bestimmte Menschen, welche das Buddhathum erreichen: Buddha's, um das während der Verschlechterung in Vergessenheit gerathene Gesetz zu erneuen. Nur diese Buddha's als Persönlichkeiten sind verschieden, ihre Geschichte, so wie ihre Lehre ist stets wesentlich dasselbe. Ihre Laufbahn beginnt damit, dass die Brahman's, die er-
421 wähnten | Bewohner der ersten Stufe der Formwelt, indem sie das Aussterben des Gesetzes in der Welt erkennen, sich nach einem zur Neuerweckung desselben tauglichen Individuum umsehen. In dieses legen sie den Wunsch, Buddha zu werden, um die athmenden Wesen zu erlösen. Damit ist es ein Bodhisattva „ein die Wesenheit der Erkenntniss Besitzender" geworden. Als solcher hat er nun unzählige Existenzen zu durchlaufen, in denen er durch Ausübung einer Menge Tugenden sich das Buddhathum erkämpft. Eine Glanzperiode, Bhadrakalpa, ist eine solche, in welcher fünf Buddha's erscheinen, und eine solche ist diejenige, in welcher die jetzige Menschheit lebt; vier sind schon erschienen, der letzte von diesen ist der Stifter des heutigen Buddhismus Çâkyamuni, der fünfte erwartet im Himmel der Seligen, Tushita's, die Zeit seines Geborenwerdens, um das Rad des Gesetzes, wie der solenne Ausdruck ist, von Neuem in Bewegung zu setzen. Der jetzige Buddha hat, bevor er diese Würde erlangt, eine zahllose Wanderungsgeschichte durchgemacht. Von der phantastischen Fülle von Millionen von Jahren, die sie umfassen

soll, kann man sich eine ungefähre Vorstellung dadurch machen, dass schon während ihrer beiden ersten Stadien — jede Geschichte eines Buddha durchläuft aber deren vier — über 500000 Buddhas erschienen sein sollen. An seine verschiednen Geburten knüpfen sich eine Menge Legenden, welche verhältnissmässig spät — wahrscheinlich grösstentheils um das erste vor bis dritte Jahrhundert nach Christus — entstanden, einerseits den Einfluss des Hellenismus auf Indien beweisen, indem sie zum Theil auf griechischen Fabeln beruhen, andrerseits aber auch durch ihre spätere weite Verbreitung auf den Occident selbst von | grossem Einfluss wurden. 422
Die Singhalesen haben 550 Geburten desselben verzeichnet und zwar soll er diesen gemäss existirt haben 83mal als Einsiedler, 58mal als König, 43mal als Baumgottheit, 26mal als Religionslehrer, 24mal als Hofmann, 24mal als Brahmane, 24mal als Prinz, 23mal als Edelmann, 22mal als Gelehrter, 20mal als Gott Indra, 18mal als Affe, 13mal als Kaufmann, 12mal als Reicher, 10mal als Hirsch, 10mal als Löwe, 10mal als Gänsekönig, 8mal als Schnepfe, 8mal als Elephant, 5mal als Vogel, 5mal als Sclave, 5mal als Goldadler, 4mal als Pferd, 4mal als Stier, 4mal als Mahâbrahma, 4mal als Schlange, 4mal als Pfau, 3mal als Töpfer, 3mal als Lastenloser, 3mal als ein Guana, 2mal 'als Fisch, 2mal als Elephantentreiber, 2mal als Ratte, 2mal als Schakal, 2mal als Specht, 2mal als Dieb, 2mal als Ferkel, 1mal als Hund, Arzt gegen Schlangenbiss, Spieler, Maurer, Schmied, Teufelstänzer, Schulmeister, Silberschmied, Zimmermann, Wasserhuhn, Frosch, Hase, Hahn, Weihe, Feldhuhn und Kindurâ; diese Liste ist aber nicht vollständig; denn es fehlt die Specialisirung von gegen 50 Existenzen. Diese grosse Anzahl von Existenzen, welche theils zu den niedrigsten gehören, hat der Buddha im Einzelnen keinesweges freiwillig durchgemacht, sondern der buddhistischen Lehre gemäss die folgenden als Folgen der Handlungen in früheren, in allen aber hat er unablässig den Entschluss verfolgt, das Buddhathum zu erreichen. Die Aufopferungen, denen er sich zu diesem Zweck unterzog, sind eine wahrhaft fast Übelkeit erregende Leidensgeschichte, die Phantasie, die sie schuf, wühlt mit einer raffinirten Wollust in Blut, Fleisch, Knochen, Stechen, Brechen, Schneiden, Sengen, Brennen, und ähnlichen so-|wohl fleischlichen als auch, wie insbesondre in 423

der Legende von der Vaiçyântara-Existenz, geistigen Martern. Die eben namentlich erwähnte Existenz war seine letzte vorbuddhistische. Der von ihm gestifteten Religion verheisst eine schon alte Annahme eine Dauer von 5000 Jahren, an deren Schluss das Gesetz verschwinden werde, um später durch den 5ten Buddha der jetzigen Welt-Periode, Maitreya, von neuem hergestellt zu werden.

Die 2te Unterabtheilung, der Vinaya „die Disciplin oder genauere Gestaltung der buddhistischen Kirche", wird von dem Herrn Verf. ebenfalls in fünf Abschnitten behandelt. Der erste bespricht „das Mönchthum und die Regel". Das Mönchthum des Buddhismus hat wegen seiner auffallenden Ähnlichkeit mit dem christlichen schon seit so langer Zeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass wir seine wesentlichen Erscheinungen als bekannt voraussetzen dürfen; doch verdient auch hier des Herrn Verf. Darstellung Beachtung. — Der zweite behandelt „die Hierarchie und Hagiologie". Mit Recht hebt der Hr Verf. hervor, dass in den ersten Zeiten nach Buddha's Tod aus der Zahl derer, die die eigentliche Gemeinde bildeten — und dies waren, beiläufig bemerkt, genau genommen nur die Mönche und Asketen; denn die Laien standen in der Praxis sicherlich in einem sehr arbiträren Verhältniss zu ihnen, einem Verhältniss, wie wir es in China noch heute sehen —, nur die Senioren, die Sthavira's, mit einer höheren Bedeutung hervortraten, aus diesen dann mit einer grösseren Macht der Vorsteher des Klosters. Als der Buddhismus unter Asoka eine so bedeutende Stelle im Staatsleben einnahm, musste sich, wie ebenfalls der Verf. bemerkt, eine grössre
424 Concentration der geistlichen Gewalt bilden; beiläufig | fügt Ref. hinzu, dass sie vielleicht schon damals dem Institut ähnlich war, welches uns in der Mṛcchakaṭikâ entgegentritt, diesem schon dadurch so interessanten Drama, dass es uns Zustände aus der Zeit des wenigstens im Allgemeinen friedlich und in gegenseitiger Toleranz neben einander existirenden Buddhismus und Brahmathum vorführt — zeigt es doch sogar gewissermassen eine Mischehe, nämlich die des Helden des Stücks, eines höchst angesehenen Brahmanen mit der augenscheinlich zum Buddhismus, nach Art der Laien, sich bekennenden Courtisane Vasantasenâ. Hier wird der buddhistische Mönch von dem dankbaren Brahmanen, zu dessen und der Geliebten

Rettung er am meisten beitrug, zum „Familienhaupt, Kulapati, in allen Klöstern im Lande Avanti“ ernannt (Mṛcchak. 117, 12), gewissermassen zum Erzbischof. — Gegen die Authenticität der bis zu Buddha's Tod hinaufreichenden Patriarchenlisten erklärt sich Hr Köppen unzweifelhaft mit vollem Recht. Eine besondre Abstufung bildeten in der Gemeinde die Fortschritte, welche die Glieder derselben in der Erwerbung religiösen Verdienstes, gewissermassen der Heiligkeit gemacht hatten; den Hauptgegensatz bildeten hier die Pṛthagjana „die Abgesonderten“ und die Ârya „die Ehrwürdigen“; jene sind die, welche in den zum Heil führenden Weg noch nicht zu gelangen vermochten, bei denen der creatürliche Mensch noch ganz die Herrschaft hat; diese dagegen haben den Weg schon betreten. |

Der Weg selbst hat vier Stufen, und denen gemäss theilen 425
sich die Ârya's in Çrota-âpanna „in die Strömung, welche zum Heil führt, eingegangene“, in Sakṛdâgâmin, „solche, die nur noch einmal in der Götter- oder Menschenwelt wieder geboren werden“, in Anâgâmin „solche, die nicht als Menschen wiedergeboren werden, sondern nur in den Götter- oder Brahma-Himmeln, um dort in das Nirvâṇa einzugehen“; und endlich in die Arhat „die würdigen“; diese haben das Ziel erreicht, sind frei von Sünde, Unwissenheit, von den Beschränkungen und Bedingungen des Daseins; ihnen wird übernatürliche Macht zugeschrieben, die sich in einer Menge wunderbarer Eigenschaften bethätigen soll, welche der Buddhismus, in Übereinstimmung mit der indischen Neigung im Allgemeinen und der buddhistischen insbesondre zur Schematisirung, sorglich auf bestimmte | Zahlen und Kategorien reducirt hat. Bei 426
seinem Tod geht er nach der einen Ansicht sogleich, nach der andern nach einem gewissen Zeitraum in das Nirvâṇa über. Nächstdem behandelt der Hr Vf. die Unterscheidung der buddhistischen Heiligen in die Çrâvaka die gläubigen, sämmtlich wenigstens zur Arhat-Würde gelangten speciellen Zuhörer und Schüler des Buddha, die Pratyekabuddha, welche alle Weihe des Buddhathums erworben haben, jedoch nur zur Selbsterlösung, nicht wie die Buddha's, zur Erlösung aller athmenden Wesen, die Bodhisattva, welche sich die Welterlösung als Ziel gesetzt haben, und die Buddha's selbst. Mit grosser Ausführlichkeit wird insbesondre Alles behandelt,

was diesen letzten, speciell dem Stifter des Buddhismus zugeschrieben wird, seine körperlichen Eigenschaften sowohl, als seine geistigen, welche natürlich das buddhistische Ideal aller Vollkommenheiten bilden.

Der dritte Abschnitt ist überschrieben „das Laienthum und die Moral". Er ist derjenige, welcher für die hohe Bedeutung und den Werth des Buddhismus das stärkste Zeugniss ablegt. — Die eigentlichen Träger des Buddhismus waren die Mönche und Nonnen, welche das Gelübde der Keuschheit neben den übrigen Verpflichtungen übernommen hatten. Daran schlossen sich schon zu Buddha's Zeit Upâsaka „unter (im Range hinter) jenen sitzende", welche sich nur zur Beobachtung von fünf Geboten verpflichteten und sich die buddhistische Bekenntnissformel (Zuflucht zu Buddha, dessen Dharma (Gesetz) und Saṃgha (Kirche)) aneigneten. Hierzu traten natürlich bei wachsender Verbindung des Laienthums und Priesterthums mehr Verpflichtungen, deren Kern in der schon
427 sehr alten buddhistischen Strophe liegt: | „alles Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eignen Gedanken, das ist die Lehre des Buddha". Die Wurzel der buddhistischen Ethik bildet ein unbegrenztes Mitleid, Wohlwollen und Liebe gegen alle Wesen; daraus floss eine Toleranz gegen Andersgläubige, welche vom ersten Auftreten des Buddhismus bis auf die neusten Zeiten den eigenthümlichsten Grundzug desselben und gewissermassen eben so sehr seine starke als schwache Seite bildet. Der grosse Asoka, welcher dem Buddhismus seine hohe Stelle im Leben der Völker zuerst anwies, sagt um das letzte Drittel des dritten Jahrhunderts vor Christus in einem seiner bewunderungswerthen Edicte „Der König Piyadasi ehrt alle Religionen . . . . durch Almosen und andre Beweise der Hochachtung . . . Aber er legt nicht so viel Gewicht auf Almosen und Erfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufs der Religionen beiträgt . . . . der wichtigste Punkt für jede derselben bleibt aber der, dass sie gelobt wird. Man soll nur seinen eignen Glauben ehren; man darf aber den Anderer nicht schelten . . . Es gibt selbst Fälle, in welchen man die Religion Andrer ehren muss . . . . Wenn irgend Jemand aus Anhänglichkeit an seinen Glauben diesen herausstreicht und den der Andern tadelt . . . . so schadet er dadurch dem

Glauben, zu welchem er sich bekennt, nur noch wesentlicher. Also nur Eintracht frommt .... Möchten doch alle Menschen des Gesetz des Einen und der Andern mit Ehrerbietung anhören und befolgen .... könnten die Bekenner jeglichen Glaubens doch reich an Weisheit und glücklich durch Tugend sein! Diejenigen, welche dieser oder jener Religion anhangen, mögen sich daher das wiederholen: der göttergeliebte | König 428
legt nicht so viel Werth auf die Almosen und Ehrfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufes und zur Entwickelung aller Religionen beiträgt". — Diesen Worten stehen würdig die des jetzigen Königs von Siam zur Seite, der bei Empfang des Bischofs Pallegoix den Ausspruch that: „die Religionsverfolgung ist ein schlechtes System; ich bin der Ansicht, jeden den Cultus üben zu lassen, den er will"; derselbe Bischof bezeugt, dass der König ihn nicht bloss im Munde führt, sondern seinem Volke volle Gewissensfreiheit lässt. Diese Toleranz beschränkt sich übrigens keinesweges auf das Gebiet der Religion, oder überhaupt der Producte des geistigen Lebens der Menschheit, Sitten, Anschauungen etc., insofern sie nicht mit den ethischen Principien in Widerspruch stehen; sondern sie hat auch die bei sonst hochcultivirten Völkern hervortretende Intoleranz gegen physische Differenzen, Raçenverschiedenheit, Nationalität, Eigenthümlichkeit des Körperbau's und Ähnliches zu überwinden vermocht, so dass sich der Fremde bei den Buddhisten am ehesten gewissermassen heimisch fühlt und eine brüderliche Aufnahme gewärtigen darf. — Allein trotz alles Lobes, welches die Ethik der Buddhisten verdient, ist sie doch nicht fähig, die Erziehung der Menschheit zu einem höheren Ziel zu leiten. Denn sie lehrt nur, wie sich der Hr Verf. kurz zusammenfassend ausdrückt, leiden und dulden, nicht handeln und wirken; überhaupt kann der Buddhismus Völker wohl zähmen, aber nicht bilden, er kann die rohe Kraft bändigen, dass sie nicht nachtheilig wirkt, aber nicht zur Selbstentfaltung ausbilden, so dass das Leben hervorträte, welches sie zu gestalten fähig wäre und | unter Leitung andrer Principien wahrschein- 429
lich oder vielleicht gestalten würde.

Der vierte Abschnitt behandelt „die Kirche und den Cultus". Der Herr Verf. hebt sogleich den Heiligen-Cultus hervor, welcher, bei dem Mangel eines höchsten Gottes im Buddhismus,

an die Stelle eines göttlichen treten musste; Ref. zweifelt, ob dies ursprünglich schon der Fall war; gleichwie der Buddhismus das zu seiner Zeit in Indien existirende Pantheon in seine Weltordnung aufnahm, so werden auch die Laien zuerst sich noch nicht von der Verehrung der gewohnten Gottheiten abgewandt haben; nur wurden diese natürlich alle dem Gesetze der Ârya, dem Ariyadhamma, wie es in der alten Inschrift[1] genannt wird (denn obgleich *ari* ergänzt ist, ist es doch unzweifelhaft richtig), untergeordnet. Die erwähnte Inschrift zählt von den alten Göttern unter andern Indra auf, welcher auch in allen buddhistischen Legenden eine so bedeutende Rolle spielt, die Lokapâla's, welche in der buddhistischen Weltordnung eine wichtige Rolle haben, und die Vasu's, welche unzweifelhaft zu den alten 33 gehören und als Bewohner des einen der Götterhimmel in derselben erscheinen. Speciell buddhistisch sind in ihr ausser dem erwähnten „Gesetz" die jedoch ebenfalls theilweis auf Ergänzung beruhenden Dhammavata, „die mit dem Gesetz versehenen", womit wohl diejenigen buddhistischen Lehrer gemeint sind, welchen schon
430 damals eine Art Ver-|ehrung gewidmet war; beachtenswerth ist, dass der Buddha selbst in diesem buddhistischen Pantheon noch nicht besonders hervortritt. Bis sich dessen und der Heiligen Verehrung als eigentlicher und einziger Cultus des Buddhismus auch bei den Laien fixirte, bis die alten Götter aus dem Cultus ganz und gar verdrängt waren, mag manches Jahrhundert verflossen sein; in Indien selbst war es — wie wir aus den von Hiouen Thsang beschriebenen religiösen Aufzügen sehen — im 7ten Jahrhundert noch nicht der Fall, und wird es wohl auch während der übrigen Zeit, in welcher der Buddhismus sich noch in Indien erhielt, nicht gewesen sein. Erst bei fremden Völkern, deren Götter keine so tiefe Wurzel im Volksbewusstsein geschlagen hatten als die indischen, machte sich diese gewissermassen reine Form des buddhistischen Cultus ungestört auch bei den Laien geltend. — Der Heiligen-Cultus äussert sich als Bilder- und Reliquiendienst. Bilder

[1] Im Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838 June S. 566, vgl. Artikel „Indien" in Ersch u. Grub. Encyclop. S. 201. 202; ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass mir bei Abfassung des Artikels Indien das Facsimile dieser Inschrift im Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. nr. VIII nicht zu Gebot stand.

wurden verhältnissmässig früh schon von dem Buddha selbst, seinem geglaubten Nachfolger, dem Maitreya, und den bedeutendsten Schülern gefertigt, zu religiösem Cultus jedoch schwerlich schon zu der Zeit, welche eigentlich die Grenze des vorliegenden Werks bildet. Der Reliquiendienst dagegen scheint sich schon sehr früh fixirt zu haben. Beiden widmet der Hr Verf. grosse Ausführlichkeit. Der letztere ist eine höchst charakteristische Eigenthümlichkeit des Buddhismus und gibt, da er in so entschiedenen Gegensatz gegen die allgemein arische Ansicht tritt, nach welcher alles Todte verunreinigt, kein geringes Zeugen von der umgestaltenden Macht, welche der Buddhismus in verhältnissmässig kurzer Zeit zu entwickeln vermochte. Er erstreckt sich nicht bloss auf die körperlichen Überreste, sondern auch auf die Hin-|terlassenschaft des Buddha 431
und der Heiligen und auf alle Gegenstände, mit welchen sie in irgend eine denkwürdige oder bedeutsame Berührung gekommen sind. Unter den Körpertheilen nehmen die Zähne die Hauptstelle ein, speciell der berühmte Augenzahn des Buddha, welchen man in Ceylon zu besitzen behauptet, der aber bekanntlich gar kein Zahn ist, sondern nur ein Stück geglättetes Elfenbein. Unter der Hinterlassenschaft tritt der Almosentopf des Buddha insbesondre hervor; auch ein Mantel desselben wurde in einem Kloster bei Dschellalabad bewahrt und bei Dürre um Regen angerufen. In der dritten Klasse ragen insbesondre die angeblichen Fussstapfen des Buddha hervor, unter denen die schon im 5ten Jahrh. n. Chr. besuchte und verehrte Fussspur auf dem Adamspik in Ceylon die bebekannteste ist. Eine umfassende Besprechung gewährt der Herr Verf. den Stûpa's, jenen kuppelförmigen Monumenten, welche als colossale Reliquienbehälter an denjenigen Stellen insbesondre erscheinen, welche durch irgend eine heilige Sage mit Buddha's Erdenwallen in irgend einer seiner Existenzen in Verbindung stehen (über Manikyâla vgl. man diese Anzeigen 1839 St. 81 S. 804 [[w. u. abgedruckt]]). Den Schluss dieser Abtheilung bildet die Form des buddhistischen Cultus. Hier macht der Hr Verf. auf den ursprünglichen Mangel des eigentlichen Gebets aufmerksam, welcher jedoch in der späteren Entwicklung nicht allein verschwand, sondern durch eine Ausdehnung, die den Gebetsmechanismus in den bekannten Gebetcylindern oder Gebeträdern bis zu der äussersten Grenze

der Absurdität führte, sogar gewissermassen compensirt ward. Die Predigt, welche in der ältesten Form des Buddhismus eine Hauptstelle angenommen zu haben scheint, hat sich als
432 wesentlicher Theil | des Cultus nur bei den südlichen Buddhisten erhalten, im Norden tritt sie vor dem Ceremonialwesen in den Hintergrund. Aufzüge, Umgänge und Wallfahrten sind schon verhältnissmässig alt und auch jetzt noch eifrig geübt. Die Darbringungen, welche natürlich unblutig sind, bestehen in Blumen, welche vor den Reliquien und Heiligenbildern niedergelegt werden, in Wohlgerüchen, die man ihnen anzündet, Perlen, Edelsteinen, Kostbarkeiten etc., mit denen man sie schmückt. Das wichtigste Moment bildet die Beichte, welches zugleich das älteste Institut ist und demgemäss schon in den unzweifelhaft ältesten Legenden eine Hauptrolle spielt. Die Cultusstätten bilden reich geschmückte Tempel. Termine des Cultus gewährten ursprünglich der Tag des Vollmonds und Neumonds, an denen gebeichtet und das Gesetz verlesen ward. Später trat noch einer und auch zwei hinzu, so dass jetzt fast bei allen Buddhisten, wie bei allen höher entwickelten Religionen regelmässig vier Tage im Monat heilig sind. Dazu treten dann Jahresfeste, deren der Hr Verf. vier als bei den Buddhisten allgemeiner gebräuchlich aufführt. In den Anfängen und ersten Entwicklungen des Buddhismus gab es auch eine alle fünf Jahre wiederkehrende festliche Versammlung. Auch die hervorstechenden Familienhandlungen erhalten ihre Weihe durch einen Geistlichen, welcher zugleich als Gewissensrath betrachtet wird und die Beichte und übrige Seelsorge in der Familie verwaltet.

Der fünfte Abschnitt ist überschrieben „Die Beschauung". Durch Richtung des Geistes auf einen Punkt gelangt dieser nach buddhistischem Glauben allmählich zu vier Stufen des reinen Denkens (der Beschauung); das charakteristische Merk-|
433 mal der ersten ist das Vergnügen der Unterscheidung und von Raisonnement und Urtheil begleitet; das der zweiten Zurückführung des Geistes zur Ruhe, die Befriedigung der Meditation und Freiheit von Raisonnement und Urtheil; das der dritten Verschwinden jener Befriedigung, dunkles Gefühl eines körperlichen Wohlbehagens, Anfang der Indifferenz, d. i. des Verlustes von Gedächtniss und Selbstbewusstsein: in der vierten Stufe ist die Indifferenz vollendet; der in diese Anschauung

Versunkene hört nicht mehr, sieht nicht mehr, denkt nicht mehr, geniesst schon den Vorschmack des Nirvâṇa, dieser in Existenzlosigkeit gesetzten Seligkeit.

Der „Abhidharma", der speculative Theil, die Metaphysik des Buddhismus, ist von dem Herrn Verf. in Rücksicht auf das Fragmentarische der bis jetzt zugänglichen Hülfsmittel sehr kurz behandelt und mehr Schema als Entwicklung. Wir begnügen uns daher mit der Erwähnung desselben.

Am Schluss hebt der Hr Verf. die Hauptpunkte der weitern äussern Geschichte des Buddhismus nach Asokas Zeit hervor. Es wäre wünschenswerth, dass auch sie bald eine ähnliche klare Darstellung finden könnten. Wenn sich der Hr Verf. dazu entschlösse, würde seine Fortsetzung dieses Werks gewiss eine ebenso anerkennende Aufnahme finden.

XVI.

St. Petersburg, zu beziehen von den Commissionären der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: J. Glasunow in Moskau, P. Doldschikow in Kiew, Eggers und Comp. in St. Petersburg, Enfjaddschjanz und Comp. in Tiflis, Sam. Schmidt in Riga 1857: Буддизмъ его догматы, исторія и литература. Часть первая: общее обозрѣніе. Сочиненіе *В. Васильева*, Профессора Китайскаго языка при Императорскомъ Санктпетербургскомъ Университетѣ. (Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Erster Theil: Allgemeine Übersicht. Von W. Wassiljew, Professor der Chinesischen Sprache an der Kaiserlichen Universität zu St. Petersburg). XI und 356 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1859, St. 61—64, S. 601.

Wir erlauben uns im Folgenden eines der bedeutendsten Werke anzuzeigen, welche auf dem Gebiet des Buddhismus und somit auch der indischen Alterthumskunde in letzter Zeit erschienen | sind. Dass es bis jetzt so wenig Beachtung 602
ausserhalb Russlands gefunden hat, erklärt sich aus der — man kann wirklich mit Recht sagen — leider so wenig

verbreiteten Bekanntschaft mit der russischen Sprache. Denn diese so reiche, schöne und gewissermassen noch jungfräuliche Sprache verdient in der That eine viel grössre Beachtung und Bekanntschaft als ihr bis jetzt im westlichen Europa zu Theil geworden ist.

Der Hr Verf. des vorliegenden Werkes, Professor der chinesischen Sprache an der St. Petersburger Universität und zugleich Kenner der tibetischen, hat sich fast zehn Jahr in Peking aufgehalten, sich daselbst vorzugsweise mit der buddhistischen Litteratur beschäftigt und sich, wie es scheint, eine umfassende Kenntniss derselben, insbesondre der in ihr enthaltenen religiösen und philosophischen Producte erworben. Die Quellen, deren er sich zu seinen Studien bediente, sind die chinesischen und tibetischen Übersetzungen der indischen Originalwerke des Buddhismus und insofern secundäre. Es ist demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie jenen indischen Werken selbst bedeutend nachstehen und dass sie, wo diese zugänglich sind, im Verhältniss zu ihnen im Allgemeinen eine untergeordnete Stellung einnehmen, unter Umständen vielleicht kaum eine mehr als litterarische Beachtung verdienen. Allein jene indischen Originalwerke sind vielfach noch nicht zugänglich und scheinen im Verlauf der Zeit überhaupt und insbesondre durch die Vertreibung des Buddhismus aus seinem Geburtsland — Indien — zu einem grossen Theil ganz eingebüsst und nur in Übersetzungen bei den Völkern, die den Buddhismus angenommen haben, erhalten zu sein.
603 Es ist in diesen Fällen der Mangel der | Originalwerke zwar aufs tiefste zu beklagen, aber ebenso unzweifelhaft, dass die Übersetzungen für uns an ihre Stelle treten und wir uns bestreben müssen, nicht bloss für die Erkenntniss des buddhistischen Lebens, sondern auch für die vieler andrer, insbesondre indischer, Lebensmomente, den möglichst grössten Nutzen aus ihnen zu ziehen. Glücklicher Weise bietet die über alle Massen reiche hieher gehörige Übersetzungslittératur eine wohl noch für lange Zeiten unerschöpfliche Quelle dar. Der Buddhismus war so lange er in Indien blühte, wie jetzt unzweifelhaft ist, von dem lebendigsten wissenschaftlichen Leben getragen und erfüllt, und dieses wissenschaftliche Leben begleitete ihn in grösserm oder geringerem Umfang nach allen Orten, wohin er sich verbreitete, jedoch nur in der Form eines

entlehnten. Er wusste allenthalben, wohin er kam, die höchste Achtung vor der buddhistisch-indischen Wissenschaft und Litteratur zu erwecken; in einem wahrhaft Staunen erregenden Umfang wurde in der kürzesten Zeit der grösste Theil der buddhistischen Litteratur und, wie wir jetzt mit Sicherheit annehmen dürfen, nicht bloss die religiöse und philosophische in die Sprache der bedeutenderen Völker, zu denen der Buddhismus übergegangen war, übertragen. Davon kann man sich am besten durch die Lectüre der vortrefflichen Mittheilungen in Stan. Julien's gründlichen Arbeiten und in denen von Csoma de Körös, J. J. Schmidt etc. überzeugen, zu denen nun auch die von W. Wassiljew treten werden. Ein eignes geistiges Leben auf diesen Gebieten bei den bekehrten Völkern zu wecken scheint dem Buddhismus dagegen nicht gelungen zu sein, und gewiss war es schwer, dass neben den — wenn gleich nicht selten spitzfindigen und überspannten — doch | im Ganzen wunderbar tiefsinnigen Speculationen, Reflexionen 604
und Contemplationen des indischen Buddhismus ein Volk aus einer nicht indogermanischen Raçe etwas Selbständiges und zugleich Beachtenswerthes hervorzubringen vermocht hätte. Ist diese tiefspeculative Geistesrichtung doch ein Erbgut, welches nicht einmal allen Völkern der indogermanischen Raçe gleichmässig zu Theil geworden ist, sondern in seiner imponirenden Bedeutung sich nur fast an den geographischen Endpunkten derselben findet, bei den Deutschen — nicht einmal den Germanen überhaupt — und den Indern. —

Der gewöhnliche Nachtheil derartiger secundärer Quellen wird aber im vorliegenden Fall durch die sclavische Treue, welche in dieser Übersetzungslitteratur ein charakteristisches Merkmal bildet, schon jetzt in einem nicht geringen Grade gemildert und wird in Zukunft vielleicht ganz oder wenigstens fast ganz wegfallen. Diese sclavische Treue ist nämlich so gross, dass sie in demselben Grade, in welchem dadurch einerseits das Verständniss der Übersetzungen an und für sich erschwert wird, andrerseits schon für einen Kenner des Sanskrits überhaupt, noch mehr aber für einen in den buddhistischen Schriften bewanderten, die Möglichkeit an die Hand gibt, diese Übertragungen ohne grosse Schwierigkeiten in das Sanskrit gewissermassen zurück zu übersetzen und dadurch zu einem vollen Verständniss derselben zu gelangen. —

Es ist aber endlich sogar möglich, vielleicht selbst wahrscheinlich, dass diese Übersetzungslitteratur uns wenigstens theilweis dieselben Vortheile gewähren wird, die uns in andern Übersetzungen von indischen Werken entgegentreten, nämlich eine mehr oder weniger ältere Redaction, als die etwa noch |
605 jetzt zugängliche des Originals ist. In Indien ist, wie schon bemerkt, so lange der Buddhismus dort existirte, das regste geistige Leben, insbesondre auf seinem eignen Gebiete zu erkennen; zugleich aber zeigt sich sowohl in religiöser als philosophischer Beziehung hier, wie auch in fast allen übrigen Phasen der indischen Geistesentwicklung, das Bestreben, das Neue nicht als neu, sondern als alt, speciell selbst die spätesten Entwicklungen des Buddhismus als die ganz eigentliche Lehre des Buddha — also als älteste — erscheinen zu lassen. Dieses Streben liess sich schwerlich durch die blossen Künste der Interpretation befriedigen — wenn gleich der scharfsinnige und spitzfindige Inder auch darin das Übermenschliche zu leisten vermochte —; wo sie nicht ausreichten, wurden Umänderungen und Interpolationen, wenn sie diesem Bestreben dienten, sicherlich nicht verschmäht, sondern ohne alle Scheu angewendet. Auf dem Gebiet der Religion diente dieses Bestreben gewissermassen einem dringenden Bedürfniss: das Heilige musste alt sein, um geglaubt zu werden; doch machte es sich auch auf Gebieten, wo kein eigentlich dringendes Bedürfniss vorlag — auf dem philosophischen, wissenschaftlichen überhaupt und selbst poetischen — geltend. Hier mag es zum Theil darin seine Erklärung finden, dass diese Entwicklungen lange Zeit nur, dann fast nur, endlich wenigstens vorwaltend auf mündlichem Wege, durch mündlichen Unterricht, mündliche Tradition Statt fanden. In Folge davon traten die Resultate derselben weniger als individuelles Erzeugniss, individuelles Eigenthum hervor, sondern wie ein Gemeingut gewisser Schulen, Geistesrichtungen etc.; sie er-
606 hielten nicht eine besondre, etwa durch den | Autor derselben gekennzeichnete, Stellung neben den Grundlagen, auf denen die Entwicklung beruhte, sondern wurden in diese Grundlagen und das oder die dieselben repräsentirenden Werke verarbeitet, so dass diese bis zu einem völligen Abschluss — den, wie es scheint, mehr äussere als innere Momente veranlassten — steten innern Umwandlungen unterworfen waren, ohne dass

dabei der Titel und sonstige Äusserlichkeiten geändert wurden. Bezüglich der Übersetzungen ist dies natürlich ganz anders: sie geben eine bestimmte Form, eine bestimmte Redaction wieder, nämlich diejenige, welche zu der Zeit, als die Übersetzung verfertigt ward, die herrschende war. Man sieht, dass auf diese Weise eine Übersetzungslitteratur alle sonstigen unverkennbaren Nachtheile durch ein höheres Alter der Redactionen der Originale, die sie wiedergiebt, nicht allein aufwiegen, sondern in wichtigen Fällen nicht selten zu überwiegen vermag. Wie weit die hier angedeutete Möglichkeit sich bei der buddhistischen Übersetzungslitteratur — insbesondre der philosophischen und religiösen, auf welche es bei dem anzuzeigenden Werk allein ankommt — verwirkliche, wage ich nicht zu entscheiden; ich verkenne zwar nicht, dass es — da mit der Vertreibung des Buddhismus aus Indien seine geistige Regsamkeit fast unmittelbar in Stocken geräth und die meisten Übersetzungen sicher erst nach dieser Zeit fallen — nicht wahrscheinlich ist, dass dieser Vorzug in grossem Massstab hervortreten werde, doch deuten schon viele Mittheilungen des Hrn Wassiljew darauf, dass sich in chinesischen Übersetzungen wenigstens vieles Alte erhalten hat, was z. B. schon im Tibetischen fehlt und im Original ohne allen Zweifel eingebüsst ist. | Denn es ist, um auch dies noch zu erwähnen, 607
völlig unzweifelhaft, dass in den vielen Jahrhunderten, in denen der Buddhismus nur in Ländern blühte, wo das Sanskrit als schwer zu erlernende völlig fremde Sprache nothdürftig sein Dasein fristete, selbst eine Menge indischer Werke, welche bis dahin gerettet waren, noch nachträglich im Original verloren gingen und nur in Übersetzungen erhalten wurden. Aus allem diesem erkennt man, dass an diese secundären Quellen nicht der gewöhnliche Massstab, welchem sie sonst unterworfen werden, gelegt werden darf, dass die indischen Alterthumsforscher sehr unrecht handeln würden, wenn sie sie verachten oder gar verschmähen wollten, da sie unzweifelhaft überaus Vieles gewähren werden, was im Original ganz eingebüsst ist, Anderes aber wahrscheinlich in einer Gestalt, die vor der, in welcher das Original bewahrt ist, mehr oder weniger wichtige Vorzüge hat.

Nach derartigen Quellen nun hat der Hr Verf. der vorliegenden Schrift, wie er in der Vorrede S. IV mittheilt,

handschriftlich fünf Werke ausgearbeitet, nämlich 1. eines über die buddhistischen Dogmen im Anschluss an die Mahâvyutpatti; 2. eine Übersicht der buddhistischen Litteratur; 3. eine Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem tibetischen Geschichtswerk des Târanâtha (dieses Werk geht bis 1608 nach Chr.), 4. eine Geschichte des Buddhismus in Tibet; 5. eine Übersetzung der Reise des Hiouen Thsang nach Indien. Von diesen Werken ist das 5te unterdess durch die beiden Arbeiten des berühmtesten Sinologen unsrer Zeit, Stanislas Julien, — die Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses
608 voyages dans l'Inde. Par. 1853, und die Mé-|moires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang in 2 Theilen, deren 2ter so eben publicirt ist und nächstens in diesen Blättern besprochen werden wird — der gelehrten Welt vollständig zugänglich gemacht und von eben demselben wird schon seit längrer Zeit eine Bearbeitung der Mahâvyutpatti vorbereitet, welche uns — wie sich bei dem grossen Fleiss und der Gründlichkeit und Genauigkeit dieses ausserordentlichen Gelehrten erwarten lässt — wohl bald mit den wichtigsten Momenten ihres Inhalts bekannt machen wird; so dass zunächst wohl nur die Herausgabe der drei übrigen Werke wünschenswerth sein möchte; durch deren Veröffentlichung aber würde Hr Wassiljew sich sicherlich kein geringes Verdienst um die genauere und tiefere Erkenntniss des Buddhismus erwerben.

Das vorliegende Werk, welches der Herr Verfasser als ersten Theil seiner Arbeiten über den Buddhismus bezeichnet, bildet die Einleitung zu jenen fünf. Es enthält ausser drei — mehr in Specialitäten eingehenden Beilagen — eine allgemeine Übersicht der Entwicklung des Buddhismus, in welcher wir die allgemeinen Resultate der Studien erkennen dürfen, welche der Hr Verf. auf diesem Gebiet gemacht hat. Die Belege für diese Resultate, die uns vielfach noch in der Form von Anschauungen und Vermuthungen entgegentreten, verspricht Hr Wassiljew in den Werken zu geben, für welche diese Einleitung die Leser vorzubereiten bestimmt ist. |
609 Wir werden dadurch um so begieriger auf sie, verkennen jedoch nicht, dass manche von des Hrn Verf. Ansichten schon durch den innern Zusammenhang eine gewisse, wenn auch noch nicht vollständig überzeugende, doch sehr annehmbare Wahrscheinlichkeit erhalten haben, und auf jeden Fall wird

es jeden Leser interessiren, zu erfahren, wie ein so verständiger Mann, wie Hr Wassiljew, welcher sich so lange mit diesem für die Geschichte des Menschengeistes so überaus wichtigen Gegenstand — einer Religion, zu welcher sich über 300 Millionen Menschen bekennen — beschäftigt hat, sich die Entwicklungsgeschichte des Buddhismus in Folge seiner langen und, wie wir annehmen dürfen, gründlichen Studien desselben, zurecht legen zu müssen geglaubt hat.

Die allgemeine Übersicht zerfällt in drei Abschnitte: 1. Einleitung (S. 1—9); 2. Das Hî-|nayâna (der kleine Wagen) 610
oder der ursprüngliche Buddhismus (S. 9—118); 3. Das Mahâyâna (der grosse Wagen) und der Mysticismus (S. 118—210). Die drei Beilagen geben 1. Lebensbeschreibungen des Açvaghosha, Nâgârjuna, Âryadeva und Vasubandhu nach dem Chinesischen (S. 210—222); 2. Die Übersetzung von Vasumitra's kurzer Darstellung der 18 alten buddhistischen Schulen nach einer tibetischen Übersetzung und mit Benutzung dreier chinesischer (S. 222—258); 3. Auseinandersetzung der philosophischen Systeme des Buddhismus, das heisst des der Vaibhâshika's, der Sautrântika's, der Mahâyânisten und der Madhyamika's, insbesondre auf Autorität und in Auszügen aus dem umfassenden Werk eines tibetischen Gelehrten (S. 258—335). Den Schluss bildet ein Index (S. 337 bis 353).

Gehen wir auf das Einzelne ein, so wird uns Vieles begegnen, dem wir nicht umhin können, fast ohne Weitres auch unsre Beistimmung zu geben, nicht Weniges aber auch, dem wir sie vorenthalten müssen und wohl fast von keiner Seite Beifall prognosticiren möchten. Der Art ist Einiges z. B. unter den übrigens höchst beachtenswerthen Ansichten des Herrn Verf. über die Culturstufe, welche Indien noch in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode des Buddha einnahm (S. 26—28). So zieht er daraus, dass die buddhistische Lehre noch lange nach des Çâkyamuni Tod nicht schriftlich existirte und aus einigen andern kaum für diese Frage erheblichen Momenten den Schluss, dass die Kunst zu schreiben noch mehrere Jahrhunderte nach Buddha in Indien unbekannt gewesen sei. Ja S. 28 und 47 n. geht er sogar so weit, zu behaupten, dass die Schrift erst kurz vor Açoka — und zwar durch Pâṇini — von den | Griechen her entlehnt und eingeführt sei. Diese 611

seltsame Annahme findet schon durch die Nachricht Nearch's über die indische Schrift und viele andre Momente ihre Erledigung[1], und ich würde | überhaupt nicht darauf aufmerksam gemacht haben, wenn sie nicht mit des Hrn Verf. sicher zu weit getriebenem Streben in Verbindung stände, die Anfänge der indischen Cultur überaus tief herabzudrücken. Er scheint sich eine Cultur ohne ausgebildeten und verbreiteten Schriftgebrauch gar nicht vorstellen zu können, eine Ansicht, welche in Bezug auf orientalische und speciell indische Zustände

[1] Vgl. Weber in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft X, 392. Indem ich diesen Aufsatz, in welchem die Entstehung des indischen Alphabets aus dem semitischen nachgewiesen wird, anführe, halte ich mich für berechtigt, darauf aufmerksam zu machen, dass dieses schon — was Hrn Weber entgangen ist — in meinem „Indien" im Jahre 1840 erkannt worden ist. Da man sich — wenn die Resultate dieser Schrift, was sehr häufig geschieht, ignorirt werden — gewöhnlich darauf beruft, dass sie als Theil der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie wenig zugänglich sei, so erlaube ich mir, was ich dort über die Entstehung des indischen Alphabets gesagt, hier zu wiederholen. Die Stelle findet sich in der erwähnten Encyklop. Sect. II. Bd. XVII S. 254 und lautet: „Ob die indische Schrift eine heimische Erfindung sei oder von Fremden nach Indien gebracht, ist eine Untersuchung, die noch genauer und vielseitiger Erwägung bedarf. Die bedeutende Ähnlichkeit der ältesten indischen Schriftweise mit der griechischen hat zu extremen conjecturellen Aussprüchen geführt, indem man jene von dieser oder, umgekehrt, diese von jener ableiten wollte (Journ. of Beng. 1837, May, 391; Gött. gel. Anz. 1838 S. 251; 1839 S. 319). Beide Vermuthungen sind so unnatürlich, dass jede Erörterung derselben überflüssig wäre. Allein nicht unmöglich wäre, dass die Phönicier, denen die Griechen ihr Alphabet verdanken, und welche wir um 1000 vor Chr. in Handelsverbindung mit Indien finden, auch dem Sanskritvolke dieses wichtige Geschenk machten, und dadurch würde sich die, bei mehreren Lautzeichen höchst auffallende, Ähnlichkeit des griechischen und indischen Alphabets durch Vermittelung der gemeinschaftlichen Mutter hinlänglich erklären. Für die ganz eigenthümliche Ausbildung und Systematisirung des Alphabets in Indien ist, zumal bei der Systematisirsucht des Inders und der Abgeschlossenheit des Schriftgebrauchs auf eine besondre und durch Corporationsgeist innigst verknüpfte Caste, der Zeitraum von 1000 v. Chr. bis etwa 400, bis wohin die ältesten uns bekannten Schriftdenkmäler Indiens reichen mögen, über und über hinreichend". Beiläufig bemerke ich noch, dass ich kaum begreifen kann, wie Weber dazu kommt, in der Note zu S. 391 über eine Stelle in meiner Vollst. Sskr. Gr. solch ein „Hallo" zu rufen; ich habe da nicht gesagt, dass Prinsep die ältesten Denkmäler 400 vor Chr. ansetzt und der Druckfehler II statt VII — das richtige Citat findet sich in dem Artikel „Indien" S. 254, N. 17 — ist am Ende wohl auch noch verzeihlich.

sicherlich irrig ist. Der mündliche Unterricht — Übung und umfassendster Gebrauch des Gedächtnisses — ist hier stets und gewiss vor Allem in alten Zeiten die Hauptstütze des geistigen Lebens gewesen, während die Schrift nur eine untergeordnete Beihülfe gewährte. Die Richtigkeit dieser Anschauung ergibt sich auch noch aus den Eigenthümlichkeiten der späteren indischen Litteratur, insbesondre aus der lakonischen, compendiösen und aphoristischen Darstellung in den wissenschaftlichen Schriften, durch welche sich die Schrift trotz ihrer damals allgemeinen Verbreitung doch noch wesentlich als blosse Beihülfe des Gedächtnisses kund gibt. Ich habe zwar ebenfalls angenommen und schon in dem angeführten Artikel „Indien" bemerkt, dass die Werke der indischen Litteratur, welche man früher gewöhnlich so hoch hinaufzurücken pflegte, viel jünger sind und theilweis erst durch Wetteifer mit dem Buddhismus in das Leben gerufen wurden, allein ich habe den Stand der indischen Cultur nicht in einem so hohen Grade von dem der Litteratur abhängig | erachtet, sondern überhaupt 613
eine Art Schulen und mündlichen Unterricht anerkannt. Dafür sprechen auch die Berichte aus Alexander des Grossen Zeit, und selbst schon Herodot's Worte III, 100 „Ἑτέρων δέ ἐστι Ἰνδῶν ὅδε ἄλλος τρόπος· οὔτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον, οὔτε τι σπείρουσι, οὔτε οἰκίας νομίζουσι κεκτῆσθαι, ποιηφαγέουσι δὲ, καὶ αὐτοῖσί ἐστι ὅσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι, αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γινόμενον, τὸ συλλέγοντες, αὐτῇ κάλυκι ἕψουσί τε καὶ σιτέονται" zeigen uns die (ob vielleicht speciell buddhistische?) Askese — das Hauptcharakteristicum und die Hauptgrundlage des späteren — dem vedischen entgegengesetzten — indischen Lebens und seiner Culturentwicklung — in solcher Entschiedenheit und so allgemein bekannt, dass wir nicht umhin können, die Anfänge derselben bedeutend höher anzusetzen. Eine derartige, in Indien sicherlich, wie in spätrer, so auch schon in ältrer Zeit, religiös-philosophische Praxis bestand aber unzweifelhaft nicht, ohne dass auch religiös-philosophische Theorien sie begleiteten, und wir werden dadurch berechtigt, ja genöthigt, neben ihr eine schon sehr alte religiös-philosophische Speculation anzunehmen, die ja auch zu allen Zeiten das eigentliche Charakteristicum der indischen Cultur bildet.

Mit Recht dagegen macht Hr Wassiljew S. 32 darauf aufmerksam, dass sich die wesentlichen Momente der buddhi-

stischen Geschichte durch sorgliche Betrachtung und Prüfung der Litteratur des Buddhismus erkennen lassen. Ich erlaube mir seine eignen Worte in einer Übersetzung mitzutheilen. Nachdem er die Momente, welche die Geschichte des Buddhismus verdunkelt haben, hervorgehoben, fährt er weiter fort:
614 „Dennoch aber gibt es | im Buddhismus selbst viele Mittel — auch ohne die Hülfe andrer fremder Andeutungen — sein innres Leben zu enthüllen. Es liegt eine reiche Litteratur des Buddhismus vor uns, welche allen Epochen seiner Entwicklung angehört; verschliessen wir unser Ohr, um uns nicht von den Erzählungen seiner Prediger fortreissen zu lassen! waffnen wir uns mit Misstrauen gegen die Epochen, in die sie sein Auftreten hinaufrücken! mögen wir dagegen sorgfältig die Bücher mit einander vergleichen, und dadurch ihr relatives Alter ermitteln! lasst uns, wie bei Integralen aus geringen Andeutungen auf das Ganze, Unbekannte einen Schluss ziehen — und dann wird sich vor unsern Augen in allmählicher Entwicklung aus den einfachsten und kindlichsten Begriffen bis zu einem umfassenden und vollständigen System ein mächtiges Geistesleben enthüllen. Wenn dies auch nicht ganz eine Geschichte sein wird, wie wir sie wünschen, — eine Geschichte, welche gründlich jedes Jahr darstellt, jeden Namen in ihre Blätter einträgt — so werden wir doch ein lebendiges historisches Gemälde vor uns haben, welches uns zeigt, wie ein fast zufällig hingeworfener Gedanke Gestalt gewinnt, dann eine vielseitige Richtung annimmt, wie sich allmählich eine Reihe von Fragen erhebt, die je nach der eingeschlagenen Richtung verschiedenartig beantwortet werden. So enthüllt sich uns nicht nur das innre Leben des Buddhismus, sondern auch seine Beziehungen zu andern Schulen; wir werden einen Begriff von der Entwicklung der ganzen indischen Cultur erhalten, obgleich wir weder Personen noch Zeiten mit Sicherheit zu bestimmen im Stande sein werden". Wir wollen hoffen, dass sich der Hr Verf.
615 selbst entschliesst, diese Vergleichungen vorzulegen | und die angedeuteten Resultate daraus zu ziehen. Denn schwerlich möchten in der jetzigen Generation mehrere mit der buddhistischen Litteratur vertraut genug sein, um sie zu diesem Zweck ausbeuten zu können.

Eine nicht unbedeutende Beigabe bildet eine lange Note S. 46—56, welche uns einen Einblick in die Geschichte des

Târanâtha gewährt, indem sie alles die indische Geschichte des Buddhismus Betreffende auszugsweise aus ihm mittheilt. Leider erregt sie grosse Zweifel, ob wir aus diesem Geschichtswerk wichtige oder entscheidende Beiträge für die Geschichte des Buddhismus erwarten dürfen. Auch hier scheint alle Chronologie aus Rand und Band gegangen und in einer Weise wieder zusammengefügt zu sein, die bis jetzt so sehr aller detaillirten Erklärung trotzt, dass sie — wenigstens noch — zu einem grossen Theil auf Willkür zu beruhen scheint. Das ist natürlich im Allgemeinen sicherlich nicht der Fall, allein es ist sehr zweifelhaft, ob wir je mit Sicherheit zu ermitteln im Stande sein werden, was es eigentlich ist, wodurch die ganze ältere buddhistische Chronologie so corrumpirt ist. Dabei kann ich jedoch nicht umhin zu bemerken, dass wir grade in dieser Beziehung dem Hn Wassiljew manche sehr feine Bemerkung verdanken, deren Richtigkeit sich wohl bei dem Versuch, sie anzuwenden, bewähren wird. Am wichtigsten — aber wohl auch am sorgfältigsten zu prüfen — sind in dieser Beziehung seine Ansichten über Nâgârjuna S. 76. 77. Diese, nächst dem Çâkyamuni selbst, unzweifelhaft hervorragendste Persönlichkeit des Buddhismus ist in einem viel höheren Grade mythisch geworden als der Stifter des Buddhismus, wie es denn überhaupt eine | charakteristische Eigen- 616
thümlichkeit dieser Religion ist, dass ihr anfänglich alle Elemente, welche eine Religion in unserm Sinne constituiren, fehlen und erst nach und nach in sie eindringen, — so ist sie z. B. ursprünglich ohne alle Wunder in religiösem Sinn und ohne einen Gott, während sie später dagegen sowohl von Wundern als Göttern ganz überfüllt ist. — Während keine der vielen buddhistischen Schulen, oder Secten — denn beide Begriffe gehen hier mehr oder weniger in einander über — dem Çâkyamuni mehr als ein gewöhnliches Menschenleben zuzuschreiben auch nur versuchten, soll Nâgârjuna nach Einigen sogar 600 Jahre (vgl. auch S. 318) gelebt haben. In dieser grossen Erweiterung der Lebensdauer sieht Herr Wassiljew den Grund aller Widersprüche, welche in der Bestimmung der Lebensepoche des Buddha hervortreten (S. 77), während er sie selbst dadurch erklärt, dass Nâgârjuna nicht mehr als einzelne Persönlichkeit gefasst sei, sondern als Repräsentant der ganzen Mahâyâna-Entwicklung (S. 77 n.), so

dass die ihm gegebne Lebenszeit die Periode dieser Entwicklung von ihrem Anfang bis zu ihrer Vollendung ausdrücke. Leider hat Herr Wassiljew diese Idee nicht im Einzelnen durchgeführt, während deutlich zu erkennen ist, dass erst durch ihre specielle Anwendung auf alle einzelnen Angaben — durch die Probe, so zu sagen — ihre Richtigkeit erwiesen oder wahrscheinlich gemacht werden kann. Was die Zeit des Nâgârjuna selbst betrifft, so ist Hr Wassiljew der Ansicht, dass sie einerseits noch nahe an die des Buddha selbst grenze, andrerseits aber auch schon nahe an die des Âryâsaṅga, welchen Einige 600, Andre 900 Jahre nach dem Buddha an-
617 setzen (S. 35 n.), so dass diese 600 oder 900 | Jahre — wenn man dem Nâgârjuna als historischer Persönlichkeit — wie natürlich nothwendig — ein gewöhnliches Menschenleben zuschreibt fast auf ein Minimum zusammenschwinden, über dessen historische Fixirung sich Hr Wassiljew jedoch nicht genauer ausspricht. Ich wage nicht, auf diese Ansichten hier näher einzugehen oder gar den Anspruch zu erheben, durch Vermuthungen — welche bei dem Mangel an zuverlässigen Daten nur noch sehr schwankend ausfallen würden, — in dieses Dunkel Licht zu bringen, doch kann ich die Überzeugung nicht unterdrücken, dass die Lebenszeit des Nâgârjuna mir durch seine Verbindung mit Milinda — insbesondre in dem Milinda-praçna — höchst wahrscheinlich vollständig fixirt dünkt. Dass Milinda der griechische König Menander sei, habe ich schon im Jahre 1842 in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik S. 876 bemerkt und sowohl Spiegel als Weber haben dieser Identification ihren Beifall geschenkt. Wäre nun Menander eine im Buddhismus selbständig bedeutende Persönlichkeit, wie etwa Kanishka oder gar Açoka, deren Erinnerung im Buddhismus durch eine Menge Verdienste um denselben — insbesondre durch Zusammenrufung von Concilien — gesichert war, so würde ich aus der Verbindung desselben mit Nâgârjuna keine Folgerungen zu ziehen wagen. Denn es liegt in der Natur der ohne Rücksicht auf Chronologie gestalteten Legenden, dass sie berühmte Religionslehrer ohne alle Kritik mit berühmten buddhistischen Königen verbanden. Allein ganz anders ist es mit Menander; er war — selbst wenn er unter den Religionen seiner indischen Unterthanen den Buddhismus bevorzugt haben mochte —

doch sicherlich kein Buddhist und sein Gedächtniss ist | schwerlich selbständig in die buddhistischen Sagen gerathen, 618
oder in ihnen aufbewahrt. Ich bin vielmehr überzeugt, dass diese Bewahrung seines Andenkens im Buddhismus einzig dem Umstand verdankt wird, dass er entweder wirklich in einer Verbindung mit Nâgârjuna stand, oder fälschlich in eine solche mit ihm gesetzt ward. War das Erstere der Fall, so versteht es sich von selbst, dass Nâgârjuna sein Zeitgenosse war, also etwa um 160 Jahr vor Chr. gelebt hat. Ist er aber nur durch Sagen mit ihm in Verbindung gesetzt — was sich durch die hohe Bedeutung des Nâgârjuna einerseits und die grosse Macht des Menander andrerseits hinlänglich erklären würde — so konnte doch auch diese Verbindung — da Menander, wie gesagt, sicherlich nicht selbständig in der Erinnerung der Buddhisten bewahrt wurde — nur bei seinen Lebzeiten oder wenigstens nicht lange nachher erfunden sein; in diesem Fall musste Nâgârjuna ebenfalls entweder ihm gleichzeitig gewesen sein oder nicht lange nach ihm oder — was jedoch unwahrscheinlicher — nicht lange vor ihm gelebt haben. Dadurch würde sein Leben wenigstens in das 2te Jahrhundert vor Chr. fallen. Damit stimmt auch fast ganz genau die tibetische Angabe, welche ihn in runder Zahl 400 Jahr nach des Buddha Tod ansetzt [vgl. Goldstücker Pâṇini]; nehmen wir für diesen das bei den südlichen Buddhisten angesetzte und wohl auch ziemlich richtige Jahr 543 vor Chr. an, so erhalten wir für Nâgârjuna 143 vor Chr., was augenscheinlich mit dem durch jene Folgerungen gewonnenen fast so gut wie identisch ist. Hat diese Fixirung aber einige Wahrscheinlichkeit — und ich glaube, dass viel für sie spricht — so ist die Ansicht des Herrn Wassiljew in ihrem ersten Theil — das nämlich Nâgâr-|juna nicht zu fern von dem Buddha selbst anzusetzen 619
sei — wohl richtig; dass er aber auch dem Âryâsaṅga nahe stehe — zumal wenn dieser — was mir wahrscheinlich scheint — erst 900 Jahr nach dem Buddha gelebt hat — scheint mir kaum annehmbar. Einiges Bedenken gegen die hier vorgetragene Ansicht erregt zwar die innige Verbindung, in welcher Nâgârjuna mit der gewiss viel später — als das 2te Jahrhundert vor Chr. — ins Leben getretenen Mahâyâna-Lehre erscheint; allein wer steht uns dafür, dass diese Verbindung irgend berechtigt war? Ich habe den Nâgârjuna schon an

einem andern Orte für den indischen Faust — Ideal eines grossen Gelehrten und angeblich überaus zaubergewaltigen Nekromanten — erklärt und finde immer mehr Grund, diesen Vergleich festzuhalten; viele Belege dafür werden meine Untersuchungen über die Entstehung und Geschichte der Unterhaltungspoesie beibringen. Sein Andenken musste im Lauf der Zeit in beiden Richtungen immer mächtiger werden; Werke und Wunder wurden in immer grössrer Fülle auf ihn gehäuft, und es wird dadurch schon an und für sich natürlich, dass die Mahâyânalehre, in welcher speculative Wissenschaft und Zaubergewalt auf eine so eigenthümliche Weise Hand in Hand gehen, sich mit ihm in Verbindung setzen, in ihm gewissermassen ihren ältesten Repräsentanten sehen wollte. Unmöglich wäre auch nicht, dass in der That in seinen Schriften mahâyânistische Ideen zuerst hervortraten, die zunächst die Stellung, welche man ihm zu dieser Lehre zuwies, veranlasst hätten.

Höchst beachtenswerth ist auch des Hrn Verfs Auffassung der Gründe, welche den Untergang des Buddhismus in Indien
620 herbeiführten. Ich kann | nicht umhin, eine der hieher gehörigen Stellen zu übersetzen und hier aufzunehmen. Sie findet sich am Ende der 66sten Seite und lautet folgendermassen: „Indien zeigt bezüglich seiner religiösen Richtung eine Eigenthümlichkeit, die sich in dem Mass in keinem andern Theil der Welt findet. Im Westen bestanden zwar ebenfalls theologische Streitigkeiten; allein sie dienten fast nur dazu, den Anhängern einer bestimmten Schule Gelegenheit zu geben, ihre Meinungen zu vertiefen und die nicht mit ihnen übereinstimmenden bekämpfen zu lernen; das Übergewicht einer Religion über die andre, einiger Secten über die andern dagegen hing nichts desto weniger von der Macht der Waffen und von politischem Einfluss ab. In Tibet und in der Mongolei erwerben die Lama's ihre Grade jetzt gleichfalls auf der Arena der Disputation, jedoch nur im Kreise ihrer Glaubensgenossen; doch ist selbst dies ein Überrest des Einflusses indischer Sitten; denn in diesen Ländern hatte die buddhistische Religion keinen wirklichen Nebenbuhler zu bekämpfen. In Indien dagegen war es ganz anders: hier sehen wir nicht, dass Volk und Regierung standhaft bei ihren religiösen Zuneigungen ausharren; als herrschend wird nur diejenige Religion anerkannt, deren höheren

Werth ihre Priester zu beweisen vermochten. Wenn irgend Jemand auftritt und Ideen predigt, die bis dahin völlig unbekannt waren, so verwundert man sich weder darüber, noch verfolgt man sie ohne weiteres Urtheil; man ist im Gegentheil bereit, sie anzuerkennen, wenn der, welcher sie verkündigt, allen Einwürfen zu begegnen und die alten Theorien zu widerlegen vermag; man richtete einen Kampfplatz für die Disputation ein, wählte Richter, und bei dem Streit waren | stets 621
Könige, Grosse und Volk zugegen; man bestimmte im Voraus, was — abgesehen von der königlichen Belohnung — das Resultat des Wettkampfes sein sollte. Wenn nur zwei Personen mit einander disputirten, dann musste der Besiegte sich bisweilen das Leben nehmen — sich in einen Fluss oder von einem Felsen herabstürzen — oder Sclav des Siegers werden, oder zu dessen Glauben übertreten. War die eine Person von hohem Ansehn, z. B. etwa ein königlicher Lehrer und demgemäss Besitzer eines grossen Vermögens, dann wurde häufig sein Hab und Gut dem elenden zerlumpten Menschen gegeben, welcher ihn in der Disputation zum Schweigen zu bringen verstanden hatte. Solche Vortheile mussten natürlich den indischen Ehrgeiz anreizen, sich dieser Richtung zuzuwenden. Am häufigsten sehen wir aber, insbesondre in der Folge, dass diese Art des Kampfes sich nicht auf einzelne Personen beschränkte, ganze Klöster nahmen daran Antheil und konnten, in Folge einer Niederlage, nachdem sie vorher lange bestanden hatten, — plötzlich verschwinden. Augenscheinlich war das Recht der Beredsamkeit und der logischen Beweise in Indien bis zu einem solchen Grade unbestritten, dass Niemand einer Herausforderung zu einem derartigen Wettkampfe auszuweichen wagte. Aus Târanâtha's Erzählung ersehen wir, dass als Âcârya (nämlich Çaṃkarâcârya) erschien, die buddhistischen Klöster in Schrecken geriethen und die Geistlichen auseinanderliefen, nicht aus Furcht vor physischer Macht, sondern vor dem einfachen Menschenwort[1] [Gildem. Anthol. Sscr.]. Sie wagten es nicht, diese Herausforderung zu einem geistigen Wettkampf abzuleh-|nen, während im Westen das Geschick der 622
Völker von der physischen Überlegenheit eines unter den Übrigen Erwählten abhängig war. Die Buddhisten bereiteten

[1] Doch auch noch mehr vor den Folgen desselben, als ihm selbst.

ihren Fall selbst vor, und zwar durch Ursachen, die in ihnen selbst lagen. So ist die allererste That des Concils oder des Saṃgha, welcher in Vaiçâlî versammelt war, um in Folge von Zwistigkeiten eine Entscheidung zu fällen, die Aufstellung des folgereichen Satzes, dass nur dasjenige die wahre Lehre des Buddha sei, was nicht mit der gesunden Vernunft in Widerspruch steht. Dieser gab ihnen das Recht, die Ideen im Verhältniss zu der Entwicklung des logischen und kritischen Denkens umzugestalten, gab die Veranlassung zur Entstehung verschiedner Schulen und entwickelte sogar die anfangs nicht beargwohnten Keime der Mahâyâna-Lehre und des Mysticismus — zugleich aber schuf er auch diesen weiten Spielraum für die Ideen, dieses Übergewicht des philosophischen Geistes über die religiösen Überzeugungen, welche nicht so schnell aus dem Herzen, als jene aus dem Kopf vertilgt werden — und war die Ursache der Niederlage des Buddhismus".

Da für die Entwicklung des Buddhismus auch die, wie mir scheint, theilweis gewiss richtige Ansicht über den dem Stifter desselben gegebnen Beinamen „Buddha" von Bedeutung ist, so erlaube ich mir auch die hierauf sich beziehenden Worte des Herrn Verf. mitzutheilen. S. 96 heisst es: „Der Namen Arhant bezeichnet bei den früheren Buddhisten den höchsten Beruf: ihn trugen die früheren Patriarchen; alle Personen, welche — den Legenden zufolge — von dem Buddha eingeweiht sind, erreichten diesen Beruf und, augenscheinlich, sehr leicht; demgemäss bedeutete er in den älteren Zeiten wohl
623 'Überwinder der Leiden' | ‚das Gelübde der Armuth würdig erfüllend'[1], und, da er sich unter den Beinamen des Buddha erhalten hat, so spricht Alles für die Annahme, dass der letztre Titel (Buddha), welcher 'der Weise' bedeutet, ihm erst in der Folge gegeben ward, als die intellectuelle Vollkommenheit im Buddhismus eine Stelle gewann und dass er anfänglich auch bei den Çrâvaka's nicht anders als Arhant genannt ward". Wenn meine in der Note gegebne Deutung von Arhant richtig ist, kann das Letztre natürlich nicht der Fall sein; es würde ihm der Titel Arhant alsdann erst zu einer Zeit gegeben sein,

[1] Ich vermuthe, dass die eigentliche Bedeutung die etymologische ist „verdienend", nämlich „in die Brüderschaft, den Saṃgha, aufgenommen zu werden".

wo die Arhant's so überaus hoch gestellt wurden und ihnen so übermenschliche Kräfte zugeschrieben wurden, dass dieser Titel auch des Stifters selbst nicht unwürdig scheinen musste. Es bleibt alsdann als ältestes Epitheton wohl nur Çâkyamuni. Man vergleiche übrigens auch S. 12.

Doch ich müsste die Grenzen dieser Blätter weit überschreiten, wenn ich auf alles Einzelne aufmerksam machen wollte, welches in des Hn Verf. Übersicht Beachtung verdient. Ich erlaube mir nur noch auf die vielen, wenn gleich etwas zu aphoristischen Mittheilungen über die buddhistische Litteratur und insbesondre S. 107 ff. über die Abhidharma's zu deuten (wobei man bezüglich der letzteren Burnouf Introduction S. 448 vergleichen möge, wo einige Abweichungen) und schliesslich noch eine Stelle hervorzuheben, in welcher Hr W. seine Ansicht über das Verhältniss der beiden Hauptphasen des Buddhismus im Allgemeinen — das Hînayâna und Mahâyâna — aus-|einandersetzt. Nachdem er viele der mytho- 624
logischen Gestalten des Mahâyâna erwähnt hat, fährt er S. 126 fort: „Bis jetzt war die Mythologie der Hînayâna-Lehre mehr kosmologisch und ganz Indien gemeinsam; Stockwerk über Stockwerk waren da die Himmel übereinandergebaut, in denen, ausser dem Indra und Brahman, die sich im Buddhismus nur sehr wenig zeigen, die Götter wohnten; jetzt verhält sich die Sache durchaus anders. Doch bemerken wir auch hier einen Überrest des Einflusses des ursprünglichen Buddhismus; obgleich er in enger Verbindung mit dem menschlichen Herz stand[1], obgleich das Gebet in Form des Wunsches, als ein die unsichtbare Welt mit uns verbindendes Mittel, zugestanden wird und dadurch von der kalten Stellung befreit, in welcher sich der ursprüngliche Buddhist befand, indem er seine Zuflucht zu einem nicht existirenden Buddha, zu einer Alles zerstörenden Lehre und einem Alles verachtenden Saṃgha (Brüderschaft) nehmen musste, so ist es trotz alle dem doch noch weit hin bis zu den Begriffen, welche wir mit der Vorsehung eines Schöpfers — eines allmächtigen, allwissenden und allerbarmenden Auges — verbinden. Die Bodhisattva's

[1] So ist das Original wörtlich zu übersetzen; allein dies scheint auf den neuen Buddhismus gehen zu müssen, und ich möchte daher ändern „Obgleich der neue Buddhismus in enger V. m. d. m. H. steht, obgleich" etc.

(wesentlich Schöpfungen des Mahâyâna) sind Existenzen zweiter Ordnung; sie kreisen noch im Saṃsâra (der materiellen Welt, gewissermassen) und sind keinesweges höchste Wesen". |

625 „Was thut nun der Buddha? — Auch jetzt ist er weder Schöpfer noch Gebieter der Welt; auch hier ist er derselbe kalte, sich um gar nichts kümmernde Egoist, versunken im Schoss der Vernichtung. Die Lehre von den drei Körpern (des Buddha) überrascht, so zu sagen, nur beim ersten Anblick durch die Ähnlichkeit mit der christlichen Idee von den drei Hypostasen der Gottheit; prüfen wir sie sorgfältiger, so überzeugen wir uns bald, dass sie völlig verschieden sind. Die Lehre vom Nirmâṇakâya (einer magischen Verkörperung) ist identisch mit dem 'Nirvâṇa mit einem Rest' (dem Nirvâṇa, dessen Erlanger noch an Weltlichem Theil nimmt) bei den Hînayânisten. Es ist der Körper, in welchem der Bodhisattva verbleibt, nachdem er in Folge der Erfüllung aller sechs -pâram itâ's den Beruf eines Buddha erworben hat; in ihm
626 unterrichtet er eine kurze Zeit lang | die Welt und trägt die Yâna's vor, und eben dieser ist es, welcher stirbt. — — — Der Begriff des 'Saṃbhogakâya', d. i. des 'Körpers der Seligkeit' ist eher der Lehre der Mystiker und ihrer Vorgänger, der Yogâcârya's zuzuschreiben, welche die Existenz einer Seele anerkannten; dies ist der Körper einer Persönlichkeit, welcher ihr, in Folge der Erfüllung aller drei Bedingungen der Vollkommenheit, zu Theil geworden ist. — Die Lehre von den Zeichen und Merkmalen eines Buddha, welche hier hinzugefügt ist, ist bereits eine Concession an die Çrâvaka's, welche sie eingeführt haben. Doch ist der Buddha als thätiger, selbständiger und ewiger Buddha eigentlich nichts Anderes, als der Dharmakâya oder Svabhâvakâya: ein abstracter, absoluter Körper. Aber worin besteht dieser Körper, wenn nicht in derselben Leerheit, welche im Subject hervortrat und jetzt daraus abstrahirt ist? Was ist dieser Geist Anderes, als die nichts in sich enthaltende, an nichts denkende, um nichts sich bekümmernde Idee? Worin besteht diese Allwissenheit des Buddha, als in dem unmittelbaren Zusammentreffen mit derselben Leerheit, welche sowohl Alles als Nichts ist? Was thut der Buddha der Mahâyânisten, seitdem er seine irdische Lehre vollendet und nur den Körper Dharmakâya und Saṃbhogakâya bewahrt hat? Ist er nun die Stütze und

der Helfer der Gläubigen? kann er für irgend Jemand zugänglich sein? . . Nein! Von dem Augenblick an, wo er die Welt verlassen, hat er alle Rechnung mit ihr abgeschlossen; nichts erweckt ihn aus dem entsetzlichen Schlaf, in welchen ihn der Buddhismus versenkt hat. Anders ist es mit seiner Lehre: diese hat er als Führerin der Menschen hinterlassen; er selbst aber hat nichts mit | ihnen zu thun. Doch — wie sich dies 627
auch verhalten möge — die Lehre des Mahâyâna vernichtet die Persönlichkeit des Buddha nicht in dem Grade, wie dies bei den Hînayânisten der Fall war und, obgleich sie ihn mit dem Sein verschmilzt, ihn auf ewig stumm macht, so ist ihr Buddha bei alle dem dennoch eine Persönlichkeit und es werden nun seine Eigenschaften beschrieben und ihm Kräfte beigelegt. Er hat sogar etwas nach Art der Skandha, oder, was ganz dasselbe, einen Körper. — Ausserdem hatten die Çrâvaka's zwar auch bereits mehrere Buddha's bei sich eingeführt; sie stellten sie aber in einer successiven Ordnung, einen hinter dem andern, auf; ferner haben wir bereits oben gesagt, dass sie zwar auch die Möglichkeit zuliessen, das Nirvâṇa zu erlangen, aber nicht jeden, welcher es erlangte, mit dem Namen Buddha bezeichneten — jetzt ist es durchaus anders. Die Zahl von tausend Buddha's im gegenwärtigen Kalpa schien noch eine sehr geringe: so viel Kalpa's, als vorher verlaufen sind, eben so viele werden auch nachfolgen und die Reihe der Buddha's ist endlos. Ganz ebenso ist auch die Zahl der Welten, welche gleichzeitig mit der unsrigen existiren, unendlich und jede von ihnen hat ihre Buddha's sammt ihren Bodhisattva's. Eben dieselbe, — um mich so auszudrücken — materielle Multiplication der Ideen, Personen und Worte bildet auch den Charakter der Vaipulya-Sûtra's, wie die mahâyânistischen Bücher in Rücksicht auf ihre litterarische Gestaltung genannt werden. Sie sind nicht bloss voll von Erweiterung und Vervielfältigung von Legenden, deren Keim wir auch bei den Çrâvaka's finden, sondern sie zeichnen sich auch durch Anhäufung in den Worten aus . . . . . .
Ganz ebenso sind | die Mahâyânisten nicht in der geringsten 628
Verlegenheit um Namen für die Welten der Buddha's und Bodhisattva's; in jedem bedeutenden Buch begegnet man beständig neuen Namen. Und wie sonderbar! zu derselben Zeit, wo die Buddhisten ihr Prototyp, den Buddha Çâkyamuni,

vollständig begraben haben, ihn nicht anzurufen wagen, beten sie zu den Buddha's andrer Welten, die sicherlich erst eine spätere Entwicklung der Mahâyâna-Lehre sind. Jetzt spielen im Buddhismus die grösste Rolle Amitâbha, Vairocana, Akshobhya und Andre. Beweist dies aber nicht ein allgemeines Bestreben der Menschheit überhaupt nach denjenigen Begriffen, welche wir mit der Gottheit verbinden?"

Unter den drei Beilagen ist für jetzt die wichtigste die zweite: Die Darstellung der Spaltung des Buddhismus in die achtzehn alten Schulen (S. 222—257), aus dem Sanskrit des Vasumitra ins Tibetische und Chinesische übersetzt, und aus dem erstern, jedoch mit Benutzung der chinesischen Übersetzungen und Ergänzungen und mit sonstigen Mittheilungen, ins Russische von Hn Wassiljew. So kurz auch die Geschichte und die Differenzen der buddhistischen Schulen hier behandelt sind, und so wenig das kleine Werkchen zu einem tieferen Verständniss seines Gegenstandes ausreicht, so erhalten wir doch damit eine, im Wesentlichen sicher zuverlässige Grundlage für Untersuchungen über die älteren buddhistischen Schulen, die sich, sobald grössre Fülle des Materials zugänglich ist, daran anreihen mögen; es ist für einen neuen Wissenszweig stets ein Gewinn, ein einigermassen zuverlässiges Schema als Grundlage zu erhalten.

Die interessanteste der drei Beilagen dagegen ist die dritte:
629 die Auseinandersetzung der philosophischen | Systeme des Buddhismus in einem Auszuge aus einem sehr umfangreichen tibetischen Werk. Leider sind diese Auszüge viel zu kurz und können fast nur dazu dienen, die höchste Begierde nach umfassenderen Mittheilungen aus dem tibetischen Werke zu erregen. Es wird uns damit ein Schatz indischer Philosophie erschlossen, der sicher mehr werth ist, als Alles zusammen, was bis jetzt aus dem buddhistischen Litteratur-Kreis veröffentlicht ist. Es fehlt zwar auch hier nicht an den bodenlosen und ungeheuerlichsten Thorheiten, wie sie der Buddhismus — der menschlichen Schwäche seinen Tribut zahlend — nun einmal trotz seiner tiefsinnigen Richtung nicht umhin konnte zu entwickeln, aber zugleich zeigt sich eine Tiefe der Speculation, Schärfe und Feinheit der Reflexion, wie sie nur von einem gleich tiefsinnigen Volk wahrhaft gewürdigt werden können. Aus den leider oft schon bis zur Unverständlichkeit

verkürzten Mittheilungen bei Hrn Wassiljew einen Auszug zu machen, ist so gut wie rein unmöglich; im Gegentheil glaube ich im Sinn aller wissenschaftlich Denkenden zu handeln, wenn ich den Wunsch ausspreche, dass Hr Wassiljew oder wem sonst das tibetische Werk zugänglich ist, das Bedeutendste desselben vollständig und verständlich — ohne alle Scheu vor der etwa nothwendigen Weitläuftigkeit — veröffentlichen möge, wie ich denn überzeugt bin, dass wenigstens in Deutschland eine solche Arbeit ihr Publicum, wenn auch kein grosses, finden werde. Um dem Leser jedoch wenigstens etwas aus den Mittheilungen des Hrn Verfs auf diesem Gebiet vorzulegen, erlaube ich mir, insbesondre ihrer Kürze und Verständlichkeit wegen, die Stelle über die Monaden zu übersetzen. Sie findet sich S. 279 und lautet: „Die Çrâvaka's (darunter sind | die ältesten Buddhisten zu verstehen) nahmen überhaupt 630
Monaden an, welche keine Theile haben; nach der Meinung des Lehrers Saṃgharakshita bleiben diese Monaden nicht eine an der andern kleben, sondern einen Zwischenraum zwischen sich lassend, umringen sie einander wechselseitig, um einen Körper zu bilden, — nach den Worten des Tsunpa: 'wenn gleich auch nicht unmöglich ist, dass zwischen ihnen kein Zwischenraum wäre, so muss man doch eher annehmen, dass sie sich einander nicht berühren'; — andre Lehrer sagten, dass weder eine Berührung, noch ein Zwischenraum Statt findet, sondern, dass sich die Monaden, indem sie einen Körper bilden, in einer Aneinandergrenzung befinden. Ausserdem schliesst der Autor aus den erhaltenen Berichten über den Streit der Sautrântika's mit den Yogâcârya's (zwei späteren Schulen des Buddhismus), dass (wenigstens einige) diesem Gedanken folgende Sautrântika's die Monade als aus Theilen bestehend annahmen; aber auf jeden Fall sagen Alle, dass die Monade etwas Untheilbares (nicht in Stücke Zerbrechbares) ist und dass sie, wenn man sie zertheilt, vernichtet wird. Nach den Worten des Abhidharmasamuccaya müssen die Monaden selbst — wenn gleich aus der Vereinigung derselben ein Körper oder ein Rûpa gebildet wird — dennoch als etwas Unkörperliches gedacht werden; dies ist die alleräusserste Theilung, die man sich vorstellen kann. — Die Monade ist der 2401ste Theil der Spitze eines Haars, oder der siebente Theil eines Atoms. — Überhaupt nehmen alle buddhistischen

Systeme gleichmässig an, dass es keine kleinere Form als diese gibt und dass sie weder gespalten noch getheilt werden kann; sie weichen von einander nur darin ab: ob eine Mo-
631 nade aus Theilen besteht, | oder nicht — und wenn dabei auch (im ersten Fall) gesagt wird, dass die Monade aus acht Elementen gebildet sei, d. h. acht Seiten habe, so sagt doch Niemand, dass sie eine Verkettung (Verbindung) sei; denn sie hat keine andern Monaden, welche sie hätten zusammensetzen können; ja sogar der Begriff der Monade als etwas Reales würde eine Meinung der Tîrthika's (der ketzerischen Philosophen) sein". In dem letzten Satz liegt schon ein Übergang zu der Stellung, welche die Monaden in derjenigen buddhistischen Entwicklung einnahmen, welche die Existenz von irgend etwas Äusserem leugnet, alles Äussere nur als etwas Scheinbares, Conventionelles betrachtet, welches nur vom Gedanken geschaffen, dessen äusserlicher Reflex ist, wie etwa der Reflex des Mondes im Wasser. Von dieser Entwicklung, deren Bekenner die Yogâcârya's sind (auch Idealisten genannt) heisst es S. 289: „Idealisten nennt man sie deshalb, weil sie behaupten, dass alle drei Welten in Wahrheit nur im Gedanken (d. i. in der Idee) existiren, dass der Körper und der, welcher damit begabt ist, nur eine Idee des Geniessenden sind". S. 309 heisst es: Im Lańkâvatâra wird gesagt „was Äusseres scheint, existirt ganz und gar nicht; nur die Seele manifestirt sich in verschiednen Formen". Auf dem Satz, dass alles Äussere nur Product des Gedankens sei, beruht auch ihre Theorie von den Wundern. „Deswegen (heisst es S. 308) bringen diejenigen, welche die in der Beschaulichkeit (Contemplation) liegende Macht erlangen, Alles was sie irgend Lust haben (aus sich (ihrem Gedanken)) hervor: Wasser, Erde u. s. w." Interessanter sind die ziemlich zahlreich mitgetheilten Auszüge aus den Untersuchungen der Buddhisten über den Process der
632 Erkenntniss, das | Verhältniss des Erkanntwerdenden zu dem Erkennenden; doch bedürfte das Verständniss derselben mancher Zusätze, die zu vielen Raum einnehmen würden. Ich muss daher den, welcher für indische Philosophen ein Interesse hegt, auf das Werk selbst, insbesondre S. 275. 280. 282. 309 ff. verweisen. Auch auf die Auffassung der drei Zeiten (S. 331) durch die Schule der Prasaṅga's erlaube ich mir die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken. — Beiläufig mache ich auch

auf die Erwähnung des Gebrauchs des Sanskrits, Prâkrits, Apabhraṁça und der Paiçâcî in buddhistischen Schriften aufmerksam (S. 264 u. 267 ff.), obgleich ich gestehe, dass mir insbesondre die letzteren Mittheilungen sehr apokryph und nur Folge der indischen Systematisirsucht zu sein scheinen.

Die in Übersetzung hervorgehobenen Mittheilungen mögen zugleich als Probe der Darstellung des Hrn Verf. dienen. Sie weicht in vielen Beziehungen von den Forderungen ab, welche wir an eine wissenschaftliche Darstellung machen; doch ersetzt sie auch Manches, was wir vermissen, durch eine gewisse Lebendigkeit und andre Eigenschaften, die unser wissenschaftlicher Stil gewöhnlich zu entbehren pflegt. Eins jedoch scheint uns ein Mangel, von welchem wir wohl wünschen möchten, dass er in den nachfolgenden Arbeiten des Herrn Verf. auf diesem Gebiet minder hervortrete, nämlich der Mangel eines direct bestimmten umschweiflosen Losgehens auf das beabsichtigte Ziel.

Und so scheiden wir denn mit unserm aufrichtigsten Danke von diesem Werk, welchem wir gern bekennen, für mannichfache Belehrung und Anregung verpflichtet zu sein.

XVII.

Paris. Imprimerie impériale. Études sur la grammaire védique. Prâtiçâkhya du Rig-Véda (Première lecture ou chapitres I à VI). Par M. Ad. Regnier, Membre de l'Institut. Extrait no 4 de l'Année 1856 du Journal asiatique. 1857. 2 Bl. 315 S. in Octav. — (Deuxième lecture ou chapitres VII à XII). Extrait no 12 de l'Année 1857 du Journal asiatique. 1858. 2 Bl. 145 S. — (Troisième lecture ou chapitres XIII à XVIII). Extrait no 5 de l'Année 1858 du Journal asiatique 1859. 2 Bl. 299 S.

Götting. gel. Anzeigen. 1859, St. 102—104, S. 1009.

Mit dem Schlusse des vorigen Jahres hat Hr Regnier diese höchst verdienstvolle Arbeit, deren Anfang im Jahre 1856 erschienen ist, vollendet. Sie bildet eine Zierde der drei Jahr-

gänge von 1856—1858 des Journal asiatique und ist zugleich in einem besondern Abdruck publicirt, welcher uns bei unsrer Anzeige vorliegt.

Das Prâtiçâkhya des Ṛg-Veda ist unter den bis jetzt
1010 bekannten Prâtiçâkhya's, welche zu ver-|schiedenen Theilen der Veden gehören und über die ich im Allgemeinen bei Anzeige von Weber's Bearbeitung des Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya gesprochen habe (in diesen Anzeigen 1858 St. 161 ff. S. 1601 ff. [[o. S. 150]]), das wichtigste, theils weil es am sorgfältigsten und umfassendsten ausgearbeitet ist und die eigentliche Aufgabe dieser grammatischen Schriften am treusten, strengsten und vollkommensten erfüllt, theils weil es von einem im Ganzen vortrefflichen Commentar begleitet ist, durch dessen Hülfe uns sein — sonst schwer verständlicher, vielleicht kaum erklärbarer — Inhalt mit überaus wenigen Ausnahmen vollständig aufgehellt wird. Dadurch, dass dieses — für die Vedensprache, das Sanskrit überhaupt, ja für die tiefere Erkenntniss der Sprache im Allgemeinen — insbesondre von ihrer phonetischen Seite — so überaus bedeutende — Werk in der vorliegenden Ausgabe auf eine höchst anerkennenswerthe treffliche Weise verarbeitet ist, hat sich Herr Regnier um diese Zweige des Wissens kein geringes Verdienst erworben, für welches ihm nicht bloss die Indianisten dankbar sein werden.

Die Aufgabe dieser Prâtiçâkhya's ist die Art und Weise zu fixiren, wie die Vedenschriften, zu denen sie gehören, vorgetragen werden sollen. Diese wird einerseits mit der minutiösesten Sorgfalt vollzogen, wie sie schon an und für sich für so hochheilige Schriften geziemend scheinen musste, aber noch dadurch gesteigert ward, dass nach indischer Überzeugung nur vom ganz richtigen Vortrag der vedischen Stellen die Erlangung der dadurch erstrebten Früchte oder Segnungen erwartet werden durfte; andrerseits zugleich mit der den Indern eigenen ab ovo beginnenden Gründlichkeit. Letztre insbesondre —
1011 theilweise vielleicht | auch erstre — scheint bewirkt zu haben, dass in die älteren Redactionen dieser Schriften Manches, selbst Vieles, Eingang fand, was nicht streng zur eigentlichen Aufgabe gehörte; wie dies insbesondre durch Vergleichung des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya mit den übrigen wahrscheinlich wird. In der uns vorliegenden Redaction findet sich aber fast keine Spur mehr von solchen Auswüchsen, während statt dessen das

eigentliche Problem in viel grössrem Umfang behandelt ist. Wir können daraus folgern, dass die Redaction, in welcher es uns vorliegt, in verhältnissmässig später Zeit abgeschlossen ist, jedoch keinesweges: weder dass auch sein Anfang jünger sei, als der Anfang der übrigen Prâtiçâkhya's, noch dass diese früher abgeschlossen seien, sondern einzig, dass man sich häufiger, eindringlicher und sorgfältiger mit diesem Prâtiçâkhya beschäftigt habe (was ja auch um so natürlicher, da es zu dem allerwichtigsten Theil der Veden, dem Fundamente aller übrigen, dem Ṛgveda, gehörte), während die übrigen Prâtiçâkhya's zu keiner harmonisch verarbeiteten abschliessenden Redaction gelangt sind.

Im Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya wird — insofern mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya übereinstimmend — auf drei Arten des Vortrags Rücksicht genommen, nämlich zunächst auf die in Schrift auf uns gelangten beiden, den Pada-Vortrag, Pada-pâṭha, und den Saṃhitâ-Vortrag, Saṃhitâ-pâṭha, und ferner auf den uns bislang nur durch Regeln und einzelne Beispiele, aber nicht durch eine durchgeführte schriftliche Repräsentation bekannten Krama-Vortrag, Krama-pâṭha. Das grammatische Verständniss der Veden, insofern es auf der Formationslehre beruht, wird dabei vollständig vorausgesetzt und zwar in der uns vorliegenden Redac-|tion des Ṛg-Veda-Prâti- 1012
çâkhya fast ausnahmslos in der Grundlage, welche ihm in dem uns bekannten Pada-pâṭha gegeben ist. Denn hier erscheinen alle einfachen Wörter in ihrer unbedingten — im indischen und — abgesehen vom Visarga statt eines auslautenden *s* oder *r* und einigen Kleinigkeiten — auch in unserm Sinn — grammatischen Gestalt; die Composita werden wenigstens in zwei Glieder getrennt und die einzelnen Wörter — ausser bezüglich des Accentes, jedoch hier nicht ganz consequent — als für sich bestehende von ihrer Umgebung nicht beeinflusste geschrieben, bezüglich vorgetragen. Eine Ausnahme davon besteht nur darin, dass hinter einigen Wörtern, deren phonetische Umwandlung einst unter die Anomalien gestellt war, durch ein hinter sie gestelltes *iti* (welches so! sic! bedeutet) auf ihre Besonderheit aufmerksam gemacht wird. Dieses steht mit ihnen in demselben phonetischen Zusammenhang, wie sonst ein Wort im Satz mit dem ihm vorhergehenden, weshalb die bei solchen Verbindungen eintretenden phonetischen und

Accentregeln mitgetheilt werden; alles übrige den Pada-pâṭha Betreffende wird als aus der Formationslehre bekannt — also — abgesehen von der Syntax — die vollständige Grammatik — vorausgesetzt.

Dieser Pada-pâṭha bildet die Grundlage des grössten und wesentlichsten Theiles unsres Prâtiçâkhya, der Lehre vom Saṃhitâ-Vortrag, wie dies im ersten Distichon des 2ten Kapitels ausdrücklich gesagt wird.

Wer die Veden genauer kennt, dem hat sich sicherlich die entschiedne Überzeugung aufgedrängt, dass im Allgemeinen der Vortrag der Veden nach lautlichen Gesetzen, wie sie in der Verschlingung der Wörter zu Sätzen oder Versen eintreten
1013 älter | war, als der nach der Auflösung in unbedingte Worteinheiten, mit andern Worten der Saṃhitâpâṭha im Allgemeinen älter als der Padapâṭha. Ich sage: im Allgemeinen; denn ebenso gewiss ist, dass nicht diejenigen phonetischen Gesetze für ihn galten, welche in dem jetzigen Saṃhitâpâṭha vorgeschrieben sind, sondern eine grosse Anzahl derselben erst nach Analogie der späteren für das Sanskrit als Cultur- oder gar Gelehrten-Sprache geltend gewordenen Verschlingungen auf eine ganz ungehörige Weise auf die Veden übertragen ist. Es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass in den wirklich alten, zu der Zeit als die Vedensprache eine Volkssprache war, gedichteten Liedern die Wörter im Allgemeinen weit entfernt waren, in einem, vom phonetischen Standpunkt aus so untergeordneten Verhältniss zu der Satz- oder Verseinheit zu stehen, wie im jetzigen, wesentlich nach Analogie des späteren Sanskrit gestalteten Saṃhitâpâṭha, sondern vielmehr eine viel selbständigere unabhängigere Stellung behaupteten. In dieser Beziehung näherte sich also der alte oder ursprüngliche Vortrag mehr dem Padapâṭha. Dagegen ist es ebenso wenig zu bezweifeln, dass alle, oder wenigstens der grösste Theil der vedischen Eigenthümlichkeiten in Bezug auf ungrammatische Dehnung, Verkürzung und Ähnliches, welche im heutigen Saṃhitâpâṭha erscheinen, so wie auch mehrere seiner phonetischen Verschlingungen schon der ältesten Conception angehörten.

Es stellen sich demnach in Bezug auf den Padapâṭha und Saṃhitâpâṭha, wie sie im vorliegenden Prâtiçâkhya theils vorausgesetzt, theils gelehrt werden, zwei Thätigkeiten heraus, auf denen sie beruhen und deren Resultat sie sind; erstens die

vollständige Zurückführung der Gestalt, in wel-|cher die Wörter 1014
im zusammenhängenden Vortrag erschienen, auf ihre unbedingte Form; zweitens die Durchführung der geltend gewordenen phonetischen Gesetze im zusammenhängenden Vortrag. Bei jener Thätigkeit war augenscheinlich eine vollständig oder fast vollständig entwickelte grammatische Kenntniss des Sanskrits maassgebend; bei dieser fast ganz dasselbe Saṃhitâ-System, fast völlig dieselben Verschlingungsregeln, welche uns in dem sogenannten klassischen Sanskrit entgegentreten.

Beide Momente sprechen mit unzweifelhafter Gewissheit dafür, dass die Prâtiçâkhya's das Ergebniss einer verhältnissmässig ziemlich späten Zeit sein müssen, einer Zeit, in welcher der eigentliche Vortrag der Veden im wichtigsten Theil schon vergessen war, die bedeutendste Partie der Sanskrit-Grammatik schon wissenschaftlich fixirt, die zu einem grossen Theil sicherlich rein conventionellen, völlig unnatürlichen, auf keinen Fall naturgemässen Saṃdhi-Gesetze für die Producte des damaligen Sanskrit durchweg geltend geworden waren. Chronologisch lässt sich diese Zeit zwar noch nicht bestimmen; das aber kann man wohl schon mit Bestimmtheit behaupten, dass die Zeit, in welcher die uns bekannten Prâtiçâkhya's abgefasst sind, nicht die der Anfänge der Grammatik ist, dass sie vielmehr auf einer sehr entwickelten Grammatik beruhen, und hätte man nur zwischen Anfang und Ende zu wählen, unendlich eher den Eindruck einer Spitze als einer Basis der Grammatik machen; noch viel weniger können sie demgemäss — denn eine entwickelte Grammatik ohne Schrift wird uns wohl Niemand einzureden versuchen — einer Zeit angehören, in welcher Schrift etwas Ungewöhnliches gewesen wäre, und wenn sich in den Prâtiçâkhya's gar keine Rücksicht auf sie fin-|det, 1015
so erklärt sich das hinlänglich aus ihrer Aufgabe, welche nur den richtigen Vortrag, nicht aber die richtige Schreibweise zum Gegenstand hat. Dass letztre als Ergebniss von jenem, so weit sie ihn zu reflectiren vermag, gewissermassen mit gelehrt ist, ist ein Accessorium, welches für uns überaus bedeutsam ist, den Prâtiçâkhya-Verfassern aber, die wohl nur den ritualen aus dem Gedächtniss Statt findenden Gebrauch der Veden im Auge hatten, in der That vielleicht vollständig gleichgültig war.

Das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya — die Lehre vom richtigen

Vortrag des Ṛg-Veda — zerfällt in 3 Adhyâya, Abschnitte, (eig. Lesungen), deren jeder in 6 Paṭala, Kapitel, getheilt ist. Darin lassen sich vier Haupttheile unterscheiden.

Den ersten bilden die in der Wortverbindung eintretenden Abweichungen der Wörter von ihrer unbedingten Form. Diese begreifen im Wesentlichen die Constitution des Saṃhitâpâṭha, doch enthalten sie zugleich das wenige, was von diesem Gesichtspunkt aus für den Padapâṭha gelehrt werden musste und die Regeln über den Kramapâṭha. Nachdem auf diese Art dreierlei Weisen, in welchen der Ṛg-Veda vorgetragen werden soll, constituirt sind, folgt in dem zweiten Haupttheil die Lehre von den bei der Aussprache derselben zu befolgenden Regeln, oder fast eher von den dabei zu vermeidenden Fehlern. Dann im dritten Theil Vorschriften über die Art wie der Unterricht im Lesen des Veda vom Lehrer zu geben und vom Schüler zu empfangen ist. Der vierte Theil lehrt die Metra kennen, somit auch die metrische Recitation. Wer alles hier Mitgetheilte erlernt hat, recitirt den Ṛg-Veda in allen seinen drei
1016 Vortragsweisen richtig. Was mehr als diese vier | Theile gegeben scheint, dient nur zum — im indischen Sinn — gründlichen Verständniss derselben, wobei jedoch vielleicht Einiges in der letzten, auf uns gekommenen Redaction stehen geblieben sein mag, was für frühere — in denen noch Andres behandelt sein mochte — von Bedeutung war, Einiges dagegen hinzugesetzt, weil es sich an Verwandtes zu schliessen schien, wie dies ja in den Sanskritschriften so überaus häufig der Fall ist; denn die Abschreiber der Handschriften waren hier grösstentheils Gelehrte, hatten vor Texten an und für sich wenig Respect, und scheuten sich deshalb nicht, Zusätze hinzuzufügen, sobald sie ihnen Verbesserungen oder Erläuterungen zu enthalten oder sonst angemessen oder auch nur dienlich schienen.

Doch müssen wir uns erlauben, die Vertheilung des Stoffes in dem vorliegenden Prâtiçâkhya etwas genauer zu betrachten. Das erste Kapitel handelt von den Buchstaben, da ohne deren Kenntniss die Saṃhitâ-Vorschriften nicht zu verstehen sind. Das 2te und die folgenden Kapitel bis zu dem 11ten enthalten die Saṃhitâ-Vorschriften und zwar Kapitel 2 die die Vokale betreffenden, Kapitel 3 die bezüglich des Accents, Kapitel 4 bis 6 die, welche die Consonanten betreffen, Kapitel 7—9 die unregelmässigen Dehnungen, Kapitel 10 und 11 die Krama-

Vorschriften. Diese 11 Kapitel liefern also gewissermassen die Texte für drei Arten des Vortrags des Ṛg-Veda, den ersten Theil der Aufgabe.

Die drei folgenden Kapitel 12—14 betreffend, so behandeln 13 und 14 die Lehre von der richtigen Aussprache, und dazu leiten im 12ten Kapitel die 4 Anfangs-Disticha über, in denen die Rede ist von den Auslauten, Anlauten und Gruppen; denn deren Kenntniss wird als eine der | Grundlagen einer 1017
richtigen Aussprache angesehen sein. Allein die 5 übrigen Disticha sind entschieden in der vorliegenden Redaction unsres Prâtiçâkhya ein hors d'oeuvre; zwei derselben — das 8te und 9te — sind jedoch wohl unzweifelhaft ein später Zusatz, wie theils daraus hervorgeht, dass sie von dem Scholiasten nicht commentirt sind, theils daraus, dass das 8te eine Definition der vier Redetheile gibt, die aber schon in 5 und 6 — obgleich leicht abweichend — vorliegt. So bleiben nur noch drei Disticha, von denen das 5te und 6te die indische Eintheilung des Wortschatzes in vier Redetheile enthalten, das 7te eine ganz aus der Aufgabe des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya herausfallende, dem Gebiet der eigentlichen Grammatik angehörige, Regel über die Accentuation der Upasarga (Präfixe und Präpositionen). Alle drei Disticha sind für unser Prâtiçâkhya in seiner vorliegenden Redaction unnütz; doch halte ich sie nicht, wie 8 und 9 für einen späteren Zusatz, sondern für einen Überrest einer älteren Redaction. Dafür spricht mir die Vergleichung mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya. Während das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya so weit gesichtet ist, dass Alles fehlt, was der eigentlichen Grammatik angehört, und nur zurückgeblieben ist, was unter den Begriff des Vedenvortrags fällt, ist dies im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya noch keinesweges der Fall, und war es, wie ich vermuthen möchte, auch schwerlich in den älteren Redactionen des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya. So finden sich z. B. im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya die Regeln über Einbusse des Accents durch Einfluss bestimmter Wörter oder der Stellung im Satz, speciell z. B. wo ein Upasarga (Präfix), ein Âkhyâta (Verbum), ein Nâman (Nomen) ihren Accent verlieren, oder ein | Verbum ihn durch Einfluss eines Nipâta (Partikel) be- 1018
wahrt. Um diese Regeln zu verstehen, muss man augenscheinlich diese — die vier indischen Redetheile — kennen und ihre Aufzählung und Definition konnte nicht entbehrt werden.

Genau genommen, kann man sogar vielleicht behaupten, dass diese Umwandlungen — der Accente — eben so sehr zu den des unbedingten — um mich so auszudrücken — Textes in den satzlichen Saṃhitâ-Pâṭha gehören, als die durch die Satzverbindung herbeigeführten phonetischen. Allein das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya — und daran erkennt man deutlich, dass bei der Redaction desselben, welche uns bewahrt ist, ein, um mich so auszudrücken, fix und fertiger Pada-pâṭha zu Grunde lag, während im Vâjasaneyi sich noch eine Menge Regeln für die Constitution desselben finden, z. B. noch IV, 26—32 — erwähnt sie nicht; denn sie sind in dem Pada-pâṭha, welchem es folgt, vollzogen und zwar in Folge eben derselben allgemeinen Grammatik, nach welcher die grammatische Form der Wörter in ihm fixirt ist, sie werden danach als bekannt vorausgesetzt, und bedürfen, da sie im Saṃhitâpâṭha unverändert bleiben, keiner weiteren Hervorhebung. Aber wie gesagt, ich glaube, dass die grosse principielle Differenz zwischen dem Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya und dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya, welche in der uns erhaltenen Redaction besteht, nicht auch in der älteren Statt fand; dies ergibt sich noch aus vielen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen; ich glaube nicht, dass in den älteren Redactionen des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya alle Spuren der Thätigkeit, durch welche der Pada-Text constituirt war, so sehr verwischt waren, wie das in der vorliegenden der Fall ist; denn dass es keine geringe Arbeit war, vermittelst der
1019 In-|dividualisirung und Loslösung der Wörter aus ihrem überlieferten satzlichen Vortrag ihre unbedingte grammatische Gestalt, ja selbst die Trennung der Composita zu gewinnen, lässt sich schon an und für sich ohne Weiteres annehmen und wird durch die mancherlei Regeln bestätigt, die sich im Vâjasaneyi-Prâtiç. darauf beziehen — z. B. grade die eben erwähnten IV, 26, wo angegeben wird, wann hinter dem im satzlichen Vortrag *viçvâ* lautenden Wort im Pada-pâṭha ein Visarga zu setzen ist etc. — Diese Thätigkeit war aber vor der Schlussredaction des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya vollendet; dem Verfertiger derselben lag der Pada-pâṭha in derselben Gestalt vor, in welcher er auf uns gekommen ist, und setzte ihn dadurch in den Stand, bei der Aufstellung seiner Regeln so consequent verfahren zu können, für den Pada-pâṭha nur die Abweichungen von der unbedingten Gestalt angeben zu müssen,

für den Saṃhitâ-pâṭha die vom Pada-pâṭha. War dies aber in den früheren Redactionen nicht der Fall, waren sie in dieser Beziehung dem Vâjasaneyi-Prâtiç. ähnlich, so konnte auch in ihnen die Erwähnung und Definition der vier Redetheile nicht fehlen. Dass sie auch der letzte Redacteur beibehielt, obgleich seine Redaction sie nicht mehr nothwendig erforderte, erklärt sich wohl aus der Scheu, eine so wichtige grammatische Eintheilung in einem doch immer grammatischen Werk auszumerzen, eine Scheu, die um so mehr berechtigt war, da die lernbegierigen Inder es — in den Scholien — stets dankbar anerkennen, wenn ihnen ein Autor mehr bietet, als das Bereich seiner Aufgabe erforderte.

Der Theil über die richtige Aussprache der Laute und die dabei zu vermeidenden Fehler ist | einer der interessante- 1020
sten und wichtigsten in diesem Prâtiçâkhya. Er zeigt uns einerseits, welche Einwirkungen von Seiten der Volkssprachen auf die richtige Aussprache der Veden sich schon geltend gemacht hatten, worüber ich auf des Herrn Herausgebers Bemerkungen in der Einleitung zum 14ten Kapitel verweise. Auch diese sprechen für den verhältnissmässig späten Abschluss dieses Prâtiçâkhya, ja ich möchte sogar einen Beweis dafür in dem Kunstausdruck *barbaratâ* XIV, 8 finden; denn, bei dem immer entschiedner hervortretenden Einfluss der griechisch-indischen Reiche auf die Entwicklung der indischen Cultur, bin ich sehr geneigt sskrit. *barbara* und *barbaratâ* als Bezeichnung von „Barbar“ und „barbarischem Wesen“ für Entlehnungen von βάρβαρος und βαρβαρότης zu nehmen, die sich nur zufällig an das echt sanskritische *varvara* „krausgelockt“ anschlossen.

Andrerseits werden uns hier mehrere Regeln gegeben, welche wohl unzweifelhaft in der Schreibweise des Ṛg-Veda befolgt werden müssen, so z. B. XIV, 10 (vgl. Vâjas.-Pr. III, 12 u. GGA. 1858 S. 1626 [[o. S. 167]]), XIV, 11 wonach शुनश्शेप zu schreiben ist (nicht शुनःशेप wie M. Müller I, 24, 13 noch in seiner neuen Ausgabe hat) und mehrfach Anunâsika statt Anusvâra, wie z. B. ṚV. VII, 16, 8 तांस्त्रायस्व, wo M. Müller तांस्त्रा° hat.

Endlich tragen die falschen Aussprachen dazu bei, einzelne anomale Erscheinungen im Sanskrit zu erklären; so bildet z. B. die XIV, 14 erwähnte falsche Aussprache *vayyaçva* statt *vaiyaçva* die Brücke zur Erklärung der anomalen Vṛddhi's in

dâtyauha etc. statt *daityauha* etc. (Vollst. Grammat. S. 219, Z. 1, Pâṇ. VII, 3, 1).

Der dritte Theil — den Unterricht betreffend — ist im 15ten Kapitel abgeschlossen. |

1021 Der vierte Theil endlich umfasst die drei letzten Kapitel 16—18 und behandelt die Metrik. Diese ist zum Abschluss der Lehre vom Vortrag des Ṛg-Veda entschieden nothwendig; da jedoch die übrigen Prâtiçâkhya's keine Spur derselben enthalten, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass sie in früheren Redactionen ebenfalls fehlte und erst aufgenommen ward, als sich ein vollständigeres Bewusstsein der Aufgabe des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya geltend gemacht hatte; vorher war sie besondern metrischen Werken überlassen, wohl ursprünglich einem Werke, aus welchem das Chandas u. aa. hervorgegangen sind.

Die Hülfsmittel, welche Hrn Regnier bei seiner Bearbeitung dieses Prâtiçâkhya's zu Gebote standen, habe ich bei Anzeige der M. Müller'schen Ausgabe des Ṛg-Veda und dessen Bearbeitung unsres Prâtiçâkhya's in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XI, S. 344 erwähnt; Einzelnes ist seit der Zeit hinzugekommen, was von Hrn Regnier an den betreffenden Stellen bemerkt ist. Die Bearbeitung selbst, deren Anfang, wie dort ausgesprochen, schon so anerkennenswerth war, ist sich in ihren Vorzügen nicht allein gleich geblieben, sondern hat — wie sich dies bei einem so eifrigen, gründlichen und urtheilsfähigen Gelehrten vornweg erwarten liess — im Fortgang an Sicherheit, Werth und Bedeutung immer mehr zugenommen, so dass wir dieses Werk unbedenklich als eine ausgezeichnete Bereicherung der Sanskrit-Litteratur betrachten dürfen. Es versteht sich von selbst, dass wir damit nicht sagen wollen, dass Hr Regnier in Allem das Richtige getroffen habe; allein einzelne Mängel der Erklärung benehmen einem Werke dieser Art nichts Wesentliches
1022 an seinem Werth. So | leicht haben es uns die indischen Schriftsteller, insbesondre die grammatischen nicht gemacht, dass wir behaupten dürften, mit dem ersten Anlauf sogleich das letzte Ziel erreichen zu können. Es bleiben in Hrn Regniers Bearbeitung noch manche Stellen zurück, bei denen man — gewiss auch der Hr Bearbeiter selbst — schon jetzt richtigere Erklärungen geben könnte, andre über deren Deutung man bedenklich sein, oder mit dem Erklärer rechten

könnte. Doch das zu verbessern oder genauer zu erörtern, wird sich fortan die Gelegenheit bei zusammenhängender Behandlung der in den Prâtiçâkhya's geregelten Gegenstände darbieten, so z. B. bei der Silbenlehre, welche bisher ein Desideratum in der indischen Grammatik, jetzt mit Hülfe der Prâtiçâkhya's ergänzt werden muss, oder bei der Metrik, deren Bearbeitung von Seiten eines im Sanskrit bewährten und der Musik kundigen Gelehrten wir recht bald erwarten dürfen. Ich beschränke mich hier auf die Erläuterung einer Stelle, zu welcher Scholien fehlen; es ist die schon erwähnte, ohne Zweifel später hinzugesetzte, XII, 9; ausserdem werde ich mir noch ein paar Worte in Bezug auf VI, 15 erlauben, obgleich hier die Berichtigung schon von Weber zu Vâjasaneyi-Prâtiç. 4, 164 gegeben ist. Was jene Stelle betrifft, so lautet sie bei Hrn Regnier:

निपातानामर्थवशाविपातनादनर्थकानामितरे च सार्थकाः ।
नेयं त इत्यस्ति संख्येह वाङ्मये मिताक्षरे चाप्यमिताक्षरे च ये ॥

Die Übersetzung ist: „Et parmi ces particules, qui, par leur incidence dépendante du sens, sont insignifiantes, il y en a d'autres qui ont un sens. Il n'y a point ici d'énumération disant: (voici) celles qui (s'emploient) dans le style mesuré (c'est-à-dire dans les vers), et (celles qui s'emploient) dans (le style) non | mesuré (c'est-à-dire dans la prose)". Diese Über- 1023
setzung sowohl als die in den Noten gegebne Erklärung ist unrichtig; wie sie zu verbessern, ergibt sich aus der fast ganz gleichen Stelle in den Çesha's zum Hemacandra Dist. 206b und 207a bei Böhtlingk in seiner Ausgabe S. 443. Diese Stelle lautet:

ईयन्त इति संख्यानं निपातानां न विद्यते ॥ २०६ ॥
प्रयोजनवशादेते निपात्यन्ते पदेपदे ॥

Danach ist im Prâtiç. in b नेयंत in ein Wort zu verbinden; अर्थवशात् wesentlich identisch mit प्रयोजनवशात् in den Çesha's; निपातनात् ebenso zu deuten wie hier निपात्यन्ते[1]. Es war also im Prâtiçâkhya zu übersetzen: „Von den Nipâta's, welche, weil sie Nutzens[2] wegen hingeworfen werden, bedeutungslos sind, sind einige auch bedeutungsvoll. Eine Aufzählung, welche

[1] [cf. auch Nirukta I, 9. 10 Roth.]
[2] [Bedeutung.]

(von ihnen) in metrischer und in prosaischer Composition erscheinen, (lautend) 'so viele (sind es)' gibt es hier nicht".

Fast ganz dasselbe bedeuten die beiden Stichoi der Çesha's:

„Eine Aufzählung der Nipâta's (lautend) 'so viele (sind es)' existirt nicht; des Nutzens wegen werden diese Wort für Wort hingeworfen". — Der Sinn ist: die Partikeln tragen nichts Wesentliches zum Verständniss des Satzes bei, sondern sind nur etwas Accessorisches.

Bei VI, 15 ist es in der That höchst auffallend, dass sowohl M. Müller als Regnier nicht erkannten, dass sich die Regel über *khyâ* auf die schon aus Westergaard (unter ख्व), den Schol. zu Pâṇini 2, 4, 54. 55, der Siddhântakaumudî und Vopadeva IX, 37. 38 bekannte Annahme der Grammatiker bezog, nach welcher *khyâ* mit *kçâ* identificirt wird, bei Max Müller um so mehr, da seine Abschrift des Commentars die
1024 richtige | Erklärung enthielt, während Regnier's einen Fehler (य statt श) darbietet. Die Verbindung, in welche die Regel über die Aussprache von *khyâ* mit der vorhergehenden gesetzt ist, nach welcher einige Lehrer „eine harte Nichtaspirata vor einem Zischlaut aspirirten", dient zur Ergänzung des Vârtika 1 zu Pân. 2, 4, 54; denn hier heisst es in Bezug auf das Verhältniss von *khyâ* zu *kçâ* „*çasya vibhâshâ yatvam*" „für *ça* tritt arbiträr *ya* ein", wodurch nur *kyâ* entstehn würde; aus der im Prâtiçâkhya vorliegenden Verbindung mit der Regel über die aspirirende Kraft der Sibilanten sieht man, dass der Übergang von *k* (in *kçâ*) in *kh* (in *khyâ*) durch den Einfluss des *ç* erklärt ward. — Die auf *khyâ* bezügliche Regel lautet bei Regnier

ख्यातौ खकारयकारा उ एके तावेव ख्यातिसदृशेषु नामसु ॥

Weder Regnier noch M. Müller geben Varianten dafür an; dennoch hat des Letzteren Text (statt नामसु) धातुषु, da er aber nicht „Wurzeln", sondern „Wörter" übersetzt und die Vergleichung mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya, so wie der ganze Zusammenhang नामसु fordert, so bin ich überzeugt, dass धातुषु nur ein zufällig entstandener Fehler ist. Die Regel lautet übersetzt: „in *khyâti* (d. h. in der Wurzel (d. i. dem Verbum) *khyâ*) nehmen einige (die Buchstaben) *kh* und *y* an; dieselben beiden in den Nominibus, welche *khyâti* ähnlich sind"; das bedeutet, „während nach der als bekannt vorausgesetzten Vibhâshâ im Allgemeinen erlaubt ist *kçâ* statt *khyâ* zu sprechen, nach der

vorhergehenden Regel über die aspirirende Kraft nachfolgender Sibilanten einige sogar *khçâ* für *kçâ* erlaubt halten möchten, sprechen einige in dem Verbum weder *kç* noch *khç*, sondern nur *khy*". |

Diese Lehre bietet das reine Widerspiel zu der im Vâja- 1025
saneyi-Prâtiç. 4, 164, nach welcher Gârgya *ks* (nicht *kç*, wenn hier nicht zu ändern ist) statt *khy* in *khyâ* sprach. Die zweite Regel des Stichos im Ṛg-Veda-Prâtiç. wird durch das Vâjas.-Prât. wenigstens deutlicher; denn hier heisst es: „Gârgya (spricht) *ks* in (der Wurzel) *khyâ* ausser in *sakhya, ukhya, mukhya*". Diese Ausnahmen sind augenscheinlich die Nomina, welche im Ṛg-Veda-Prât. als *khyâti*-ähnliche bezeichnet werden, während sie Gârgya als davon abgeleitet betrachtet zu haben scheint. Wir sehen hier im Ṛg-Veda-Prâtiç. einen Fortschritt sowohl in der grammatischen Erkenntniss (indem augenscheinlich die Etymologie aufgegeben ist) als gewissermassen in der Darstellung (indem die Regel generalisirt ist). Der Scholiast zum Ṛg-Veda-Prâtiç. gibt von diesen drei Nominibus jedoch nur das erste, | weil sowohl *ukhya* als *mukhya* nicht im Ṛg- 1026
Veda (sondern erst bezüglich im Yajur-Veda und Atharva-veda) vorkommen.

Die Brauchbarkeit der vorliegenden Bearbeitung des Hrn Regnier wird nicht wenig erhöht durch die zu dem 7ten bis 9ten Kapitel gefügten alphabetischen Listen in Betreff der dehnungsfähigen Wörter (Th. II, S. 21—55), so wie den ans Ende gesetzten Index der vedischen Stellen, welche im Text und in den Noten citirt sind (Th. III, S. 241—277) und den dann folgenden Index der termini technici (Th. III. S. 277—293); den Abschluss bildet eine Übersicht des Inhalts der Kapitel (S. 294—299).

Wir können diese Anzeige nicht schliessen, ohne nochmals unsern Dank für diese im Ganzen so ausgezeichnete Arbeit und zugleich unsre Freude auszusprechen, dass wir bald von dem Hrn Verf. einer neuen Bearbeitung eines vedischen Werkes entgegensehen dürfen, in welchem uns neben der Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, welche schon die bisherigen Leistungen desselben charakterisiren, sicherlich eine immer tiefer eindringende Forschung auf vedischem Gebiet entgegentreten wird.

XVIII.

London. Edinburgh: Williams and Norgate. Paris: B. Duprat. Leipzig: R. Hartmann 1859. A History of ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans. By **Max Müller**, M. A. Fellow of All Souls College, Oxford etc. XIX u. 607 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1860, St. 26—28, S. 260.

Das indische Volk nimmt eine der allerbedeutendsten
261 Stellen in der Geschichte ein; dies wird un-|zweifelhaft durch seinen unmittelbaren Einfluss auf die östlich, nördlich und südlich von Indien gelegenen Länder und Inseln bewiesen, durch das Hineinragen der Resultate seiner Cultur tief in den Westen, durch die mannichfachen Nachrichten, welche uns in nichtindischen Werken — insbesondre griechischen und chinesischen — bewahrt sind; fragen wir aber: was wissen die Inder selbst von ihrer Geschichte, so werden uns statt Begebenheiten Märchen aufgetischt. In diesen und andern oft etwas historisch aussehenden Mittheilungen fehlt es nicht an Namen, die nicht selten allen Anspruch auf historische Existenz machen zu können scheinen, und bei einigen ist die historische Existenz sogar entschieden erwiesen; — fragen wir aber, in welche Zeit sie die Inder versetzen, so kann man ohne Ausnahme antworten: in welche es auch sei, sicher nicht in die, in welcher sie wirklich gelebt haben. Ihre Chronologie bietet eine wahre Zahlenwelt, aber nichts als Hirngespinste, die, mit wenigen Ausnahmen, auf weiter nichts beruhen, als dem Bestreben, den Begriff der Ewigkeit durch unermüdlich fortgesetzte Multiplicationen zu veranschaulichen. — Eine Litteratur tritt uns entgegen, welche, wenn man auch nur das nachweislich Verlorene mit berücksichtigt, zu der umfassendsten gehört haben muss, die je ein Volk geschaffen hat; fragen wir aber in Indien nach den Schöpfern derselben, nach der Zeit, aus welcher sie herrührt, so erhalten wir für den bedeutendsten Theil derselben die Antwort: Niemand hat ihn geschaffen; er existirt von Ewigkeit zu Ewigkeit; — ja selbst für den grössten Theil wird uns kein Autor genannt und wo einer genannt wird, kann man in nicht wenigen Fällen nach-

weisen, dass die Angabe falsch ist; die Werke aber, welche man nicht für ewig auszugeben gewagt hat, werden wenigstens zu einem grossen | Theil in eine so alte Zeit hinaufgerückt, 262
dass die Falschheit der Angabe dadurch allein hinlänglich einleuchtet.

Wo eine solche Unwissenheit, Indifferenz gegen jede Geschichte, Mangel an historischem Sinn, endlich geflissentliche Fälschung uns unverholen entgegentritt, muss man billig fragen, ob man auch nur hoffen dürfe, auf solch allseitig unterminirtem Gebiet zu Ergebnissen über Geschichte, Chronologie und Litteratur zu gelangen, welche einigermassen befriedigend ausfallen möchten.

Dennoch hat occidentalische Kritik und Combination die Versuche nicht gescheut, auch auf diesem schlüpfrigen Gebiet zu festem Boden durchzudringen, und es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass über viele der hieher gehörigen Punkte eine mehr oder weniger befriedigende Sicherheit oder hohe Wahrscheinlichkeit gewonnen ist. Sehen wir aber genauer zu, so ist dies fast durchweg nur dadurch geschehen, dass die indische Tradition über Bord geworfen ward, fast nur mit Hülfe ausserindischer Berichte — insbesondre der schon angedeuteten chinesischen und griechischen, zu denen im Laufe der Zeit dann auch die der Araber und andrer westlicher Völker traten. — Jedes Ergebniss, welches gewonnen ward, musste mit Hingabe eines Stückes indischer Überlieferung aufgewogen werden. Einzig was der Buddhismus — wenn man Kleines mit Grossem vergleichen darf — in gewissem Sinn der indische Protestantismus, überliefert hat, enthält etwas mehr historische Wahrheit, obgleich auch er von dem Geiste der Übertreibung und Unzuverlässigkeit, welche sich in den brahmanischen Angaben bis zu Lug und Trug gesteigert haben, nichts weniger als frei ist.

Wenn aber dies das Resultat bezüglich des Verhältnisses der indischen Tradition zu der geschichtli-|chen Wahrheit für 263
die ganze Zeit ist, wo wir es durch die Controlle ausserindischer Berichte festzustellen vermögen, sind wir dann berechtigt, ein günstigeres für diejenige Zeit zu erwarten, wo uns diese Controlle fehlt? Dürfen wir — wenn wir sehen, welche Gestalt die indische Geschichte von Alexander dem Grossen bis auf den heutigen Tag im indischen Geist angenommen hat

und wie wir jedes sichre Datum, welches wir hier zu geben vermögen, fast nur fremden Berichten, oder dem Einfluss der Fremden verdanken, welche bisweilen den Lug, wo er sich festsetzen wollte, nicht aufkommen liessen — für diejenige Zeit, wo wir bloss auf indisches Material beschränkt sind, erwarten, etwas Sichres erreichen zu können? Wenn irgendwo, würde ein ungünstiges Vorurtheil gewiss hier seine Berechtigung finden. Man mag noch so geneigt sein, einer älteren Zeit einen reineren Sinn zuzuschreiben, man kann doch nicht umhin, sich sagen zu müssen, dass die Gleichgültigkeit gegen Geschichte und Wahrheit nicht auf einmal gekommen sein kann, sondern tiefere Wurzeln haben muss, welche auch in älterer Zeit, wenn vielleicht auch nicht in dem Grade, wie in spätrer, doch verderblich genug gewirkt haben müssen.

Doch alle derartige, wenn auch noch so ungünstige Vorzeichen, sind nicht im Stande, den Muth des Forschers zu lähmen, und es gibt auch in der That neben den angedeuteten abschreckenden Momenten manche aufmunternde, welche auch auf diesem Gebiet einen, wenn auch nicht sichren, doch wahrscheinlichen, wenn auch nicht in allem Einzelnen, doch im grossen Ganzen nicht ungünstigen Erfolg in Aussicht zu stellen geeignet sind.

Derjenige Theil der indischen Litteratur, welcher im Allgemeinen die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hat, der Zeit
264 vor Alexander dem Grossen anzugehö-|ren, theilweis noch unter sie hinabreicht, bildet eine geistig zusammengehörige höchst umfangreiche Masse, von der sich erwarten lässt, dass die Ringe, welche ihre Unterabtheilungen, oder überhaupt die ihr angehörigen einzelnen Werke mit einander verbinden, sich der occidentalischen Kritik nicht werden entziehen können; ebenso lässt sich hoffen, dass die Principien geistiger Entwicklung, welche durch das Studium so vieler Völkergeschichten für die europäische Wissenschaft gewonnen sind, auch in ihrer Anwendung auf die Geschichte des indischen Culturlebens nicht ohne sichre Früchte bleiben und im Verein mit immer tiefer eindringendem Studium in die Masse der hieher gehörigen Schriften dem erstrebten Ziel immer näher führen werden. Eine andre Frage zwar ist, ob dies schon jetzt erwartet werden könne, wo verhältnissmässig erst so wenig von diesen Schriften bekannt und allgemeinerer Theilnahme und Controlle zugänglich

gemacht ist. Doch dieses Bedenken braucht am wenigsten diejenigen Forscher abzuhalten, ihre Ergebnisse und Ansichten in dieser Beziehung schon jetzt zu veröffentlichen, denen durch ihre Stellung im Bereich von Handschriftensammlungen die Gelegenheit geboten ist, diese Litteratur genauer und umfassender kennen zu lernen, als andre, welche diesen Vortheil entbehren, zumal da es eine bekannte Erfahrung ist, dass die Frische des ersten Eindrucks dem Geiste eine eigenthümliche Spannkraft, man möchte sagen, eine Art Ahndungsvermögen gewährt, welches Resultate und Ansichten zu gewinnen vermag, deren volle Richtigkeit erst spätere, auf vollständigeres, allgemeiner durchforschtes Material gestützte Untersuchungen erweisen. |

Dass dieses auch auf dem Gebiete der alten indischen, 265
oder, wie Andre sie nennen, vedischen Litteratur der Fall sein werde, macht schon der Umstand sehr wahrscheinlich, dass die drei Forscher, welche sich vorzugsweise auf diesem Gebiete bewegt haben — Roth, Weber und der Vf. des vorliegenden Werkes — wenn auch nicht in den Einzelnheiten, doch in den wesentlichen Momenten in ihren Resultaten übereinstimmen.

Wenden wir uns nun zu dem rubricirten Werke selbst und erkennen darin zunächst einen der interessantesten und geistvollsten Beiträge zur Kunde der vedischen Culturentwicklung, würdig der Erwartungen, welche man von dem reichbegabten Schriftsteller, der sich seit so vielen Jahren fast einzig mit den Veden beschäftigt hat, hegen durfte. Reiche Kenntnisse, weiter Blick, insbesondre ein feines Gefühl für poetisches Leben machen die Darstellung zu | einer anziehenden, 266
während die Fülle der Belehrungen im Ganzen und Einzelnen, welche es darbietet, einen sehr wesentlichen Fortschritt in der Weiterführung der Aufgabe, welcher es speciell gewidmet ist, belegen. Damit wollen wir jedoch keineswegs sagen, dass des Hn Verfs Resultate uns allenthalben hinlänglich begründet erscheinen, dass nicht die Zukunft Manches in einem andern Licht zeigen werde, mit einem Wort, dass wir dem Ziel dieser Forschungen sehr und in einer entscheidenden Weise nahe gebracht wären, allein das Entgegengesetzte schon bei dem jetzigen Stand der Sanskritkunde zu fordern, würde eine unbillige nur Unkenntniss dieses Standes verrathende Zumuthung sein.

Das Werk zerfällt in eine allgemeine Einleitung (S. 1—66) und die Behandlung der Hauptaufgabe (S. 67 bis zu Ende), welche in der Überschrift als Geschichte der vedischen Litteratur bezeichnet ist. In jener Einleitung ist insbesondre das Verhältniss der späteren, vorzugsweise der epischen Litteratur zu der vedischen besprochen, so wie überhaupt die Differenz der Anschauung in diesen beiden Hauptperioden der indischen Entwicklung hervorgehoben.

Die eigentliche Aufgabe des Werks beginnt mit einer kurzen Einleitung (S. 67—70), in welcher die äusseren Kriterien für die Unterscheidung der vedischen und nicht-vedischen Litteratur, insbesondre das Metrum besprochen werden. Darauf folgen vier umfassende Kapitel, deren jedes eine der vier Perioden behandelt, in welche die vedische Litteratur von dem Verf. — im Gegensatz zu seinen Vorgängern, welche nur drei statuiren — getheilt ist. Um sicherer zu gehen, hat M. Müller bei der Behandlung derselben den umgekehrten Weg eingeschlagen; er geht von der uns zunächst gelegenen Periode aus, sucht nachzuweisen, dass sie die Vollendung der ihr
267 vorher-|gehenden voraussetze, schreitet dann zu dieser, von welcher er dasselbe geltend macht, und gelangt so zuletzt zu der der Zeit nach entlegensten.

Das erste Kapitel (S. 71—312) „die Sûtra-Periode" überschrieben, charakterisirt zunächst die ihr angehörigen Schriften, in welchen die Resultate der früheren Periode, so wie die überlieferten Gebräuche, Regeln etc. compendiarisch zusammengestellt sind, im Allgemeinen. Dann wird hervorgehoben, dass diese Schriften nicht als der Offenbarung (çruti), sondern der Überlieferung (smṛti) angehörig betrachtet wurden und nachgewiesen, dass sie zur Zeit der Kämpfe mit den Buddhisten jung waren (S. 86). Ihre Eintheilung in Çrauta (auf die Offenbarung bezügliche) und Smârta (auf die Tradition bezüglich) (S. 99). — Specielle Behandlung der sechs Vedâṅga (Glieder des Veda) S. 108 ff. Die Çikshâ (Aussprache) mit eingehender Besprechung der Prâtiçâkhya's, der Schriften, welche vorzugsweise die in den Veden zur Geltung gekommenen phonetischen Gesetze behandeln S. 116—145. Die Metrik S. 146—149. Die Grammatik S. 149—152. Etymologie (S. 152—158), woran sich vergleichende Andeutungen über die grammatischen Arbeiten der Griechen und Inder schliessen (bis S. 169). Dann

folgt das 5te Vedâṅga: Ceremoniell (S. 169—209). Diese Partie greift zum Zweck der näheren Bestimmung schon mehrfach in die ältere Periode der Brâhmaṇa's — der theologischen Speculation — hinüber. S. 198 werden die Kalpa-Sûtra's betrachtet, S. 200 die Smârta-Sûtra's; S. 201 ff. der Unterschied zwischen den Gṛhya-Sûtra und den Sâmayâcârika hervorgehoben. Interessant ist die hier gelegentlich charakterisirte Differenz über das Verhältniss der Çûdra's (der vierten Kaste) zu den drei oberen in den verschiedenen Sûtra's S. 207. — Das sechste Vedâṅga: Astronomie S. 210—212. |

Von S. 215 an werden die Anukramaṇî's (Indices zu den 268
Veden) in Betracht gezogen und die Zeit des Verfassers des uns erhaltenen zum Ṛg-Veda nach, wie mir scheint, keineswegs verlässlichen Überlieferungen, jedoch auch andern unterstützenden Combinationen, etwa in die 2te Hälfte des 4ten Jahrh. v. Chr., also synchronistisch mit Alexander d. Gr. verlegt (S. 243). Daran schliesst sich die Bestimmung der Sûtra-Periode überhaupt auf etwa 400 Jahre von 600 bis 200 v. Chr. (S. 244). Schliesslich werden als letzter Zweig der vedischen Litteratur die Pariçishṭa's (Supplemente) in Betracht gezogen (S. 249—252). Daran knüpfen sich noch einige Untersuchungen allgemeinerer Tendenz, insbesondre über das Verhältniss der brahmanischen Entwicklung zu der buddhistischen und über Chronologie (letztre insbesondre S. 262—266).

Das 2te Kapitel (S. 313—455) behandelt die Periode der Brâhmaṇa's — die Werke der theologischen Speculation — und zwar zunächst (S. 313—341) die im einsiedlerischen Leben (im Walde, araṇya) zu studirenden und daher Âraṇyaka's genannten Schriften — in denen der Vf. die Brücke zwischen den Sûtra's und den eigentlichen Brâhmaṇa's erkennt — und die Upanishad's. Dann wendet sich das Werk zu den eigentlichen Brâhmaṇa's, wobei eine Menge einschlagender Momente — insbesondre die Caraṇa's „Schulen" (vgl. auch schon S. 125 über die Differenz der Çâkhâ's gewissermassen „Vedenrecensionen" und Caraṇa's als lebendiger persönlicher Träger derselben) — erörtert und einige die Brâhmaṇa's charakterisirende Übersetzungen mitgetheilt werden. Die Dauer dieser Periode bestimmt der Vf., nach dem Eindruck ihrer Resultate, auf etwa 200 Jahre, von 800 bis 600 vor Chr.

Das 3te Kapitel (S. 456—524) überschrieben | „Mantra- 269

Periode" behandelt die den Brâhmaṇa's vorhergegangene Periode der Sammlung der alten, durch Tradition bewahrten, Lieder, welche mit Zudichtung neuer in demselben Geist verbunden war (S. 478). Auch ihr gibt der Verf. eine ungefähre Dauer von 200 Jahren, so dass sie uns bis 1000 vor Chr. hinaufführen würde (S. 572). Interessant sind in diesem Kapitel insbesondre die Mittheilungen über die im Ṛg-Veda enthaltenen Âprî-Hymnen, welche, wie der Vf. scharfsinnig ausführt, auf das Princip der Diaskeuase ein helles Licht werfen (S. 463 ff.); ausserdem verdienen die hier mitgetheilten Untersuchungen über Einführung der Schrift in Indien (S. 497—524) Beachtung.

Das 4te und letzte Kapitel (S. 525 bis zu Ende S. 572) behandelt endlich die Periode der Vedendichtung selbst, welche der Verf. als die Chandas-Periode bezeichnet. Auch ihr wird ein Umfang von 200 Jahren eingeräumt, so dass als Anfang der vedischen oder überhaupt indischen Litteratur etwa das 13te Jahrh. vor Chr. bestimmt wird. Ausserdem wird ihr Charakter im Allgemeinen geschildert und so wie auch der der unmittelbar folgenden Periode im vorhergehenden Kapitel durch treffliche Übersetzungen mehrerer Hymnen in ein helleres Licht gestellt.

Den Schluss bildet ein Anhang, in welchem der Text der Legende von Çunaḥçepha aus dem Aitareya-Brâhmaṇa mit den Varianten der Çâṅkhâyana-Sûtra's mitgetheilt wird (S. 573—588). Die Übersetzung findet sich S. 408 ff.

Ein vollständiger Index, von Herrn Dr Bühler gefertigt (S. 589—607), gewährt ein höchst dankenswerthes Hülfsmittel zu steter und zeitersparender Benutzung des so überaus reichhaltigen Werkes.

Einen der wesentlichsten Punkte der hier gegebnen Er-
270 örterungen bildet der Nachweis der Continuität in | der Entwicklung der vedischen Litteratur, wobei jedoch auch der Bruch in der vedischen Tradition nicht verkannt ist (vgl. S. 429. 432. 456), den Niemand wird hinwegleugnen können. Ich will nun zwar keinesweges verkennen, dass auf diesen Bruch von mancher Seite vielleicht zu viel Gewicht gelegt werden möchte, allein ebenso wenig kann ich bergen, dass er mir in dem vorliegenden Werk etwas zu gering angeschlagen scheint. Doch solche Differenzen dürften bei dem jetzigen Standpunkte der

Sanskritkunde nicht lange mehr auf vage contradictorische Behauptungen beschränkt bleiben. Es gilt wohl schon jetzt, den Umfang und die Bedeutung dieses Bruchs durch sorgfältiges und umfassendes Eingehen in alle zur genaueren Erkenntniss desselben führende Einzelheiten fester zu bestimmen, und dabei scheint mir die Aufmerksamkeit des Forschers insbesondre auf zwei Punkte gerichtet werden zu müssen; erstens auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Form, in welcher die Vedenhymnen gedichtet sind, zu der, in welcher sie von den Diaskeuasten fixirt wurden; jene kann mit Hülfe des Metrums und genauer Kenntniss der Geschichte der Sanskritsprache, mit wenigen Ausnahmen, vollständig wiederhergestellt werden; zweitens werden die Vorstellungen und Anschauungen der Vedenhymnen, so wie die der Brâhmaṇa's systematisch zu ordnen und mit einander zu vergleichen sein, wobei die Art, wie in letzteren die Vedenhymnen im Ganzen und Einzelnen aufgefasst werden, natürlich ganz besonders hervorzuheben sein wird. Für den ersten Punkt liegen die Materialien schon grösstentheils gedruckt vor; das Wenige, was noch nicht gedruckt ist, cursirt in vielen Abschriften; auch der zweite Punkt lässt sich schon zu einem grossen Theil ebenfalls nach gedruckten Materialien bearbeiten; doch steckt hier das Meiste noch in den | Handschriftensammlungen; allein 271
die Aufgabe scheint mir der Durchforschung derselben werth. Sollten sich die Differenzen in diesen beiden Beziehungen viel bedeutender herausstellen, so wird sich gegen daraus hervortretende innere Momente die Fixirung der Sûtra-Periode nach märchenhaften Angaben über Kâtyâyana's Zeit und völlig unzuverlässigen Geschlechteraufzählungen schwerlich behaupten lassen. Es wird dann sowohl der von M. M. festgesetzte Umfang von 400 Jahren als die Dauer von 600 bis 200 vor Chr. für die Sûtra-Periode vielleicht durch eine sichrer begründete kürzere und bedeutend spätre Periode zu ersetzen sein, die dann auch die der Brâhmaṇa's mit sich herabziehen würde; dieser würde auch die der Diaskeuase zu folgen haben. Ob aber auch die der Abfassung der entschieden alten Hymnen dadurch afficirt wird, scheint mir zweifelhaft. Doch werden auch hier viele ins Einzelne gehende Untersuchungen nothwendig sein, bevor man eine genauere Bestimmung wagen darf; insbesondre wird hier das Verhältniss der Veden zu den

alten Theilen des Yaçna, so wie überhaupt zu den Zendschriften zu bestimmen sein, wobei die aus dem Zend in die Vedensprache übergegangenen Wörter, wie *Atharvan, majman,* die Erwähnung eines *Tirindira Parçu* (ṚV. VIII, 6, 46) und manches Andre in Betracht zu ziehen sein wird. Doch sollten auch spätre Zeiten in den Ergebnissen und Ansichten, welche M. Müller in dem vorliegenden Werk niedergelegt hat, Manches, vielleicht selbst Vieles ändern, so wird man ihm doch stets das Zeugniss geben, im Verhältniss zu dem jetzigen Stande der Sanskritkunde eine der bedeutendsten, belehrendsten und am meisten fördernden Leistungen gewesen zu sein.

Ehe ich diese Anzeige schliesse, erlaube ich mir noch
272 einige kleine Bemerkungen zu Einzelnheiten. S. | 21 in der Anmerkung scheint dem Herrn Verf. die Einbusse des *â* in *âtmán* so sehr auffallend und unerklärlich. Ich gestehe, dass ich darin eine fast noch geringere Besonderheit finde, als in der Einbusse des *a* im Verbum *as,* wo es den Accent nicht hat; dass der unaccentuirte Vocal, zumal in der schwächsten Stelle — dicht vor der accentuirten Silbe — eingebüsst werde, ist in *âtmán* um so weniger auffallend, da es nur in den Fällen geschieht, wo die Bedeutung des Nomens zu einer pronominalen geschwächt ist und in den Veden, so viel ich bemerkt habe, nur in den obliquen Casus; dass diese Einbusse hier das lange *â* trifft, während sie in *as* das kurze afficirt, ist ebenso wenig ohne Analogie, da dasselbe *â* in der epischen Sprache, ganz wie ein kurzes *a,* hinter *e* und *o* mehrfach eingebüsst wird. Beiläufig bemerke ich auch, dass die vermuthete Ableitung von *ah* „sprechen" weder für *âtmán* noch gar *aham* „ich" von dem Hrn Vf. auch nur hätte erwähnt werden sollen. Bei weitem mehr Wahrscheinlichkeit würde vom isolirt sanskritischen Standpunkt aus die im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagne von *an* „athmen" haben; sie würde wie formell so auch begrifflich entschieden passend sein. Allein dagegen entscheidet die bezüglich der verbalen Ableitung unzweifelhafte Identität mit griechisch ἀτμή; dessen organischere Form ist aber unzweifelhaft ἀϋτμέν und danach wird man wohl auch für *âtmán* bei der von Pott zuerst erkannten organischeren Form **avâ-tman* verbleiben müssen: *âtman* ist aus *avâtman* ebenso entstanden, wie z. B. *gâm* unzweifelhaft aus **gâvam* (vgl. *gâvau, gâvas*), *gâs* aus **găvas* oder **gâvas.* Das Verbal-

thema *avâ* ist aus dem organischeren *av*, griech. ἀϝ (ἀϝη-μι) eben so entstanden wie aus *dham* eigentlich **dhamâ*, dann *dhmâ*, aus *man* **manâ*, *mnâ*, aus *pṛ* (eigentlich | *par*) **parâ*, 273 dann *prâ* und überaus viele andre, worüber an einem andern Ort von mir gehandelt werden wird. Wegen des Suffixes *tman* vergleiche man für jetzt meine kurze Sskr. Gr. § 366.

S. 54 wird von den besonderen Heroen und vielleicht Gottheiten einzelner Familien gesprochen, jedoch bemerkt, dass diese Ansicht nur Vermuthung sei. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle in einem Hymnus des Madhucchandas aufmerksam zu machen (ṚV. I, 4, 5), deren richtige Erklärung ergibt, dass die, für welche er singt, nur Indra allein verehrten. Damit man sieht, dass diese Deutung auch in den gesammten Zusammenhang des Hymnus passt, will ich die vorhergehenden und nach Behandlung des vorzugsweise in Betracht kommenden Verses auch die folgenden Verse wenigstens in einer Übersetzung hinzufügen. Der Hymnus ist an Indra gerichtet und lautet:

1. Den schönes Thuenden rufen wir, wie zum Melken schön Milchende, zu unsrem Schutze Tag für Tag.

2. Zu unsern Opfern komm herbei! Soma, o Somatrinker! trink; denn Rinder schenkt des Reichen Rausch.

3. Dann lass uns kennen lernen gleich Dein' innigste Gewogenheit; nicht übersieh uns! komm herbei!

4. Zum unüberwindlichen Weisen tritt, frag' Indra den verständigen, der der Genossen Bestes ist.

Der nun folgende 5te Vers lautet im Text:

utá bruvantu no nído nír anyátaç cíd ârata |
dádhânâ índra íd dúvaḥ ‖

Sâyaṇa erklärt *no smâkam sambandhinaḥ* (die mit uns in Beziehung stehenden = unsre) *ṛtvija iti çeshaḥ* („Priester" zu suppliren) | *te* (diese) *bruvantu* | *Indraṃ stuvantu* (sollen Indra preisen) | *uta* | *api ca* (und auch) *he* (o!) *nido ninditâraḥ purushâ* (tadelnde Männer) *nir ârata*| | *ito deçân nir gacchata* 274 (geht weg von diesem Orte!) | *anyataç cit* | *anyasmâd api deçân nir gacchata* (auch von einem andern Ort geht weg) | *kîdṛçâ ṛtvijaḥ* (was für Priester?) | *Indre duvaḥ paricaryâṃ* (Verehrung) *dadhânâḥ* | *kurvâṇâḥ* (machend) | *ic chabdo 'vadhâraṇe* (das Wort *id* beschränkt) | *sarvadâ paricaryâṃ kur-*

vanta eva tishṭhanto ity arthaḥ („sie sollen zu allen Zeiten nur Verehrung bringen", so ist der Sinn). |

Für Jeden, der Sanskrit versteht, bedarf es keiner Bemerkung über den Unsinn in dieser Erklärung; wenn *uta* „und" erst den mit *nido* beginnenden Theil an *bruvantu no* hätte anknüpfen sollen, hätte es auch erst davor, nicht zu Anfang des Satzes stehen dürfen; das sieht auch Jeder, der kein Sanskrit versteht; ebenso konnte *ṛtvijaḥ* (Priester) bei *nas* (ἡμῶν) nicht ausgelassen werden; der Inder kann ebenso wenig *bruvantu naḥ* statt *bruvantu na ṛtvijaḥ* sagen, als der Grieche εἰπόντων ἡμῶν statt εἰπόντων ἡμῶν οἱ ἱερεῖς; auf die Annahme solcher Ellipsen — so häufig sie auch bei Sâyaṇa ist — konnte nur ein verzweifelnder Scholiast gerathen; nicht minder unberechtigt ist die Annahme der Ellipse von *ito deçât* „aus diesem Orte", welche durch gar nichts im Text angedeutet ist; nur die falsche Interpretation von *anyataç cit* verführte den Scholiasten dazu. Die ganze unsinnige Erklärung beruht darauf, dass die Form *nir ârata* verkannt ist. Es ist nicht, wie der Schol. annimmt, 2 Plur. Imperativi, sondern, wie *ârta* (= griechisch ὦρτο) die 3te Sing. Âtmanep. aoristi I erscheint, so ist es die regelrechte 3. Plur. davon, hier aber, der allgemeinen Regel gemäss, in passiver Bedeutung. *nir ṛ* heisst eigentlich „weggehen"; aber in den Veden erscheint fast jedes Verbum, welches einen neutralen Begriff ausdrückt, auch in objectiver
275 (speciell: cau-|saler) Bedeutung, und so hat auch schon das Petersburger Wörterbuch die Bedeutung „ablösen" (aus „weggehen machen") für *nir ṛ* (s. v. *ar*) nachgewiesen. Dem gemäss würde *nir ârata* zu übersetzen sein „sie sind abgelöst, verstossen". Will man die passive Bedeutung wegen des Ablativs — weil man dann eher den Instrumentalis erwartet hätte — nicht zugestehen, so kann man bei der medialen stehen bleiben, erhält aber dennoch wesentlich denselben Sinn „sie haben sich abgelöst", d. h. „losgesagt"; ich ziehe des ganzen Zusammenhangs wegen, insbesondre weil es die Rede der *nidas* (Neider) Tadler ist, jene Erklärung vor, und deute den Ablativ aus der in *nis* liegenden Andeutung der (örtlichen) Entfernung. Weiter erkannte der Scholiast die pluralisirende Bedeutung von *cid* nicht, die in den Veden so häufig erscheint; sie ruht auf der indefiniten „irgend". Eben so entging ihm die Beziehung, welche *id* hier speciell hat, obgleich er dessen

Bedeutung richtig erkannt hat; die Beschränkung bezieht sich nämlich auf das unmittelbar vorhergehende Wort *indra,* nicht auf *dadhânâḥ.* Schliesslich ist ihm das Wesen der indischen Participial- oder überhaupt parataktischen Construction nicht klar, obgleich Stellen, wie Pâṇini III, 2, 126. 129. 130 es wahrscheinlich machen, dass die indischen Interpreten und Grammatiker — vielleicht jedoch nur bei der mündlichen Erklärung — es sehr genau specialisirten. Da nämlich das Sanskrit so überaus arm an Conjunctionen ist, welche das gegenseitige Verhältniss der Satztheile bestimmen, so treten diese nur parataktisch durch Participia oder Absolutiva neben einander, allein bei der Erklärung muss man stets erkennen, in welcher speciellen Beziehung der so parataktisch hingestellte Theil aufzufassen ist. Der Zusammenhang — die Syntaxis — gibt fast immer hinlängliche Auskunft darüber; | ich gebe der Par- 276
ticipialconstruction an unsrer Stelle einen conclusiven Sinn. Der gegebnen Auseinandersetzung gemäss übersetze ich:

5. Und sagen mögen die Tadler (Neider) nur: „sie sind verstossen von jedem sonst, drum feiern Indra sie allein".

6. Und glücklich mögen uns Feind und Land, Vernichtender! ausrufen nur! sein wir in Indras Schutze nur!

7. Den Raschen bring dem Raschen zu, den helderfreu'nden Opfergesell, der Schwung und Rausch dem Freunde schafft.

Hier erlaube ich mir nur ein Wort über das letzte Drittel des Verses, welches *patayán mandayátsakham* lautet. Der Accent schon zeigt (nämlich *patayát* statt *patáyat*), dass *patayát* in demselben Verhältniss zu *ʃsakham* steht, wie das damit zusammengesetzte *mandayát; mandayátsakham* ist der Accusativ einer vedischen Participialcomposition, in welcher das vordre Glied (ein Particip) das hintre als sein Object regiert (entsprechend den griechischen wie φερέσβιος für φερέτ-βιος). Das vordre Glied hat alsdann den Acut auf der letzten Silbe, wie sowohl *mandayát* als *patayát.* Ich betrachte deshalb auch das letztre als Theil des Compositums, dessen vordres Glied ein Dvandva-Compositum ist; dass beide Glieder des Dvandva accentuirt sind (*patayán-mandayátʃ*), steht in Analogie mit andern Dvandva's (s. Vollst. Sskr. Gr. § 634 Ausn. I), doch mag dies, so wie der Umstand, dass dieser Fall in den Veden der einzige der Art ist (kein Participialcompositum mit Dvandva als vordrem Glied weiter vorkommt), die Verfertiger des Pada-

Textes abgehalten haben, eine Composition hier anzunehmen. Wörtlich übersetzt würde es heissen: „fliegen (= eilen) machend,
277 und sich freuen machend den Gefährten". | Indra wird Gefährte des Soma genannt, dieser, welcher als „der Rasche" bezeichnet wird (ebenfalls im Sinn von rasch, stürmisch machend) gewährt ihm die stürmende Kraft und den Rausch (ähnlich in den Veden oft).

8. Den getrunken zerschmettertest, Opferreicher! die Feinde du, schütztest die Kämpfer in dem Kampf.

9. Dich hier, den Starken in dem Kampf, stärken o Opferreicher! wir, Indra! dass Beute unser Theil.

10. Ihm, der des Reichthums grosser Strom, leicht erreichbar dem Opfernden, ihm, diesem Indra singet Preis!"

Wenn es S. 61 des vorliegenden Werkes heisst: „The Code of Manu is almost the only work in Sanskrit literature which, as yet, has not been assailed by those who doubt the antiquity of everything Indian", so ist das ein Irrthum. In meinem Artikel „Indien" (in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie) habe ich schon vor 20 Jahren die Abfassung dieses Gesetzbuches erst zwischen 200 bis 100 vor Chr. angesetzt (s. das. S. 57. 257. 277 und vgl. auch 82. 246).

Was S. 159 in Bezug auf das Verhältniss der griechischen zu den indischen Grammatikern gesagt wird, ist zwar theilweis wahr, erschöpft aber den Gegenstand nicht und wird darum ungerecht. Es ist richtig, dass die griechische Grammatik, wie M. Müller bemerkt, „began with philosophy, and endeavoured to transfer their philosophical terminology to the facts of language"; ebenso, dass wenigstens die eigentliche indische Grammatik, der es möglich war, ihr Ziel zu erreichen „began with collecting the facts of language"; dagegen ist es entschieden irrig, dass „their" (die indischen) „generalisations never went beyond the external forms of speech"; tritt auch die tiefre Kenntniss des innren Lebens der Sprache nicht in
278 den nur zu praktischem | Gebrauch eingerichteten eigentlichen Lehrbüchern hervor, so sieht man doch aus Commentaren und gelegentlichen Bemerkungen, dass der mündliche Unterricht, welcher die Erläuterung der kurzen Lehrsätze gewährte und und auf welchem die Commentare wesentlich beruhten, die gesundesten und selbst jetzt noch als gültig anzuerkennenden Ansichten enthielt, wie denn M. Müller selbst S. 167 nicht

umhin kann, in Bezug auf eine sehr wesentliche Frage dieser Art eine Stelle aus einem Commentar zu Yâska's Nirukta mitzutheilen und dazu zu bemerken: „This, together with the text, shows a clearer insight into the nature of Homonyma and Synonyma, or, as the Peripatetics called the latter, Polyonyma, than anything we find in Aristotle" und S. 168 in Bezug auf die aus dem Nirukta selbst mitgetheilte Stelle: „I doubt whether even at present, with all the new light which Comparative Philology has shed on the origin of words, questions like these could be discussed more satisfactorily than they were by Yâska". So ist auch richtig, wenn der Verf. S. 159 fortfährt „Thus the Hindus excel in accuracy", ein Ruhm, welcher in der Sprachwissenschaft nicht hoch genug veranschlagt werden kann, und ebenso mag richtig sein, wenn es weiter heisst „the Greeks in grasp", nur ist dabei zu bemerken, dass diese Griffe sehr unbedeutend waren und fast gar keine wahre Einsicht in das Wesen der Sprache verrathen. Richtig ist auch, jedoch nur theilweis, wenn dann gesagt wird: „The Grammar of the former" (der Inder) „has ended in a colossal pedantry"; nur muss man dabei berücksichtigen, dass dies einerseits mit dem Sinken der Wissenschaft in Indien überhaupt zusammenhängt, andrerseits mit dem Umstand, dass dasjenige Ziel, welches sich vom isolirten Standpunkt einer einzelnen Sprache aus erreichen liess, in der Pâṇini'schen Gram-|matik schon in 279
einem so hohen Grad erreicht wurde, dass auf diesem Weg weder in Form noch Inhalt ein wesentlicher Fortschritt möglich war; in Folge davon, sowie der religiösen Weihe, welche das Werk erhielt, trat die unglückliche Idee ein, diese Grammatik an die Stelle ihrer Quelle, der Sprache selbst, zu setzen, wodurch dann in der Grammatik — wie auch auf den übrigen Gebieten indischer Wissenschaft — eine Verknöcherung herbeigeführt ward, wie sie aller Orten und zu allen Zeiten unter der Herrschaft des Geistes der Autorität, welcher fast allein in der indischen Entwicklung sich geltend macht, eintreten muss. Für unrichtig dagegen halte ich, wenn es endlich weiter heisst „that of the latter" (die Grammatik der Griechen) „still invigorates the mind of every rising generation throughout the civilised world". Wenn ich auch nicht verkenne, dass die Thätigkeit der griech. Grammatiker und die sich daran schliessende der römischen dazu beigetragen hat, den Sinn

für grammatische Studien durch das Mittelalter hin in die neuere Zeit hinüber zu erhalten, wozu jedoch bei weitem mehr die Nothwendigkeit die klassischen und weiterhin auch die orientalischen Sprachen zu erlernen beitrug, so ist hier doch ganz irrig auf die griech. Grammatik übertragen, was vielmehr dem Geist der freien philosophischen Forschung zuzuschreiben ist, für welchen die moderne Cultur in der That wesentlich den Griechen verpflichtet ist. Was die Arbeiten der griechischen Grammatiker und die, welche sich daran schliessen, betrifft, so haben sie und würden sie nimmermehr zu der Sprachwissenschaft geführt haben, welche unzweifelhaft zu den glänzendsten Eroberungen unsrer Zeit auf dem wissenschaftlichen Gebiet gehört. Diese war keinesweges bloss durch die Einführung des Sanskrits in die Reihe der europäischen Studien möglich gemacht, sondern ganz wesentlich durch die Einführung desselben in der grammatisch und lexikalisch so durchsichtigen Gestalt, welche sie fast ausnahmslos den Bemühungen der indischen Grammatiker verdankt. Die indische Grammatik
280 ist das Höchste, was vom | isolirten Standpunkt einer Sprache aus auf dem grammatischen Gebiet erreicht war; ein glückliches Schicksal war es, dass zu derselben Zeit, wo ihre Resultate in Europa anfingen bekannter zu werden, Jacob Grimm wesentlich ebenfalls vom isolirten, aber historisch erweiterten Standpunkt, seine wunderbare deutsche Grammatik schuf. Diese beiden Werke sind die Grundlagen, auf welchen die moderne Sprachwissenschaft sich zu erheben begonnen hat; und man sagt wahrlich kein Wörtchen zu viel, wenn man Pâṇini und Grimm als die Säulen dieses Gebäudes bezeichnet.

Zu S. 161 letzte Zeile verweise ich bezüglich des Verses aus dem Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya auf diese Anzeigen 1859, St. 102. 103 S. 1023 [[o. S. 275]]; ebenso zu S. 274 bezüglich der Zeit des Nâgârjuna auf dieselben 1859, St. 62. 63 S. 616. 617 [[o. S. 254]].

S. 512 wird gewiss mit Recht vermuthet, dass der sanskritische Ausdruck für „Buch“ *pusta, pustaka* fremd ist; allein sehr unglücklich ist die Vergleichung mit *apestak,* dem Namen des Avesta. Doch scheint es auch mir aus dem Persischen entlehnt. In den Keilinschriften wird „einhauen“ durch das Verbum *pish* mit dem Präfix *ni* bezeichnet, woraus neupersisch نوشتن *nuvishten* mit der Bedeutung „schreiben“ entstanden ist.

Das Ptcp. Pf. von jenem *pish* lautet *pishta* und kommt ebenfalls in den Keilinschriften vor (s. Die persischen Keilinschriften, Glossar S. 88). Es ist nun gar nicht unwahrscheinlich, dass wie *nipishta*, so auch *pishta* ohne Präfix „eingegrabnes" und weiter wie im Persischen „geschriebenes" „Schrift" bedeutet hat, und in dieser Bedeutung von den Persern zu den Indern übergegangen sei. Im Sanskrit haben aber bekanntlich die Lippenlaute *p*, *ph*, *b*, *bh*, *m*, *v* sehr häufig den Einfluss, ein hinter ihnen stehendes *i* in *u* zu verwandeln, so erscheint statt *ṛ̂*, wenn das damit geschriebene Verbalthema ein Wort wird, *ir;* sobald ihm aber ein Labial vorhergeht *ur* [1]; so konnte sich auch *pi* in *pishta* in *pu* verwandeln; die Aussprache von *sht* durch *st* hat aber bei dem allgemein menschlichen Wechsel der Aussprache dieser Gruppe gar nichts Auffallendes. — Zu S. 516 bezüglich der Zeit, seit welcher eine umfassendere Anwendung der Schrift in Indien Statt fand, erlaube ich mir auch auf meinen Artikel „Indien" a. a. O. S. 254. 276. 277 aufmerksam zu machen.

Und somit scheiden wir von diesem eben so anregenden als lehrreichen Werke mit dem besten Danke gegen den Hrn Vf., in welchem Deutschland einen der würdigsten Repräsentanten seiner Wissenschaft auf fremdem Boden anzuerkennen hat.

XIX.

Sanskritischer Ablativ auf ursprüngliches *at* von Themen auf *u*.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1870, N° 23, S. 490.

Ein Beispiel eines derartigen Ablativs habe ich in meiner kurzen Sanskrit-Grammatik §. 451 S. 266 gegeben, nämlich *vidyôt* aus der Vâjasaneyi-Saṃhitâ XX, 2. Als Thema nahm ich **vidyú*, identisch mit *vidyút*, „der Blitz", wie *didyú* neben *didyút* erscheint. Die Form *vidyôt* ist aus dem Thema *vidyú* + *at* auf dieselbe Weise entstanden, wie der gewöhnliche

[1] [ist richtig, aber anders zu fassen.]

Ablativ-Genitiv der Themen auf *u* vermittelst der Endung *as*, z. B. aus *víshṇu víshṇos*, d. h., wie im Nominativ-Vokativ Pluralis z. B. *víshṇav-as*, Dativ Sing. z. B. *víshṇav-e*, vedischem Lokativ Sing. z. B. *víshṇav-i* (ṚgV. VIII. 3, 8) und vedischem Instrumental Sing. *bâháv-â* von *bâhú* (ṚgV. II. 38, 2; V. 64, 2; VII. 62, 5 cf. Vârtt. 4 zu Pân. VII. 1. 39; doch stellt es das Petersb. Wtbch. unter das Thema *bâháva;* ein solches, aber *bâhavá* accentuirt, erscheint im Çatapatha-Brâhmaṇa), ist zunächst *a* vor *u* eingetreten und letzteres vor der vokalisch anlautenden Endung liquidirt, also eigentlich im gewöhnlichen Ablativ-Genitiv Sing. **víshṇav-as*, im alten Ablativ **vidyav-at* entstanden, dann aber °*ava*°, wie z. B. in *maghon-as, maghon-os, maghon-âm, maghon-î* für **maghavan-as, *maghavan-os, *maghavan-âm, *maghavan-î* vom Thema *magha-van*, zu *o* zusammengezogen, so dass die gebräuchlichen Formen *víshṇos vidyót* wurden. Das auslautende *ot* in *vidyót* wird auch in den gewöhnlichen Formen des altbactrischen Ablativ Sing. regelrecht
491 (durch *aoṭ*) reflectirt, z. B. von *aŋhu* Ablativ | *aŋhaoṭ* (welchem sskr. **asot* von *asu* entsprechen würde), von *tanu tanaoṭ*, von *dusmainyu dusmainyaoṭ*, von *âçu âçaoṭ*. Zu allem Überfluss entscheidet endlich die Stelle, in welcher *vidyót* vorkommt, dafür, dass es als Ablativ zu nehmen; sie lautet nämlich *mṛtyóḥ pâhi | vidyót pâhi* „schütze vor Tod; schütze vor Blitz".

So unzweifelhaft demnach *vidyót* als Ablativ Sing. zu fassen, so ist es doch unangenehm, dass das Thema *vidyú*, zu welchem es gehört, bis jetzt nicht belegbar ist und es fügt sich daher sehr glücklich, dass die Taittirîya-Saṃhitâ in einer der Vâjas.-Saṃh. fast ganz entsprechenden Stelle statt *vidyót* das Wort *didyót* hat, dessen Thema *didyú* neben dem gleichbedeutenden *didyút* nicht selten, auf jeden Fall eben so häufig als das letztere erscheint (s. Petersb. Wtbch. unter beiden WW.). Die Stelle findet sich I. 8. 14. 1 und lautet *mṛtyór mâ pâhi didyón mâ pâhi* „schütze mich vor Tod, schütze mich vor Blitz".

Bei dem Verhältniss der Taittirîya- zu der Vâjasaneyi-Saṃhitâ des Yajur-Veda ist es leider sehr zweifelhaft, ob wir in diesem *didyót* ein zweites Beispiel eines Ablativ Sing. eines Thema auf *u* sehen dürfen; es scheint eher eine Variante des *vidyót* in der Vâjas.-Saṃh. Auf jeden Fall entfernt es aber jeden denkbaren Zweifel über die einstige Bildung von Ablativen Sing. durch *at* aus Themen auf *u* im Bereiche des Sanskrit

und giebt uns demnach wohl auch das Recht *vidyôt*, selbst wenn es an dieser Stelle nicht ursprünglich gestanden hätte, wenigstens als ein richtiges Sanskritwort anzuerkennen.

Beiläufig bemerke ich, dass *didyôt* im Petersb. Wtbch. unter *didyú* nicht aufgeführt und | auch unter andern Artikeln 492
von mir nicht gefunden ist.

Schliesslich will ich nicht unterlassen, die Erklärung der indischen Commentare anzuführen, da es noch immer manche giebt, die in ihnen eine bedeutende Quelle für die Erkenntniss der vedischen Sprache erblicken zu dürfen glauben. Allein, wie in allen schwierigen Fällen, zeigen sie auch hier, wie wenig durch Tradition über diese erhalten war. Im Commentar zu der Vâjasaneyi-Saṃhitâ wird zwar, dem Sinne nach richtig *vidyôt* durch den Ablativ von *vidyut* nämlich *vidyutas* glossirt, und weiterhin durch *vidyutpâtât* „Blitzschlag" erklärt, allein als ein aus dem Verbum *dyut* mit Präfix *vi* durch das Affix *vic*, das heisst ohne Affix, aber mit Guṇa (*o* für *u*) gebildetes Nominalthema (*vidyôt*) betrachtet; über den Mangel des Casuszeichens wird kein Wort verloren. Die Erklärung lautet wörtlich *vidyot vidyutaḥ mâm pâhi vidyotata iti vicpratyaye guṇa: vidyutpâtâd rakshety arthaḥ.* — Im Commentar zu der Taittirîya-Saṃh. wird *didyôt*, trotz des Accents, als Vokativ gefasst (es müsste bekanntlich in diesem Fall den Accent auf der ersten Sylbe haben) und durch *dyotanâtmaka* „glänzender" glossirt. Die Erklärung lautet *he didyot dyotanâtmaka.* Über die grammatische Form des Wortes wird nichts bemerkt.

XX.

Der Infinitiv im Veda mit einer Systematik des litauischen und slavischen Verbs. Dargestellt von **Alfred Ludwig.** Prag 1871, J. G. Calve'sche K. K. Univ.-Buchhandlung.

The North British Review. October 1870 — January 1871. New Series, vol. XIV. N° CVI. S. 530.

Professor Ludwig of Prague has shown himself to be a profound classical scholar, thoroughly conversant with Indian languages and philology. He is rich in ideas, happy in his

combinations, and acute and clear in exposition, and in reducing a mass of facts to their most general expression; and in any circumstances he may claim a respectful hearing from Indologists and linguists, however much they may differ from his conclusions. The title of his recent work on The Infinitive in the Veda gives no adequate idea of the task he has set himself in it. Although the consideration of the Vedic infinitive occupies a prominent place in his work, it is nevertheless by no means its leading purpose. In pursuing that purpose he goes into a great many other Vedic peculiarities of declension and conjugation; and these details are accumulated not for their own sake, but to confirm a theory, which he has set forth in previous works, concerning the origin of the Indo-Germanic inflection — a theory in direct contradiction with the generally received view of Bopp and his followers. With an energy of personal conviction which often amounts to violence, he impugns the theory that the Indo-Germanic inflection was formed by agglutination (p. 1), or the putting together of successive words which were once disconnected; and he antithetically tries to show that the inflection of nouns arose from the fact that different noun-stems, which originally only indicated the general noun-sense, were by degrees appropriated to the notation of the case-sense, while the inflection of verbs arose from the fact that different expressions of a general verb-sense, which had first appeared in the infinitive form, were differentiated into expressions of verb-relations or verbal forms.

The following extracts from the work will explain this little known theory, and illustrate the author's way of applying it to particular inflective forms. With regard to the noun-
531 inflections, he says: | „Hence it follows that the suffix, in the first stage of its existence, never modified the signification of the stem, but borrowed its signification from the stem after it had lost its own demonstrative meaning. This took place in virtue of a kind of self-adjusting balance; for naturally, while people could not think the word with the suffix to be an indivisible whole, they could not conceive its sense to depend entirely on the whole complex compound, but were obliged to consider that even what was felt to be the subordinate element still had a certain significance of its own.

Thus in a spontaneous way there arose a new ramification of meaning" (p. 4, § 5). „In our dissertation on the origin of the A declension it has been shown that the *i* of the locative is no exponent of inflection, but the original auslaut of the stem. . . . . Thus the locative becomes an invariable form, and a relic of that distant epoch when languages were still without inflection" (p. 9, § 9). „It thus becomes evident that the locative and the dative, looked at simply in an historical point of view, lose their qualities as inflective forms, and recede into the period of the creation of words. This creative process seems by degrees to have become worn out; and after it there arose another impulse — to find a use for the refuse forms of the creative period. At first the specific distinction of agens, actio, actum, was left on one side; and the demonstrative form, which was then evidently chiefly used, was made to do duty for it; while the language, whenever it had spare words for the purpose, began gradually to pave the way for that distinction which so eminently contributes to the intelligibility of speech. . . . . But when this differentiation had proceeded a certain distance it was no great step to add the expression of number and case" (p. 15, § 19). „There is nothing to be said about any original significance of case; it reduces itself simply to different applications of a stem . . . . with which later differentiations were connected" (p. 20, § 25). „In accordance with the evidence we have adduced, the genitive and ablative singular must also be referred to the creative period. That is to say, it is proved that there are no indications of any historical chasm between that genitive formation and the formation of the stems. What then was requisite to draw out the first dim feeling of inflection? Nothing but forgetfulness. As long as a recollection remained of the actual connection in the respective formations stems only existed, but no inflections. When the remembrance of this connection had passed away, it was at once felt necessary to think, or more properly to understand, something about those variations the nature and origin of which was no longer known. Then no doubt by the significations which were attached to the forms it was thought that they might be understood" (p. 24, § 29). „With the gradual growth of forms there naturally arose two distinct phenomena, . . .

denotation of grammatical subordination, and co-ordination. It was natural that where there was a relation between terms, there should also exist a tendency to give it an expression indicating the difference or identity of the mutual relations of several terms. Hence also it followed that a certain need arose for the endings called grammatical; the simple termi-
532 nation of | the stem was gradually either altogether abominated, or confined to a special field of meaning, where it assumed the appearance of an inflective form" (p. 25, § 31). „In the period the relics of which we are tracing, no meaning could have been exclusively attached to any form; the directive criterion of mutual understanding must have been, much more exclusively than during the time when grammar was complete, the self-resulting intellectual connection of utterances coming one after the other" (p. 35, § 40).

In discussing the origin of verb-forms, the author (§ 54, and seq.) tries to prove that those are original verb-forms which are devoid of definite relations to grammatical persons; and, in answer to the question „what such forms are", he says that „they are infinitives, the application of which has not yet been changed from an indefinite to a definite signification" (p. 79, § 60). He endeavours further to show that the terminations of the singular present of the middle voice, *mâi, sâi, tâi* (which he regards as the original forms, in Greek μαι, σαι, ται) have no other original sense than a merely nominal one, and subsequently an absolute verbal sense, i. e., that of the infinitive, without any relation to grammatical persons, numbers, or distinction of active and middle; and he concludes: „as the terminations (of the active), *mi, si ti* have given the stems for the ulterior formations *mâi, sâi, tâi*, ... it is proved by implication that the stems of *mi, si, ti,* were also originally and virtually without any such relation — that they were, even more than the forms *mâi, sâi, tâi,* originally nominal, that they subsequently possessed an absolute verbal meaning, and that only a later process .... accomplished their separation and relation to single grammatical persons of the subject" (p. 145, § 118).

This explanation of the origin of Indo-Germanic inflection is almost entirely based on the deviations from ordinary Sanscrit, relating to inflective forms and grammatical relations

which are found in the traditional texts of the Veda. Thus, for instance, at page 9 the frequent absence of *i*, the exponent of the locative singular, in themes in *an*, is used to fortify the assumption that this *i* is no sign of case, but the auslaut of a root-formation; and at p. 73 a few instances of forms where *se* seems to indicate the first person singular are employed to show that such forms were not at first, as afterwards, used exclusively in Sanscrit as signs of the second person, as is the case with their reflex forms in Greek σαι and in Gothic *za*. Without a lengthened investigation it would be impossible to go deeply into the question whether such isolated phenomena can properly support an induction involving consequences so trenchant, or to refute an hypothesis built up on such stores of knowledge, and with such intellectual gifts. One point however may be indicated. The justification of such deductions from the traditional Vedic texts manifestly depends on a correct estimate of their history, their origin, and the way in which they were handed down till they assumed their present form. However small may be our certain knowledge regarding them — for Vedic science is still in its infancy — it can hardly be doubted that several Vedic hymns belong to a time when the language in which | they 533 were sung was essentially the vernacular tongue of a narrow region, and therefore subject to all the influences which are active in living languages. But it is equally certain that other hymns belong to a later time, when this language had become extinct as a vernacular, and was preserved in narrow circles scattered over a wide extent of country, where a variety of national idioms were spoken, some of them nearly related to that of the hymns. These idioms probably had some influence, though a subordinate one, on the language in which the hymns were sung. As for their transmission, it is equally certain that for a long time it was only oral — a kind of tradition in itself incapable of preserving an original faithfully. But in consequence of the wide diffusion of the Aryans over India the tradition had often to be preserved in places where not only different Aryan idioms, but also other non-Aryan languages, prevailed; and through the religious use to which the texts were devoted they were handed down, not only by men who wholly or partially understood them, but also by others

who understood little or nothing of them, but had simply learned them by heart for religious purposes. In the light of these facts it becomes clear that they must have been exposed to all kinds of corruption. Then again, with regard to the men who collected and wrote down the traditional texts. Without undervaluing their zeal in preserving forms of words which could not be intelligible to them without the boldest hypotheses, we may at least be sure that they were not practised or enlightened critics, and that, if they made essentially true transcripts of the texts orally gathered from the singers, they were at any rate unable to detect the many corruptions which had crept into them in the lapse of time.

These facts, well weighed, lead to explanations of the abnormal phenomena of the traditional Vedic texts, widely different from those of Professor Ludwig. Many of these phenomena may prove to be by-forms of phonetic origin, such as occur in all art-languages which rest on a living vernacular speech. For instance, the occurence of locatives without *i* by the side of those with *i*, which is shown by the consensus of related languages to be the primordial locative sign, may be illustrated by kindred phenomena in modern tongues. Thus, in modern German the dative termination *e* is sometimes used and sometimes omitted; and in the written language, especially poetry, rhythmical and metrical influences cause both forms to be alternately used. Other phenomena of this kind are easily explained by the influence of vernacular idioms. Others, especially those which contradict not only the Sanscrit but also all the kindred languages, can hardly be anything but corruptions which the Indian revisers with their insufficient critical knowledge and their reverence for tradition did not venture to amend.

Professor Ludwig, on the contrary, attributes to the traditional text so high a degree of accuracy that he believes he can discover in it the relics of a non-inflected condition of the Indo-Germanic linguistic stock, and arrives at a conclusion which seems enough of itself to show the utter improbability of his theory. The Vedic language seems to him to offer so great a number of non-inflective grammatical forms that he says: — „We can therefore (but only relatively) set
534 down the | completion of the grammatical construction of the

language of the Aryans as hardly five centuries before the oldest of the Vedas. If we take this Veda, in round numbers, to be about 1500 B. C., then it follows with tolerable certainty that the completion of the grammar must be dated about 2000 B. C. Accordingly the western migrations of the Aryans, who doubtless set out with a completed grammar, must be subsequent to this date" (p. 148, § 120). It may be doubted whether an unprejudiced scholar would be convinced by any argument of so comparatively late a completion of a grammar which is found in essential identity through all the phases of the Indo-Germanic languages, especially when it is borne in mind that the populations by which these languages were spoken separated so early that none of them, not even the oldest, or those whose culture dated the farthest back, as the Aryan Indians, remembered anything of their immigration into their historical abode. Surely if the grammar, which by the hypothesis was completed only about 2000 B. C., was still, 500 years later, among the Indians, in such an unsettled condition that a multitude of forms could express all relations indefinitely, then the other tribes could not possibly have attained to a grammatical form in such harmonius conformity with Sanscrit and Zend.

Professor Ludwig indeed endeavours to point out analogous phenomena in other languages; but the illustrations are scanty, and are treated in the same manner as the Vedic ones. Scarcely any of his hypotheses can be admitted by careful critics. A single instance will show the rashness with which from the use of one form for several grammatical relations he infers a previous and general meaning not yet confined to one special sense, and then further infers a former uninflective character. With regard to the third person singular Âtmanepada he says: „To the historical method, which is able to distinguish the later from the earlier, it is evident that the older form, before the later has appeared, must have occupied the whole field of meaning; and the same method without difficulty or hesitation deduces the later more special and definite meaning from the crowding on of more recent forms. We can still trace for *te* the sense of both first and third person in the Gothic *haitada haitaidau*" (p. 78, § 59). The Gothic use of the first and third person of the terminative

da (the reflex of the Sanscrit *te*, which indicates the third person) is thus treated as showing that the reflex of this termination in the primeval mother tongue indicated both these persons. But it is well known that in the Gothic plural there is a single form in *anda* (reflex of the Sanscrit *ante*, third person plural) for all three persons; and if the deduction from the first and third person singular is correct, it would also apply to the first, second and third persons plural. But if the Gothic had thus, some 2000 years after the Vedic era, or 2500 after the completion of the grammatical inflection, preserved some relics of its original non-flective condition in the passive forms just quoted, would it not be necessary to recognise a similar phenomenon a few centuries later in the old Saxon use of *sind* or *sindun* (Anglo-Saxon, *sind sindon*) for three persons of the present plural, or in the middle Ger-
535 man *sint* for the third person | plural, and, less frequently, the second person plural, and in modern German *sind* for the first and third persons plural, or again in the use of the first person plural for the first person singular in the French patois *j'aimons?* With regard to all this instances, even the Gothic ones, the received opinion is that they come from the extension of meanings originally more specialized, and that they have been taken to replace forms which had been lost in the lapse of time. With regard to the Gothic, Professor Leo Meyer (Die Gothische Sprache, sec. 141) says: „In the singular (of the Gothic passive) the proper third person is also used for the first; and in the plural the third person proper represents also the first and second". What ever right Professor Ludwig has to transfer his theory of Vedic forms to the Gothic, another man has the same right to apply to the Vedic the generally accepted theory of the Gothic, and to explain the few instances of the kind, which after a critical investigation may still be found in the Veda, by the analogy of the Gothic, old Saxon, and the like. While Vedic forms furnish the author with his facts, assumed phonetic transmutations are the materials with which he endeavours to prove his theory of the origin and history of these forms. This is no reproach to him; but the circumstance deserves to be noted, that, while he inveighs against the bold hypotheses of many

critics with regard to phonetic changes, he himself is far from being moderate in the use of them.

In that part of the work which deals exclusively with Vedic forms without regard to the theory of inflection, the author has amassed a quantity of valuable matter which no one who occupies himself with the Veda can dispense with. Even here there is much which cannot be accepted; but the preponderance of good is so great that the work takes a very high place in the field of Vedic research. There are many explanations and comparisons of Indo-Germanic forms, which will greatly heighten the author's philological reputation. It is not necessary to give instances of these happy suggestions, which sometimes rise to the level of genius; but it may be useful to show, by referring to a few passages, that even in this portion of the work the student cannot dispense with the exercise of his critical faculty.

At p. 8, *vâm* in the hymn to Pûshan (Ṛgveda, vi. 55), is taken to be a mutilated form of *yuvâm*, „ye both". Though the unaccentuated *vâm*, the by-form of several cases of the dual of the pronoun of the second person has to be thus explained, still the connection in this text shows that we have here a mutilated form of *âvâm*, nominative dual of the pronoun of the first person. The words *„éhi vâm âghṛṇe sáṃ sacâvahai"* must be translated: „Come here, O Pûshan, we both will go together". Compare i. 42, 1, *„sákshvâ deva prá ṇas puráḥ"*, „go, O god, before us".

At p. 10 the author is inclined to identify *avós* (Ṛgv. vi. 67, 11; vii. 67, 4; x. 132, 5) with *avás*. The true account may be seen in the additions to the St. Petersburg dictionary under *avá*. It is the dual of the pronoun *avá* which corresponds with the Zend *ava*. Compare *tâ vâm* (x. 132, 2). |

At p. 21 it is said „that the genitive *asya* is a mutilated 536
form of *asyas* (itself an abbreviation of *asyâs*) we have already proved ... In Ṛgveda, iv. 3, 4, we actually find *asyâḥ ṛtásya"*. It certainly is to be found there, but *asyâs* does not belong to *ṛtásya*, but to *çámyai*, which precedes in this quarter verse. That these forms in *ai* (generally datives of the fem. sing.) not unfrequently occur in the Veda in the sense of the genitive singular feminine, has been long ago remarked. Whether they are only phonetic changes of the ordinary endings of the

genitive singular feminine *âs*, or the dative employed as a genitive, need not be here decided. In favour of the latter hypothesis is the replacement of the dative by the genitive, common in Pâli, and universal in Prâkrit. This replacement was no doubt preceded by the identification of the two cases, of which there are numerous traces in all Sanscrit writings. In later times this may have been caused by the influence of the vernacular languages, in which the dative is absorbed by the genitive. Previously, and in the Vedas, it may have been caused by the tendency to identify the two cases, which gradually brought about the complete obliteration of the dative. Parallel phenomena are found in kindred languages with regard to other cases.

At p. 22 *jániman* (Ṛgv. iv. 22, 4) is taken as an ablative. Why could it not, as elsewhere, be a locative? „Trembled before the mighty at his birth"; compare Ṛgv. iv. 17, 2, and other places.

In the same page *sûras* in Ṛgveda i. 174, 5, is taken to be a nominative form, from *sûra*, in a genitive sense. It is not absolutely impossible to take it in a nominative sense, though that is hardly feasible. But why should it not be the genitive of *svàr*, which it is with precisely the same accentuation in another place (vii. 69, 4, *sûro duhitâ*, „daughter of the sun")? Compare the regularly accentuated dative *sûré* (Ṛgv. iv. 3, 8) and the Zend genitive *hûro* from *hvare*, which normally corresponds with *svàr*.

At p. 75 *ûcishe* in the Vâjasaneyi Saṃhitâ xii. 49, in agreement with Mahidhara, is taken for *ûcire*, the third person plural. This is wrong; *ûcishe* both in form and sense is the second person singular; and thus it is taken by Sâyaṇa on the Ṛgveda, iii. 22, 3, where the verse appears.

At p. 107 *vareyât* (Ṛgveda x. 27, 11) is taken for a conjunctive. But no one who considers the potential in Pâli (e. g., the third person singular *careya*, which would correspond with Sanscrit *car-ayet;* compare Lassen, Institutiones linguae Pracriticae, p. 358), and the Attic Optative of the contracted verbs (i. e., of those from the original in *ayo*, *eyo*, *oyo*, for the still more ancient *ayâ*, e. g., φιλοίην for φιλεyo-ιην) will hesitate to admit *vareyât* to be a potential of the 10th conjugation, essentially similar in formation to the Pâli and Greek,

that is to say, from *varaya-yât* with the contraction of *aya* into *e*, as in the Prâkrit. Compare, e. g., the Prâkrit *kâmedi* for Sanscrit *kâm-aya-ti* in epic poetry. |

With regard to p. 120, it must be observed that the 537
Gothic *grêtan* is not connected with the Sanscrit *krand*, but with *hrâd*, originally *ghrad;* and p. 124 suggests the remark that the perfect indicative and other indicatives (e. g., the present) are not employed in an imperative sense because they in themselves convey this meaning, but as a form of courtesy. The thing commanded is thereby represented as an act of the doer's own will. If, instead of saying „Do this", we say „You are doing this" there is a certain recognition of spontaneity in the phrase.

XXI.

Wörterbuch zum Rig-Veda von **Hermann Grassmann**, Professor am Marienstifts-Gymnasium zu Stettin. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1873. (In ungefähr sechs Lieferungen). Erste Lieferung. gross 8°. VIII Seiten und 288 Columnen: A — Ṛtvíya.

Götting. gel. Anzeigen, 1873, St. 1, S. 14.

Obgleich in seiner Zeit gerade jetzt sehr beschränkt, hält es Ref. doch für Pflicht, den Anfang eines Werkes freudig zu begrüssen, welches für die Förderung des Verständnisses der Veden viel zu leisten verspricht, und ihm einen glücklichen Fortgang und Abschluss zu wünschen. Zwar beschränkt es sich nur auf die Hymnen des Ṛgveda und wir können nicht bergen, dass uns die Ausdehnung auch auf die übrigen Sammlungen sehr angenehm gewesen wäre; allein jener ist aus hinlänglich bekannten Gründen unzweifelhaft der wichtigste und demgemäss wird ein Wörterbuch auch in dieser Beschränkung von grossem Nutzen sein. Doch kann Ref. nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, dass der Hr Verf., wie er, nach der Vorrede zu urtheilen, auch zu beabsichtigen scheint, die

Varianten berücksichtigen möge, welche die übrigen Vedentexte für die Verse darbieten, welche sie mit dem Ṛgveda gemeinsam
15 haben. Denn es ist keinem Zweifel zu | unterwerfen, dass sie nicht selten die ursprüngliche Fassung darbieten und, wo dies nicht der Fall ist, bisweilen wenigstens alte Sprachformen, welche fast ein eben so grosses Interesse verdienen. So gilt das Letztere z. B. unzweifelhaft für den Acc. pl. Ptcp. Pf. von *vid*, nämlich *vidvánas*, welcher als V. L. im Atharvaveda IX. 9, 7 erscheint. Vergleichen wir aber die entsprechende Stelle im Ṛgveda I. 164, 6, so ergiebt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass auch das erstre für den Atharvaveda anzunehmen ist, d. h., dass er die ursprüngliche Gestalt des Verses treuer als der ṚV. bewahrt hat. — Die Stelle lautet im ṚV.

ácikitvāñ cikitúshaç cid átra kavīn pṛchâmi vidmáne ná vidvāñ

Abgesehen von einer phonetischen Verschiedenheit, die von keinem Belang ist, weicht der Ath. nur darin ab, dass er statt des Infinitivs *vidmáne* (= griech. Ϝίδμεναι), welcher noch einmal im ṚV. erscheint, das erwähnte *vidvánas* (*vidváno*) hat. Übersetzt man nach letzterer Lesart, so ergiebt sich der wie sonst, so auch in den Veden so beliebte Parallelismus: „Ich ein Unkundiger (frage) alle Kundige hier (d. h. auf Erden); die Weisen frag ich die Wissenden ein nicht Wissender". Vergl. ṚV. I. 120, 2 *vidvāṁsau — ávidvân*. Mir scheint der Sinn, welchen die ṚV.-Lesart giebt „die Weisen frage ich, um es zu wissen" jenem Gegensatz von *ná vidvāñ* und *vidvánas* weit nachzustehen, und es ist mir daher wahrscheinlich, dass ein Sänger (nicht die Diaskeuasten des ṚV., s. weiterhin), für den die Form *vidvánas* ganz obsolet geworden war, dafür den noch bekannten Infinitiv
16 substituirte. Doch will ich nicht unerwähnt | lassen, dass man vielleicht in ṚV. X. 88, 18 *pṛchâmi vaḥ kavayo vidmáne kám* eine Stütze für *vidmáne* finden kann; was ich hier nicht diskutiren will, da die Leseart des Ath., selbst wenn man ihr keinen höheren Werth als der des ṚV. zusprechen will, doch an und für sich ein hohes Interesse verdient.

Doch genug dieser Abschweifung! Eine rasche Durchsicht dieser ersten Lieferung gewährt die Überzeugung, dass das Wörterbuch den Wortschatz des Ṛgveda vollständig enthalten, auch zugleich alle Formen desselben — die verbalen und nominalen — darbieten wird, und zwar nicht bloss, wie

sie sich im Texte geschrieben finden, sondern auch wie sie zu lesen sind, z. B. *ia* statt *ya*, *ua* statt *va*, °*vanas* statt °*vnas* u. s. w.

Dass es die gewöhnlichen Aufgaben eines Wörterbuchs: — Etymologie, Bedeutung, Syntax, auch Besonderheiten der lautlichen Behandlung von Wörtern — zu erfüllen bemüht ist, bedarf kaum der Bemerkung.

Natürlich wird der Hr Verf. sich nicht für alle Einzelnheiten seiner Darstellung allgemeine Beistimmung versprechen und auch dem Ref. ist manches begegnet, welches auch anders angesehen werden könnte. Doch darüber zu rechten, wird sich vielleicht eine Gelegenheit bieten, wenn das Werk erst weiter vorgeschritten sein wird.

Für jetzt beschränken wir uns darauf, zunächst einen Irrthum des Hrn Verfs. zu berichtigen, welcher sich auch im Ptsb. Wtbch. findet. So geringfügig er vielleicht Manchem scheinen möchte, so ist die Berichtigung doch nicht ohne eine gewisse Bedeutung. Denn die | Anomalie, welche dadurch 17
hervortritt, gewährt, zumal in Verbindung mit nicht wenigen ähnlichen, einen Einblick in die Diaskeuase des Rgveda, welcher den Charakter des überlieferten Textes einigermassen aufhellt.

Unter den Casus des Nomen *ushṭra* führt nämlich der Hr Verf. den Genetiv Plur., wie das Ptsb. Wtb., in der Gestalt *ushṭrâṇâm* mit lingualem Nasal auf. Der Nasal ist aber, und zwar gegen alle sonstige Analogie, dental. Die Form erscheint nur zweimal im ṚV. und war beidemal im 8ten Maṇḍala; in der ersten Stelle (VIII. 5, 37) haben sowohl M. Müller als Aufrecht den Dental, jener in beiden Texten (Saṃhitâ und Pada), in der 2ten (VIII. 46, 22) hat M. M. ebenfalls in beiden Texten den Dental; Aufrecht dagegen den Lingual; aber gerade in dieser Stelle entscheidet ṚV.-Prâtiç. V. 20 (M. M. 357, 7; Regnier p. 266) für den Dental.

In Zusammensetzungen tritt zuweilen keine neue Lingualisirung ein, wenn schon mehrere Linguale sich in ihnen befinden; im einfachen Worte sogar verhindert ein *ṛ* und *r* gewöhnlich die Lingualisirung von *s* zu *sh*; man könnte daher geneigt sein, die Bewahrung des Dentals dem Einfluss der dem *r* vorhergehenden *shṭ* zuzuschreiben, allein die phoneti-

schen Erscheinungen in Zusammensetzungen geben keinen Massstab für die in einfachen Wörtern, und die Umwandlungen von *s* keinen für die von *n*. Zu allem Überfluss aber bildet *râshṭra*, in welchem dem letzten *r* sogar drei Linguale vorhergehen, *râshṭrâṇâm* mit lingualem Nasal, so dass wir bei *ushṭrânâm* die Bewahrung des Dentals wohl einzig dadurch erklären können, dass die Diaskeuasten des Ṛgveda bei ihrer
18 Fixirung des | Saṃhitâ-Textes Regeln absolut nicht berücksichtigten, oder gar nicht kannten, sondern vielmehr mit der unbefangensten Vorurtheilslosigkeit den Text genau so wiedergaben, wie sie ihn mit dem wunderbar feinen Ohre, welches den Indern überhaupt eigen zu sein scheint, aus dem Munde derjenigen Träger und Überlieferer der Hymnen empfingen, denen sie das meiste Zutrauen schenkten, welche sie unter allen ihnen zugänglichen Hotar's für die treuesten Bewahrer der Überlieferung halten zu dürfen glaubten.

Und dieser aus diesem einzigen Fall schon sich ergebende Schluss erhält durch eine eingehende Betrachtung des uns überlieferten Vedentextes eine solche Fülle von Bestätigungen, dass man ihn als unzweifelhaft betrachten darf. Es giebt fast keine noch so weit greifende Analogie, welche nicht durch mehr oder weniger Ausnahmen durchbrochen würde. So z. B., um nur einen Fall zu erwähnen, finden wir in Bezug auf den Übertritt der Aspiration das Wort, welches nach der allgemeinen Regel *dhákshoḥ* lauten muss, in der einen der beiden Stellen, in denen es vorkömmt, nämlich X. 115, 4 wirklich in dieser Gestalt, dagegen in der andern (II. 4, 4) ohne Aspiration *dákshoḥ* (vgl. Prâtiç. 317 M. M.); beiläufig bemerke ich, dass dieses Wort im Ptsb. Wtbch. auch in den Nachträgen fehlt; *dhákshat* erscheint einmal (VI. 3, 4), dagegen zweimal *dákshat* (I. 130, 8; II. 4, 7); *dhákshataḥ*, welches nur einmal vorkömmt (X. 91, 7 = SV. II. 3. 2. 7. 2) hat *dh; dhákshi* dagegen erscheint an drei Stellen mit *dh* (I. 76, 3; IV. 4, 4 = VS. 13, 12; und ṚV. VI. 18, 10); dagegen an zweien mit *d* (I. 141, 8; II.
19 1, 10); | eben so *dhakshúshaḥ* in der einzigen Stelle, in welcher es vorkömmt, mit *d* (I. 141, 7); umgekehrt hätte *dagh* + *tam* nach der allgemeinen Analogie *dagdham* werden müssen; statt dessen findet sich in der einzigen Stelle, in welcher es vorkömmt (I. 183, 4), *dhaktam*, wofür sich nur eine Analogie in *dhattâm* darbietet, welche auch in das gewöhnliche Sanskrit

übergegangen ist. Ähnliche Schwankungen finden sich in den meisten analogen Fällen; dagegen nur *dúdukshan*, wo der Pada-Text, ohne Zweifel, weil *dh* in anderen zu *duh* gehörenden Formen erscheint (vgl. z. B. *dhúkshata* VI. 48, 12 u. 13, aber *dukshata* I. 160, 3; *dhukshan* VIII. 1, 17, aber *dukshán* I. 121, 8; nur *dhukshánta* VIII. 7, 3, *dhukshásva* VIII. 13, 25; IX. 61, 15 = SV. II. 5. 2. 20. 3; Vâl. 6, 7; *dhukshva* IV. 57, 2), *dúdhukshan* schreibt, während er in den Derivaten des Desiderativ von *dabh*, trotz dem, dass die Grammatik, ohne Zweifel auf gute Autoritäten gestützt, nur *dhipsa* und selbst das organischere *dhîpsa* vorschreibt (vgl. sogar *lîpsa* im Ath. XX. 134, 5, im TBr. u. Ait.-Br., Ptsb. Wtbch., wo die Grammatik nur *lipsa* kennt), *dipsa* hat, ohne Zweifel, weil keine hierher gehörige Form mit *dh* im ṚV. erscheint.

Diese und eine Menge ähnlicher Fälle in fast allen Theilen der vedischen Grammatik geben die Überzeugung, dass der uns überlieferte Text des Ṛgveda ohne jedes Streben nach Congruenz, ganz so fixirt ward, wie er im Munde der Sänger oder Recitirer zu der Zeit lebte, als ihn die Diaskeuase feststellte.

Freilich giebt es auch Fälle, in denen man eine in consequenter Weise durchgeführte Umwandlung des ursprünglichen Textes mit mehr | oder weniger Wahrscheinlichkeit nachweisen 20
kann, so z. B., wo der ṚV. fast durchweg *suvâná* im Gegensatz zu dem im SV. erscheinenden und durch das Metrum geschützten *svâná* bietet. Aber bei genauerer Erwägung ergeben sie sich als solche, die sich schon im Munde der Sänger gebildet hatten. Es versteht sich ja von selbst, dass die lange mündliche Überlieferung nicht im Stande war, diese zum Theil uralten Lieder treu zu bewahren. Es wirkten speciell manche Momente zur Umgestaltung mit, welche wir schon jetzt mit grosser Bestimmtheit zu erkennen vermögen, so insbesondre ein sich entwickelnder künstlicher Vortrag, welcher die alte Gestalt auf das allertiefste afficirte und den metrischen Bau nicht selten fast unkenntlich machte. Natürlich waren auch Umwandlungen der Sprache von Einfluss; nicht am wenigsten aber die Einwirkung von Volkssprachen, welche zur Zeit der Diaskeuase unzweifelhaft schon herrschten und wohl schon lange vorher lebendig waren. Fälle z. B. wie *dûḍhî* für *durdhî* [besser in „Nachrichten“ 1876, S. 305], *dûḍábha* (*dûlábha*) für

durdábha, dûṇăça für *durṇáça* [1], *ácchâ* für **âkshâ* entsprechen
21 be-|kanntlich so genau den prâkritischen Lautgesetzen, dass man anerkennen muss, dass diese schon vor der Feststellung des Veden-Textes in den damals lebenden Volkssprachen herrschten; in *dûḍhî* ist *rdh* zunächst zu *ḍḍh* geworden (Lassen Inst. L. Pr. 248. 252), dann Vokaldehnung und Einbusse des einen Consonanten eingetreten (Lass. S. 142. vgl. speciell pr. *ṇîphura* aus sskr. *nihsphura* vermittelst zwischenliegenden **nishphura*, dann **ṇipphura* vgl. Lass. 260). Ebenso ward in *dûḍábha rd* zu *ḍḍ* (Lassen 252), dann *û* und Einbusse eines *ḍ* (ebds. 142); ebenso in *dûṇăça rṇ* zu *ṇṇ* (ebds. 245) u. s. w. Was *ácchâ* betrifft, so vgl. man Lassen S. 263. Doch genug dieser Andeutungen, welche ich an einer andern Stelle eingehend zu verfolgen hoffe.

Dagegen möge man Ref. noch eine Bemerkung in Bezug auf die Partikel *u* erlauben. Darüber heisst es bei dem Hrn Verf. „*u* und, wo das Versmass die Länge fordert oder begünstigt, *ū* geschrieben, und zwar besonders häufig in der zweiten Silbe der Verszeile vor einfacher Consonanz". Obgleich diese Angaben im Allgemeinen richtig sind, so sind sie doch bei genauer Betrachtung etwas anders zu fassen. Unter den, so viel ich gezählt habe, 26 Stellen, in denen *û* in der zweiten Silbe des Pâda erscheint, sind nicht weniger als 10, in denen *shu* (für *su*) folgt (nämlich I. 53, 1, wo *ni û shu* zu lesen; IV. 43, 6; V. 73, 4; 74, 9; VI. 24, 9; VIII. 41, 21; 59, 9[2];
22 X. 61, 27; 178, 1). Nun | erscheint es aber vor *shu* sehr häufig auch in der 3ten Silbe des Pâda gedehnt, wo, wie schon bemerkt, Einfluss des Metrum schwerlich anzuerkennen ist; ich habe hieher gehöriger Fälle nicht weniger als 45 gezählt,

---

[1] So Pada, wie denn *dûṇâça* unter den Wörtern aufgeführt wird, in denen ein Vokal, hier *a*, gedehnt ist (Prâtiç. M. M. 573) und in der That kenne ich keine Beispiele, in denen die Ptcp. Fut. Pass. auf blosses *a*, welche in der Zsstzg. mit *dus* und *su* erscheinen, wurzelhaftes *a* dehnen. Im ṚV. erscheint *dûṇâça* mit kurzem *a* zwar nur einmal (III. 56, 8), allein in vier Fällen, wo langes *â* erscheint, lässt es sich entschieden aus dem Einfluss des Metrum erklären. Es findet sich nämlich hier in der 2ten Silbe des Pâda, wo Dehnung von kurzen Vokalen so oft eintritt; diese Stellen sind I. 176, 4; VI. 27, 8; 45, 26; VII. 18, 25. An den beiden übrigen Stellen VII. 32, 7; IX. 63, 11 er-
21 scheint die Dehnung in | der 3ten Silbe des Pâda, wo wir sie kaum als Folge des Metrum betrachten dürfen; ich wage daher nicht mit Sicherheit zu behaupten, dass *â* unorganisch sei; doch ist es mir höchst wahrscheinlich.

von denen jedoch 23 nur für einen gelten können, da sie einen Refrain bilden. Die Stellen sind I. 27, 4; 36, 13; 45, 5; 112, 1—23; 138, 4; 184, 2; II. 6, 1; 41, 7; III. 36, 1; V. 73, 8; 74, 10; 85, 5; VI. 15, 1; 16, 16; 25, 1; 27, 7; VII. 29, 2; VIII. 20, 19; 24, 1; 41, 1; 50, 5; IX. 110, 1; X. 10, 14. Ausserdem erscheint es vor *shu* auch an 4ter Stelle gedehnt, X. 126, 6, wo es jedoch auch dem Metrum die Dehnung verdanken könnte. Die Dehnung erscheint also vor *shu* in 56 Stellen und wir mögen danach schon vermuthen, dass sie vorwaltend dem Einfluss des nachfolgenden *shu* verdankt wird. Diese Annahme erhält aber keine geringe Bestätigung dadurch, dass, wo es ungedehnt vor *shu* erscheint, mit Ausnahme der wenigen Fälle, wo dieses in der 3ten Silbe Statt findet (es sind deren, so viel ich angemerkt habe, nur 4; nämlich I. 26, 5; IV. 20, 4; VII. 93, 6; VIII. 26, 1), die Kürze durch das Metrum herbeigeführt ist; in I. 164, 26; IV. 55, 4; V. 83, 10; X. 40, 11 erscheint es in 11 oder 12 silbigen Pâda's in der 7ten Silbe, d. h. in der vorletzten Stelle des 2ten Fusses. In diesem herrscht aber choriambischer Rhythmus vor, wie dieses, abgesehen von den vedischen Beispielen, durch die daraus entwickelten Metra des gewöhnlichen Sskrit, Indravajrâ und Upendravajrâ, Vaṁçasthâ und Indravaṁçâ, bestätigt wird, in denen der Choriamb allein in diesem Fusse eintritt. In I. 164, 26 bleibt *u* kurz, um den Choriamb selbst | zu bewahren, 23
in den übrigen Fällen um den an dieser Stelle so sehr häufigen Paeon quartus (⏑⏑⏑—). Wir dürfen also als fast unverbrüchliche Regel aufstellen, dass die Partikel *u* vor *shu* (für *su*) gedehnt wird. Denn durch metrische Einflüsse geschieht es nur sporadisch, und an denselben Stellen, wo die aus metrischem Einflusse erklärbare Länge erscheint, findet sich eben so häufig, vielleicht noch häufiger (ich gestehe nämlich, die Stellen mit kurzem *u* nicht alle angemerkt zu haben) Kürze. So z. B. erscheint *û* ausser der schon angeführten Stelle (vor *shu*) in der 4ten Silbe nur noch einmal (I. 113, 11) und zwar vor *nu;* aber unter den Stellen, in denen *û* in zweiter Silbe vorkommt — nach Abzug der 10 vor *shu,* noch 16 —, erscheinen nicht weniger als 7, in denen ebenfalls *nu* folgt (nämlich I. 179, 1, wo *apy* zu lesen; 179, 2; II. 29, 3; IV. 36, 2; VIII. 52, 5; 55, 9; X. 27, 6); noch ein 9tes Beispiel der Dehnung vor *nu* findet sich in der 3ten Silbe V. 85, 6, so dass

man fast vermuthen sollte, dass in der 2ten Silbe eher oder eben so sehr der Nasal, als das Metrum, die Dehnung herbeigeführt hat. Diese Annahme erhält wiederum einige Bestätigung einerseits dadurch, dass unter den noch verbleibenden 9 Beispielen der Dehnung in der 2ten Silbe noch 2 sind, wo das folgende Wort ebenfalls mit *n* beginnt (I. 77, 2 und VIII. 22, 13); andrerseits dadurch, dass Beispiele in Menge existiren, wo *u* in der zweiten, so wie der 3ten, 4ten, 6ten, 7ten ungedehnt erscheint.

Was die Regel betrifft, wo das Versmass die Dehnung einer wortauslautenden Kürze erfordert, nämlich in der 6ten
24 Silbe eines 8silbi-|gen und in der 8ten und 10 eines 11 oder 12silbigen Pâda, so findet sie sich an 7 Stellen beobachtet; nämlich in der 6ten Silbe in VIII. 50, 12; in der 8ten in II. 18, 2; in der 10ten in I. 140, 4; IV. 6, 11; X. 56, 1; 61, 24; 130, 2. Doch findet sich auch hier wieder eine Ausnahme in Bezug auf die 8te Silbe X. 161, 4.

Selbst die Regel, welche im Allgemeinen Dehnung einer auslautenden Kürze vor folgender Position verbietet, findet, wie sonst, so auch für *u* eine Ausnahme in I. 124, 5 in 2ter Silbe (es ist nämlich *vi û* zu lesen).

Wollen wir aus diesem Detail eine kurze Regel für die Dehnung finden, so werden wir sagen müssen: Die Dehnung findet Statt 1. in der 6ten Silbe 8 silbiger und in der 8ten und 10ten 11 und 12silbiger Pâda's mit einer Ausnahme. 2. vor *shu* (für *su*), mit wenigen Ausnahmen, in der 2ten, 3ten und 4ten Silbe eines Pâda. 3. bisweilen auch sonst in der 2ten, 3ten und 4ten Silbe, insbesondre vor *nu*.

Mehr darf man schwerlich im Allgemeinen angeben. Denn wenn gleich *û* auch vor zwei andern mit *n* anlautenden Wörtern in der 2ten Silbe erscheint, so giebt es doch Fälle genug, wo es vor *n* hier kurz bleibt, z. B. vor *nûnam* V. 58, 1; vor *nimman* I. 30, 2. Höchstens könnte man noch bemerken, dass es zweimal in der 2ten Silbe bei Bewahrung des Hiatus gedehnt ist: *û ayân* VI. 71, 5 und *û akṛṇvan* X. 88, 10. Denn es erscheint zwar vielfach auch im Hiatus kurz, aber an andern Stellen des Verses und unter andern Bedingungen (vgl. z. B. I. 46, 10; 105, 2; 162, 21; II. 2, 46 u. aa.).

Die wenigen noch übrigen Fälle der Dehnung von *u*, näm-
25 lich in der 2ten Silbe noch | vor *çúcim* II. 35, 3; vor *mahîr*

VIII. 55, 10; vor *pavítram* IX. 45, 4 und *sutásya* X. 94, 8, so wie in der 3ten Silbe vor *tú* X. 88, 6 stehen, wie schon angedeutet, ganz vereinzelt und legen, so wie die ganze auch hier hervortretende Unregelmässigkeit, ebenfalls Zeugniss dafür ab, dass die Diaskeuase, auf welcher unser Text beruht, ohne jegliche Regel die Lieder so festsetzte, wie sie sie aus dem Munde derer empfing, welche sie zu recitiren hatten.

Schliesslich hatte Ref. die Absicht, einiges über die Formen zu bemerken, welche der Hr Verf. als Themen, oder überhaupt an die Spitze stellt. Doch würde dies dieser Anzeige eine zu grosse Ausdehnung geben; es möge daher für die einer späteren Lieferung verspart werden. Doch möge schon hier die Bemerkung verstattet sein, dass Ref. kaum begreiflich scheint, warum der Hr Verf., der sich doch sonst nicht von der indischen Überlieferung beherrschen lässt, bei *áccha*, trotzdem, dass er nach Erwägung, dass *áccha* mit auslautender Kürze nur am Ende eines Hemistichs und in zwei vereinzelten Stellen erscheint (sogar am Ende eines Pâda und vor Position, wie wir noch besonders hervorheben müssen), selbst abschliesst: „Es würde also hiernach besser *ácchā* zu schreiben sein", dennoch *ácha* an die Spitze stellt. Die hier eintretende Verkürzung im Auslaut zeigt uns, wie die Adverbia und Partikeln auf *a*, von denen sich grösstentheils beweisen lässt, dass sie ursprünglich auf *â* auslauteten, zu der Verkürzung ihres Auslauts gelangt sind, und von nicht wenigen derselben liegen in den Veden deutliche Zeichen vor, dass sie im Zusammenhang der Rede und des Verses ihre ursprüng-|liche 26
Länge noch sehr häufig bewahrten, also im Sprachbewusstsein noch in beiden Formen existirten. Wo dies aber so klar ist wie bei *ácchâ*, verdient die ursprüngliche Form natürlich die erste Stelle.

Es erübrigt nur noch unsre besten Wünsche für den Fortgang des Werkes auszusprechen, von welchem Ref. keine geringe Förderung für die Kenntniss des Indogermanischen Alterthums und höchst dankenswerthe Hülfe für seine eignen Arbeiten mit festester Überzeugung erwartet.

XXII.

Berichtigung S. 17 [[o. S. 308]] Z. 6 v. u. [[5 v. o.]].

Götting. gel. Anzeigen, 1873, St. 12, S. 440.

Bei Besprechung des Nasals in *ushṭrânâm* ist nach dem Aufrechtschen Text des Ṛgveda und dem Citat im Petersburger Wörterbuch angenommen, dass *râshṭrânâm* mit einem lingualen Nasal im Ṛgveda geschrieben werde. Aber auch dieses ist nicht der Fall. ṚV. VII. 34, 11 ist राष्ट्रानाम in M. Müller's Ausgabe richtig mit dentalem Nasal gedruckt und Sâyaṇa bemerkt ausdrücklich, dass diese Schreibweise vedisch sei. Es wird also, wie am angeführten Orte angedeutet, der Grund der Nichtlingualisirung in beiden Fällen in der grösseren Anzahl der vorhergehenden Linguale liegen, also in einem Streben nach Dissimilation.

XXIII.

ásmṛtadhrû Ṛgveda X. 61. 4.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, N° 19, S. 519.

Dieser Nominativ Dualis erscheint nur einmal im Veda und auch kein andrer Casus, welcher sich regelrecht an diesen Casus schlösse. Das Petersburger Wörterbuch unter 2. *dhru*
520 (Bd. | III, S. 1001) erklärt *-dhrû* aus einem Thema *dhru* und dieses aus *dhvar;* es übersetzt das ganze Wort durch „das Verlangen —, Sehnen nicht täuschend", augenscheinlich indem es *dhru* mit *dhrut* in *varuṇadhrút* ṚV. VII. 60, 9 identificirt. Formell lässt sich diese Identification vertheidigen, da in den Veden das *t,* welches der Regel nach den Auslaut des Thema bilden müsste, mehrfach fehlt (vgl. z. B. *mita-dru, raghu-dru, çata-dru; uru-jri, pari-jri*). Allein die Auffassung von *smṛta* in der Bedeutung „Verlangen, Sehnen" scheint mir bedenklich und dieser Beisatz der Açvin für die Vedensprache viel zu sentimental. Aus Muir Original Sanskrit Texts IV², 39 n. 86 ersehe ich, dass Sâyaṇa, dessen Commentar zu dieser Stelle in

der M. Müller'schen Ausgabe noch nicht veröffentlicht ist, das Wort durch *asmṛtadrohau, mayi droham asmarantau* glossirt, d. h. „Beleidigung vergessen habend, Beleidigung in Bezug auf mich nicht gedenkend" augenscheinlich im Sinne von „vergessend, was ich böses gethan (gesündigt) habe". Dieser Beisatz ist in der That so angemessen, dass wenn er grammatisch gerechtfertigt zu werden vermag, er augenscheinlich vor der Auffassung des Petersburger Wörterbuchs den Vorzug verdient. Die Stelle lautet im Original

kṛshṇâ yád góshu aruṇíshu sídad divó nápâtâ Açvinâ huve vâm |
vîtám me yajñám á gatam me ánnaṃ vavanvâṁsâ ná íśham ásmṛtadhrû.

„Wenn die schwarze (d. h. Nacht) unter den lichten Rindern (d. h. den Morgenwolken) ruht (d. h. im Zwielicht, der Dämmerung), dann rufe ich euch, o Açvins! die Sprossen des Himmels: eilet zu meinem Opfer, kommt zu meiner Speise, gleich wie nach Labung[1] verlangende[2], (meiner) | Vergehen 521
uneingedenk (d. h. sie verziehen habend)".

Lässt sich diese Form *-dhrû* nun grammatisch rechtfertigen? Ich glaube vollständig. Ich habe schon an anderen Stellen Fälle genug angeführt, in denen die Veden im Nominativ Singularis noch antretendes *s* bei Themen zeigen, bei denen im classischen Sanskrit im Allgemeinen dieser Antritt verboten ist, in einzelnen Fällen aber der vedische Gebrauch auch in ihm sich erhalten hat (vgl. z. B. *avayâs* Nom. von *avayâj* ved. und classisch, ebenso *puroḍâs* von *puroḍâç*). Dieses ist auch der Fall für ein Thema auf *h* nämlich *çvetavâh* (vgl. Pân. 3. 2. 71. 72 und Vârt. so wie 8. 2. 67 u. Vârt.), dessen Nominativ und Vokativ *çvetavâs* lautet. Nach diesen Analogien hätte das Thema von *druh* m. Beleidiger f. Beleidigung im Nominativ mit dem regelrechten Übertritt des *h* als Aspiration auf *d -dhrus* gebildet.

Es ist aber nichts häufiger, insbesondre in alten Phasen von Sprachen, als dass durch häufig gebrauchte oder wegen ihrer Bedeutung prominirende Casusformen Heteroklisie herbeigeführt wird; so bewirkt der Nominat. ἔρις, wegen seiner Über-

[1] [corr. Speise.]
[2] [d. h. „so schnell wie hungernde".]

einstimmung mit dem der Themen auf ι, dass im Accusativ ἔριν neben ἔριδα gebildet wird; eben so der Nominativ Σαρπηδών, wegen seiner Übereinstimmung mit dem der Themen auf ον, dass neben Genetiv οντος u. s. w. auch ονος u. s. w. erscheint, während es doch keinem Zweifel zu unterwerfen, dass der Mann nur einen Namen führte. Ähnliches erscheint häufig und ist ganz natürlich, da der Nominativ nicht bloss ein sehr häufig gebrauchter, sondern auch der prominirendste, gewissermassen prototypische Casus ist. |

522 So sehen wir, dass in derselben Weise die Nominative *avayâs, puroḍâs* und *çvetavâs*, wegen ihrer Übereinstimmung mit Nominativen von Themen auf *as*, bewirken, dass auch andre zu ihnen gehörige Casus so gebildet werden, als ob das Thema nicht *avayâj, puroḍâç, çvetavâh* wäre, sondern als ob es *avayăs, purôḍăs, çvetavăs* lautete, z. B. *çvetavo-bhyâm*, wie von *manas mano-bhyâm*.

Ganz eben so konnte der Nominativ **dhru-s*, wegen seiner Übereinstimmung mit dem der Themen auf *u*, kaum umhin, auf das Sprachbewusstsein den Eindruck zu machen, als ob das Thema auf *u* auslaute und in Folge davon den in Ṛgv. X. 61. 4 erscheinenden nach Analogie dieser Themen gebildeten Nom. Du. *ásmṛtadhrû* herbeizuführen.

XXIV.

Vedisch ṛdûdára, ṛdûpé, ṛdûvṛ́dhâ.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1875, N° 8, S. 189.

§. 1.

Im Ṛgveda erscheint das Thema *ṛdûdára* in drei Casusformen °*ras*, Nom. sing. ṚV. II. 33, 5; °*reṇa*, Instr. sing. VIII. 48, 10; °*râs*, Nom. pl. III. 54, 10; die beiden Casusformen *ṛdûpé* und *ṛdûvṛ́dhâ* finden sich in einem und demselben Verse VIII. 77 (66), 11.

Die Formen von *ṛdûdára* erscheinen im Pada-Text ganz so wie in dem der Saṃhitâ, speciell unzerlegt.

Die beiden letzten Formen dagegen sind im Pada-Text zerlegt und haben statt des langen ein kurzes *u*, lauten hier also *ṛdu-pé, ṛdu-vṛ́dhâ*, vgl. R.-Prâtiç. 545. Da °*dû*° in dem letzten Wort die 6te Silbe eines achtsilbigen Stollens bildet, in welchem auslautende Kürzen regelmässig, inlautende häufig, im vorletzten die | 2te, in welcher auslautende Kürzen sehr 190
häufig und auch inlautende mehrfach gedehnt werden, so könnte in der That die Länge des *u* dem Metrum verdankt sein. Da sich jedoch die Pada-Verfertiger in der Annahme ungrammatischer Dehnungen überaus häufig geirrt haben, so ist ihre Autorität in dieser Beziehung nichts weniger als massgebend, so dass die Frage, ob das lange *u* der grammatischen Form angehöre, oder aus rein phonetischem (hier dann metrischem) Grunde gedehnt sei, einzig durch eine richtige Erklärung der Wörter entschieden zu werden vermag.

§. 2.

Die Formen *ṛdûdáras* (°*raḥ*) und *ṛdûpé* werden in dem alten Vedenglossar, dem Naighaṇṭuka, und zwar in einem der Abschnitte aufgeführt, in welchem Wörter ohne Angabe ihrer Bedeutung zusammengestellt sind, nämlich IV. 3. Demgemäss wird eine Erklärung derselben in der Erläuterung dieses Glossars, in Yâska's Nirukta gegeben; ebendaselbst auch eine von *ṛdûvṛ́dhâ*, weil es in demselben Verse mit *ṛdûpé* erscheint, und dieser vollständig glossirt wird.

Zu der Erklärung des ersten Wortes benutzt Yâska die Stelle VIII. 48, 10, wo es als Attribut des Soma erscheint. Seine Erklärung lautet *ṛdûdaraḥ somo mṛdûdaro mṛdur udareshv iti vâ*. Diess heisst: *ṛdûdaraḥ* (nämlich) Soma, der weichbäuchige (zartleibige), oder welcher in den Bäuchen weich (angenehm) ist. Damit stimmt Sâyaṇa's Benutzung dieser Erklärung zu RV. III. 54, 10, wo die Âditya's *ṛdûdárâs* genannt werden. Hier heisst es bei ihm *ṛdu mṛdu udaram yeshâṃ te ṛdûdarâḥ | yadvâ mṛdur udare somo yeshâṃ te ṛdûdarâḥ*, zu übersetzen: „*ṛdû-|darâḥ* sind die deren Leib 191
weich (zart) ist, oder die in deren Leib der Somatrank weich ist".

An den beiden anderen Stellen giebt er nur die eine oder die andre der beiden Erklärungen.

Zu VIII. 48, 10ᵃ:

ṛdûdâreṇa sákhyâ[1] *saceya yó mâ ná ríshyed dharyaçva*[2] *pîtáḥ* lautet seine Erklärung folgendermassen:

aham Pragâtha ṛdûdareṇo 'darâbâdhakena somena sakhyâ saceya | saṃ gaccheya | saṃgato bhavâmi | ṛdûdaraḥ somo mṛdûdara iti Yâskaḥ | yaḥ somaḥ pîtaḥ san mâ mâṃ na rishyet | na hiṃsyet | he haryaçve ' ndra |. Das heisst:

„Ich Pragâtha[3] *ṛdûdareṇa* (=) mit dem den Leib nicht verletzenden Soma (=) *sakhyâ* (=) Gefährten *saceya* (=) möge mich vereinigen (=) bin vereinigt. *ṛdûdaraḥ somo mṛdûdara* so (lehrt) Yâska | *yaḥ* ('welcher', nämlich) Soma *pîtaḥ* (getrunken) seiend *mâ* mich *na rishyet* nicht beschädigen möge".

In dieser Erläuterung entspricht die Glosse *udarâbâdhakena* der Erklärung bei Yâska, welche *mṛdur udareshu* lautet, und das Attribut des Soma, *ṛdûdara*, ist in dem Sinne gefasst, dass der getrunkene Soma in den Bäuchen der Trinker keinen Schaden anrichten möge, also in demselben Sinne, wie die weiter folgenden Worte des Halbverses *yo mâ na rishyet . . . . pîtaḥ.*

In der andern Stelle II. 33, 5 giebt Sâyaṇa nur die erste Erklärung *ṛdûdaro mṛdûdara iti Yâskaḥ.* Es ist hier Beisatz des furchtbaren Gottes Rudra, der demnach als weich-
192 leibig | (zartleibig) bezeichnet wäre, bei Wilson „soft bellied".

Ob Yâska specielle Gründe hatte für *ṛdûdara* den Abfall eines anlautenden *m* anzunehmen, lässt sich nicht mit voller Bestimmtheit entscheiden. Möglich ist, dass er sich schon hinlänglich durch die allgemeinen etymologischen Principien dazu berechtigt fühlte, welche er in II. 1 mittheilt. Da erscheint es zunächst als Hauptpflicht: etymologische Erklärung auch für die dunkeln Wörter zu geben (*na tveva na nirbrûyât*); dann folgen die Mittel, durch welche der Etymolog in den Stand gesetzt wird, diese Verpflichtung zu erfüllen. Unter diesen Mitteln werden auch einerseits die Beachtung der Ähnlichkeit von Silben und Buchstaben (in bekannten Wörtern) hervorgehoben und andrerseits die Erfahrung, dass Anlaute eingebüsst werden. Vom ersten Gesichtspunkt aus konnte

---

[1] zu lesen *sákhiâ.*

[2] zu lesen *dhariaçva.*

[3] Der Rishi, Verfasser dieses Liedes.

ṛdu° mit dem fast ganz lautgleichen bekannten *mṛdu* verwandt zu sein scheinen und der zweite konnte die Annahme der Einbusse des anlautenden *m* empfehlen.

Allein nicht unmöglich ist, dass man bei Annahme dieses Abfalls von *m* auch specielle Fälle im Auge hatte, in denen *m* überhaupt oder im Anlaut eingebüsst war oder schien. Es giebt nicht wenige der Art; doch ist es von den meisten kaum wahrscheinlich, dass die heimischen Forscher sie bemerkt haben konnten, daher ich sie erst §. 5 anführen werde, wo die Erklärung, welche das Petersburger Wörterbuch von dem fraglichen Worte giebt, betrachtet werden wird. Die indischen Vedenerklärer konnten, so viel ich bis jetzt sehe, nur einen Fall geltend machen, wo im ṚV. die Einbusse eines anlautenden *m* angenommen ward, und vielleicht auch einen, wo | der Sâma- 193
veda I. 2. 2. 4. 2 statt der Leseart des ṚV. X. 134, 7 *minîmasi*, ohne anlautendes *m*, *inîmasi* hat.

Die Stelle, wo im ṚV. die Einbusse eines anlautenden *m* angenommen wird, findet sich IX. 97, 39; der bezügliche Halbvers lautet:

yénâ naḥ pûrve pitáraḥ padajñâḥ
svarvído[1] *abhí gấ ádrim ushṇán.*

Sâyaṇa erläutert denselben folgendermassen: *yena* (=) *somena padajñâḥ* (=) *paṇibhir apahṛtânâṃ gavâṃ padâni jânantaḥ svarvidaḥ* (=) *sarvajñâḥ sûryaṃ jânanto vâ no* (=) *'smâkam pûrve* (=) *cirantanâḥ pitaro* (=) *'ngiraso gâḥ.* (=) *paçûn abhilakshya* (Erklärung von *abhí*) *adrim ushṇan* (=) *çiloccayaṃ ushṇan* | *somatejasândhakârâvṛtaṃ çiloccayaṃ gatvâ paçûn âharann ity arthaḥ* | *ushir iha mushṇâtisamânakarma* | *yad vâ mushṇâter laṅi varṇalopaḥ.*

Das heisst: „durch welchen, nämlich Soma, die die Spuren der von den Paṇis geraubten Rinder kennenden, alles wissenden, oder die Sonne kennenden, Urahnen von uns, die Angirasiden, die Thiere erkannt habend *ushṇan* (NB. nicht glossirt) den Berg. Der Sinn ist: nachdem sie durch den Glanz (oder die Macht) des Soma zu dem von Dunkel bedeckten Berg gegangen waren, nahmen sie die Thiere weg. Das Verbum *ush* hat hier eine mit *mush* ('rauben') gleiche Bedeutung, oder (*ushṇán*) ist Imperfect von *mush* mit Einbusse des *m*".

[1] zu lesen *suar*°.

Für die Auffassung von *ushṇán* im Sinne von *mushṇán* lassen sich Stellen des ṚV. geltend machen, in denen *mush* „rauben" von der Befreiung der Rinder aus den Händen der
194 Paṇi | und ähnlich gebraucht wird, so ṚV. I. 93, 4; X. 67, 6, vgl. auch I. 131, 4; V. 54, 6. Wie I. 93, 4; 131, 4; IV. 31, 4; VI. 31, 3 wäre es auch hier mit zwei Accusativen, dem des Beraubten und dem des Raubes construirt und danach zu übersetzen: beraubten den Fels der Rinder (= raubten d. h. befreiten die Rinder aus der Felsengrotte, in welche die Dämonen sie gesperrt hatten). Allein man kann diese Auffassung annehmen, ohne eine Einbusse des anlautenden *m* vorauszusetzen. Es ist gar nicht undenkbar, dass der Vers ursprünglich statt *ádrim ushṇán* wirklich *ádriṃ mushṇán* schloss. Die Trishṭubh endet gar nicht selten mit — — ⏑ statt des gewöhnlichen Schlusses ⏑ — ⏑; man vgl. die Beispiele bei M. Müller in seiner Preface zu Rig Veda Sanhita, translated and explained London 1869 p. CXXXIII § 5 und CXXXVIII § 6. Man kann sich sehr gut vorstellen, dass in der Zeit der Corruption durch den Einfluss des in der weit überwiegenden Mehrzahl herrschenden Schlusses ⏑ — ⏑ die Recitirer, auf deren Autorität in letzter Instanz die fixirte Form dieses Verses beruht, in ihrer eigenthümlichen Vortragsweise statt der zwei *m* nur eines sprachen. Da diese Vortragsweise wesentlich darauf ausging, wie im späteren Sanskrit, wo irgend möglich, den ganzen Halbvers so innig zu verbinden, als ob er fast nur ein einziges Wort wäre, konnten die Diaskeuasten natürlich nicht hören, ob das auslautende *m* von *ádrim* oder das anlautende von *mushṇán* verklungen war. Die Padaverfertiger aber, welche die grammatische Gestalt herzustellen suchten, konnten natürlich das *m* des Accusativs nicht entbehren und mussten nothwendig *ádrim ushṇán* theilen. |

195 Grassmann unter 1. ush (Wörterbuch z. Rig-Veda S. 267) und das Ptsbger Wörterbuch im Nachtrag S. 1205 betrachten *ushṇán* als zu *ush* „brennen" gehörig, wofür zunächst geltend gemacht werden kann ṚV. II. 4, 7, wo *ush* „brennen" entschieden der 9ten Conj. Cl. folgt. Dazu will ich noch ein Moment fügen, nämlich ṚV. II. 24, 7 vgl. mit 6.

Hier wird erzählt, dass die Weisen, welche die Rinder befreien wollten, sich zuerst von den Paṇi's betrügen liessen, und unverrichteter Sache umkehrten. Als sie aber den Trug

der Paṇi's erkannt hatten, machten sie sich von Neuem auf den Weg zur Felsengrotte und „warfen (*jahus*) angefachtes Feuer hinein". So könnte auch hier „das Anbrennen der, oder Feuerschleudern in die, Felsengrotte" gemeint sein. Eine Schwierigkeit bleibt jedoch in Bezug auf das syntaktische Verhältniss zurück, welche Grassmann durch ein Fragezeichen andeutet; das Petersburger Wörterbuch erklärt sich nicht darüber, was übrigens bei einem so umfassenden Werke auch nicht beansprucht werden darf. Ich glaube, dass sich die Schwierigkeit durch die Lehre von der eigenthümlichen und oft sehr freien Zusammenrückung statt Composition, welche im Veda sich geltend macht, erklären wird. Ich habe den Anfang dazu in der Anmerkung zu ṚV. I. [66, 1 und] 69, 1 (Orient und Occident I, S. 595 [n. 690 und 597] n. 713) gemacht und werde sie in einer der Abhandlungen zur Vedengrammatik ausführlich darlegen. Hier bemerke ich nur, dass danach *gâ ádrim* ganz wie ein Compositum gebraucht wäre und die „Rindergrotte" bedeuten würde, wie höchst wahrscheinlich auch *apáḥ . . . ádrim* IV. 16, 8 nicht als die „Grotte des Wassers", sondern (*apáḥ* im Accus. Pl.) „die Wassergrotte", d. h. die Grotte, | in welche die Wasser eingesperrt 196
sind, zu fassen ist.

Mag man nun *ádrim ushṇán* nach der ersten Annahme in *ádrim mushṇán* ändern, oder nach der zweiten aus *ush* „brennen" erklären; in beiden Fällen bildet es keine Analogie, welche zu der Annahme einer Einbusse von anlautendem *m* in *ṛdûdára* berechtigen könnte.

Da die Variante des Sâmaveda II. 6. 1. 4. 3, nämlich *ishṇán* für *ushṇán* für die Frage, ob in letzterem ein anlautendes *m* eingebüsst sei, völlig irrelevant ist, so begnüge ich mich hier mit der blossen Erwähnung derselben.

Eher als in *ushṇán* möchte die Einbusse eines anlautenden *m* in der angedeuteten Variante des Sâmaveda *inîmasi* (I. 2. 2. 4. 2) für *minîmasi* des Ṛgveda (X. 134, 7) anzunehmen sein und in der Kalcuttaer Ausgabe des Sâmaveda (I. p. 396) findet sich in der That im Commentar des Sâyaṇa, eingeklammert, *makâralopaç chândasaḥ*, wonach die Einbusse des *m* (welche jedoch nur im SV. nicht im ṚV. Statt fände) vedisch wäre[1].

[1] Die Abschrift, welche mir zu Gebot stand, hat an dieser Stelle eine Lücke, wie in meiner Ausgabe des Sâmav. S. ٩٥٩ bemerkt ist. Ebendaselbst

In der That konnten die Erklärer des SV. zumal wenn sie, |
197 wie in Sâyaṇa's Commentar, wohl nach Vorgang der darin benutzten Autoritäten geschieht, den Ṛgveda verglichen, kaum anders urtheilen. Denn ein Verbum *i*, welches der 9ten Conj. Cl. folgt und *inîmasi* in 1. Pl. Präs. lauten würde, existirt im gewöhnlichen Sanskrit nicht; und es war daher sehr einladend für sie, *inîmasi* als eine bloss phonetische Veränderung der ṚV.-Leseart *minîmasi* zu fassen und *m* als abgefallen zu betrachten.

Allein wir wissen aus einer Menge von Fällen, dass die Veden von ἅπαξ λεγόμενα strotzen, mit andern Worten, dass ihnen eine ausserordentlich reiche Sprachentwickelung zu Grunde liegt, von welcher sich gar nicht selten nur ein einziges Beispiel — eine einzige Form — erhalten hat. So ist von dem Vb. *vrad*, wie in den Nachrichten S. 33 ff. [[s. w. u.]] bemerkt, nur die einzige Form *avradanta* im ganzen indoarischen Sprachschatz bewahrt, von der Bildung der 3. Plur. Imptivi auf *antât* (= lat. *anto*, *unto* griech. ovτω(ν)) nur die einzige Form *hayantât*, von dem Ablativ sing. auf *t* ausserhalb der Declination der Themen msc. und ntr. auf *a* nur *didyot* und dessen Variante *vidyot*, und so dürften wir auch schon ohne Weiteres vermuthen, dass *inîmasi* nicht Verstümmelung von *minîmasi* sei, sondern die einzige bewahrte Form einer Flexion von *i* nach der 9ten Conj. Cl. Diese Annahme erhält aber keine geringe Unterstützung dadurch, dass *i* nach der fünften Conj. Cl. flectirt wird (*i-nu* in *inoti* und auch im Avesta *inaoiti*)[1] und fast alle Verba, welche der 5ten Conj. Cl.
198 folgen, zugleich auch nach der 9ten flectirt | werden, vgl. z. B. *si-noti* und *si-nâti*, *mi-noti* und *mi-nâti*, *kshi-ṇoti* und *kshi-ṇâti*,

---

Columne b Z. 6. v. u. ist मिनो° statt हनो° zu schreiben. Beiläufig will ich
३ १ २
nicht unbemerkt lassen, dass die Kalcuttaer Ausgabe in diesem Verse मन्त्रश्रुत्य
३ १ २
accentuirt, während ich मन्त्रश्रुत्य habe. Jenes ist die Accentuation des Ṛgveda; trotzdem findet sich in der Kalcuttaer Ausgabe dazu die kaum qualificirbare
१ २
Note „मन्त्रश्रुत्यम्" — इति आद्यनुदात्त अन्तोदात्तश्च ऋग्वेदपाठः। Die Accen-
197 tuation des | ersten Wortes ist auf jeden Fall irrig und die Angabe in Bezug auf die Accentuation im Ṛgveda (nämlich *mantraçrutyá*) gegen alle bekannte Autoritäten.

[1] [Vgl. lat. *red-imunt*.]

stṛ-ṇoti und *stṛ-ṇâti*, *skabh-noti* und *skabh-nâti*, *stabh-noti* und *stabh-nâti* und andere.

Demgemäss dürfen wir annehmen, dass einst neben *i-nu* auch *i-nâ* bestand. Diese Annahme erhält aber durch folgendes noch eine weitere Berechtigung. Neben Verben, welche der 5ten oder 9ten Conj. Cl. folgen, d. h. im Präsensstamm ein Charakteristikum erhalten, welches mit *n* beginnt, erscheinen nicht selten Verba auf *n* und *nv*, z. B. neben *pṛ-ṇâti* Verbum *pṛṇ* in *pṛṇ-ati*, neben *i-no-ti* Verbum *inv* in *inv-ati*, d. h., wie in den indischen Volkssprachen regelmässig, ist auch schon im älteren Sprachzustand das Präsensthema zur Bildung von Formen verwandt, welche nach dem alten Gesetz eigentlich aus dem generellen Verbalthema hätten gebildet werden müssen. Wenn derartige Basen auf Nasale auslauten, dann ist es höchst wahrscheinlich, dass sie nicht auf dem Präsensthema der 5ten Conj. Cl. beruhen, welches vor dem Antritt des *a* in derartigen neuen Präsensthemen sein Charakteristikum *nu* in *nv*, wie in *inv-ati*, verwandelte, sondern auf dem der 9ten, deren auslautendes *â* sich, ähnlich wie in *tishṭh-asi* für ursprünglich *tishṭhâ-si* (= ἴστης für ἴστη-σι) u. aa. verkürzte und dem Sprachbewusstsein gegenüber dann mit dem *a*, auf welches die Präsensthemen der 1ten und 6ten Conj. Cl. auslauten, identisch zu sein scheinen musste. In Folge davon musste der ihm vorhergehende Lautcomplex den Charakter eines generellen Verbum annehmen (also *i-nâ*, vermittelst *i-nă*, den Schein gewinnen, als ob das generelle Verbum *in* wäre, wie das von *tud-a tud* ist), und demgemäss das auslautende *a*, wie das der | Basen der ersten Conjugation, in allen generellen Bil- 199
dungen eingebüsst werden. Diess findet nun Statt in dem hieher gehörigen Ptcp. Pf. Pass. *in-i-ta* Çatap. Br. III. 3. 2. 18; 7. 1. 12, so wie in dem entsprechenden *in-ita* des Avesta in der Zusammensetzung *a-inita* (vgl. Justi Wtbch. *ainita*). Wir dürfen also auch daraus folgern, dass neben *i-nu* auch *i-nâ* gebraucht ward.

Die Bed. ist, wie auch im Ptsb. Wtbch. unter *in* I. 799 angenommen wird, in beiden Bildungen, wie ja auch sonst, wo sich die Flexion nach der 5ten und 9ten Conj. Cl. neben einander findet, dieselbe; *i* „gehen" nahm wahrscheinlich zunächst in dieser Flexion die Bed. „auf jemand losgehen" an, woraus sich dann „bedrängen, bewältigen" entwickelte (ich habe

im SV. übersetzt „Gewaltthat üben"); *ainita* im Avesta übersetze ich „unbedrängbar". Denn die indogermanischen Participia auf *ta* drücken nicht bloss den Begriff der Vollzogenheit, sondern auch der Vollziehbarkeit der Verbalhandlung aus. Diese Doppelseitigkeit der Bedeutung beruht gewissermassen auf einer Art Syllogismus: was vollzogen ist erweist sich eben dadurch, dass es vollzogen werden konnte, als etwas vollziehbares. Im Griechischen, wo die Bildungen auf *ta* in der gewöhnlichen Bedeutung — nämlich der des Ptcp. Pf. Pass. — durch die Bildungen auf μένο verdrängt sind, haben sie sich bekanntlich vorzugsweise in der Bed. der Vollziehbarkeit erhalten, z. B. στρεπτός „dehnbar", ὁρατός „sichtbar", ἀκουστός „hörbar". In den Veden tritt diese Bed. insbesondere in der Zusammensetzung mit dem *a* privat. hervor, z. B. *ákshita* unvergänglich = ewig dauernd, gerade wie in dem ebenerwähnten *ainita* des Avesta und z. B. im lateinischen *invictus*. |

200 Ist diese Ausführung richtig, so haben wir in dem *inîmasi* des SV. nicht eine euphonische Umwandlung von *minîmasi*, sondern eine wesentlich vom ṚV. verschiedene Leseart, welche so wenig als *ushṇán* für die Annahme, dass im Veda anlautendes *m* eingebüsst werden könne, den heimischen Vedenforschern eine Berechtigung gewähren konnte.

Hatten aber die heimischen Forscher, unsrer Ausführung zufolge, so viel wir zu erkennen vermögen, kein Recht, den Abfall eines anlautenden *m* anzunehmen, so hatten sie natürlich eben so wenig ein Recht Bedeutungen aufzustellen, welche sich einzig auf diese kühne Hypothese stützen. Wir dürfen uns also der Mühe überheben, zu untersuchen, ob die beiden Bedeutungen für die Stellen, in denen das Wort vorkommt, passen oder nicht, und beschränken uns darauf anzumerken, dass Sâyaṇa's Zweifel, ob die eine oder die andere für III. 54, 10 gelte, den Beweis liefert, dass, wie in Bezug auf *vrandín* (vgl. Nachrichten 1875 S. 34 [[s. w. u.]]) und sonst nachweisbar, so auch hier an keine verlässige Tradition zu denken ist.

§. 3.

Das Wort *ṛdûpé* wird Nirukta VI. 33 bei Erläuterung der Stelle ṚV. VIII. 77 (66), 11, in welcher es einzig vorkömmt, behandelt.

Der Halbvers, in welchem es erscheint, lautet

ubhấ te bâhû́ ráṇyâ[1] *súsaṁskṛta*
ṛdûpé cid ṛdûvṛdhâ.

Die Erklärung von *ṛdûpé* lautet *ardanapâtinau gamanapâtinau (çabdapâtinau dûrapâtinau) vâ.* Die eingeklammerten Wörter fehlen in der kürzeren Recension | (s. Roth's Ausgabe 201
S. 112); eben so auch bei Sâyaṇa zu der angeführten Stelle, wo aber auch das *vâ* fehlt.

In dieser Erläuterung ist das *ṛdû-* (Pada *ṛdŭ-*) mit dem Thema *ardana* gleichgesetzt, also hier nicht, wie in *ṛdûdâra*, mit *mṛdu; -pe* ist dem Worte *pâtinau* gleichgesetzt oder dadurch glossirt; alsdann wird *ardana* durch *gamana* „Gang" glossirt, gerade wie im Naighaṇṭuka II. 14 *ard* in der Bedeutung „gehen" angeführt ist; eine wörtliche Übersetzung dieser beiden ersten Wörter würde lauten: *ṛdûpé* „zwei in *ardana* fällende, oder im Gang (im Laufe) fällende"; diese Erläuterung ist in der grösseren Recension durch die beiden Zusätze weiter entwickelt, welche zu übersetzen sind: „zwei nach dem Ton fällende" (d. h. einen Gegenstand, ohne ihn zu sehen, bloss nach dem von ihm ausgehenden Ton, mit dem Pfeile treffend, eine Kunst, welche den grossen Schützen in den indischen Gedichten nachgerühmt wird), oder „zwei aus der Ferne fällende" (natürlich in energischer Bedeutung, d. h. „aus weiter Ferne", wohl so weit, dass der Gegenstand weder gesehen noch gehört werden kann, aber dennoch vom Geschoss getroffen wird, indem dieses von dem blossen Willen des Schiessenden seine sichre Richtung empfängt).

Dass diese Erklärung rein auf nichts beruht, folgt aus zwei Umständen:

1. Das Thema von *pe* kann nun und nimmer mehr mit einem Worte zusammengebracht werden, durch welches es eine mit *pâtin* gleiche Bedeutung hätte erhalten können.

2. *ṛdûpé* ist hier als Nominat. Dualis gefasst und zu *bâhû́* gezogen; wäre es aber ein Nom. Du., so könnte es nur der eines Fem. sein; | *bâhú* ist aber bis jetzt nur als msc. (wie 202
das entsprechende griech. πῆχυ) belegt; zwar ist es nach den Grammatikern auch fem. (wie auch im Avesta das entsprechende *bâzu* dieselben beiden Geschlechter hat); allein an der vor-

[1] Zu lesen *ráṇiâ*.

liegenden Stelle hat es drei Epitheta in entschieden masculinarer Form, so dass auch das 4te, wenn es als Attribut von *bâhú* zu fassen wäre, in masculinarer Form hätte erscheinen müssen.

§. 4.

Es ist schon bemerkt, dass *ṛdûvṛ́dhâ*, da es mit *ṛdûpé* in demselben Verse (ṚV. VIII. 77 (66), 11) erscheint, von Yâska an derselben Stelle, wie letzteres, erklärt wird und zwar durch die Worte *marmaṇy ardanavedhinau gamanavedhinau (çabdavedhinau dûravedhinau) vâ*. Die eingeklammerten Worte gehören, wie bei *ṛdûpé* (§. 3) nur der grösseren Recension an und fehlen auch bei Sâyaṇa. Auch hier ist *ṛdû-* nicht durch *mṛdu*, sondern wie in *ṛdûpé*, durch *ardana* glossirt, *vṛdhâ* durch *vedhinau* ausgelegt. Zu übersetzen ist: „zwei an einem den Tod herbeiführenden Körpertheile im Gang (Lauf) verwundende (nach dem Schall verwundende, oder aus der Ferne verwundende", wo „Schall" und „Ferne" wie in §. 3 zu verstehen sind).

Es versteht sich auf dem heutigen Standpunkt der Sanskrit-Kenntniss von selbst, dass die Auslegung von *vṛdhâ* durch *vedhinau* keiner Widerlegung bedarf, vielmehr als eine absolut unmögliche zu betrachten ist. Selbst für die Zeit des Yâska ist diese überkühne Erklärung, trotzdem, dass sein Commentar an etymologischen Ausschreitungen sehr reich ist, ziemlich
203 auffallend; sie beruht aber, wie mir scheint, | auf dem Einfluss der Volkssprachen, in denen sanskritisches *ṛ* häufig zu *i* wird (d. h. zuerst *ri* ward, dann das *r* ohne weiteres einbüsste, oder erst einem vorhergehenden Consonanten assimilirte und dann einbüsste), so z. B. im Pâli *isi* für skr. *ṛshi* (vermittelst *rishi*), *kiccha* für skr. *kṛcchra* (vermittelst *kricchra, kkiccha, kiccha*) u. aa. (vgl. Minajeff, Pâli-Grammatik p. 5, 14, Fr. Müller, Beiträge zur Pâli-Sprache, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wiss. 1867 Bd. LVIII hist.-phil. Cl., bes. Abdr. S. 26, B); ebenso im Prâkrit ebenfalls *isi* für skr. *ṛshi* und z. B., wie in *vṛdhâ*, hinter *v, visî* für skr. *vṛshî* (Lassen, Inst. Ling. Pracriticae p. 117, b). Demgemäss schien das Thema *vṛdh* in *ṛdûvṛdh* dem Thema *vidh* gleich zu sein, welches oft als hinteres Glied einer Zusammensetzung erscheint und, von dem Verbum *vyadh* stammend, die Bedeutung von *vedhin* hat. Diese

Vermuthung bekräftigt sich durch das in Yâska's Erklärung hinzugefügte *marmaṇi* indem *marmaṇy ardanavedhinau*, wenn man statt *ṛdûvṛ́dhâ ṛdûvídhâ* spricht, ganz an das auch im Pâṇ. VI. 3, 116 Sch. und Atharvav. XI. 10, 26 vorkommende *marmâvidh* erinnert.

§. 5.

Wenden wir uns nun zu den Erklärungsversuchen unsrer Zeit.

Im Petersburger Wörterbuch heisst es unter dem Worte *ṛdûdâra* „zerlegen lässt sich das Wort in *ṛidu* = *mṛdu* und *dara*"; ebenso wird *ṛdûpâ* aufgelöst in *ṛdu* = *mṛdu* + *pâ;* bei *ṛdûvṛ́dh* findet sich zwar als Auflösung nur *ṛdu* + *vṛdh*, aber da in *ṛdûvṛ́dh* der vordere Theil der Zusammensetzung eben so | übersetzt wird, wie in *ṛdûpâ*, zum Überfluss auch noch auf 204
ṛdûpâ verwiesen wird, so versteht es sich von selbst, dass auch in ihm *ṛdŭ* als vorderes Glied angenommen und mit *mṛdu* identificirt wird.

Das Petersburger Wörterbuch geht demnach noch weiter in dieser Identification, als Yâska, indem es sie auch auf *ṛdûpâ* und *ṛdûvṛ́dh* ausdehnt.

Wir haben in §. 2—4 gesehen, dass so weit unsre Kenntniss der heimischen etymologisch-grammatischen Forschung reicht, dieser die Berechtigung zur Annahme der Einbusse von anlautendem *m* abgesprochen werden muss. Es entsteht also die Frage, ob die heutige grammatische Forschung auf dem Gebiete der vedischen Sprache diese Berechtigung erlangt, oder auch nur erhöht hat.

In der That hat die neuere Forschung auf dem Gebiete des Veda, des Sanskrits überhaupt, so wie der gemeinsamen arischen Grundlage des letzteren und der eranischen Sprachen Erscheinungen zu verzeichnen, welche dafür sprechen, dass der Laut *m* eine gewisse Schwäche in ihnen hatte, wodurch seine Einbusse bisweilen herbeigeführt ward. Diese Erscheinungen waren jedoch den indischen Grammatikern theils entgangen, theils unerkennbar, weshalb wir keinen Grund hatten, sie schon bei Betrachtung der heimischen Erklärung von *ṛdûdâra* zu erwähnen.

Hierhin gehört die, wenn gleich nichts weniger als regelmässige, aber ziemlich häufige Einbusse von auslautendem *m*

im Veda, welche in der „Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache“ (Abhandl. der k. Ges. d. Wiss. hist.-phil.
205 Cl. XIX. 159 ff.) erwähnt ist; ferner die | des *m* des Suffixes *man* in einigen Wörtern, bei Verlust des *a*, z. B. *prathinâ* für *prathimnâ* (vgl. die Abhandl. „Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten“ ebds. S. 233 ff.). Beide Einbussen beruhen aber auf dem Einfluss des Metrum, bieten also keine Analogie für die Annahme eines völlig unmotivirten Verlustes von *m*, wie er in *ṛdu* für *mṛdu* vermuthet wird.

Ferner wird aber inlautendes *m* sowohl im Sanskrit, als in der Sprache des Avesta durchgängig eingebüsst in der ersten Ps. Sing. des Medium, so dass der grundsprachlichen Endung z. B. des Präsens *mai* griech. μαι im Sanskrit *e*, in Avesta *ê* oder *ôi* entspricht. Während in diesen Bildungen die Einbusse des *m* schon in der arischen Grundsprache sich zum Gesetz erhoben hatte, hat sie in einem andern Fall, nämlich in dem Affix des Ptcp. des Medium, grundsprachlich *mana*, griech. μενο, sich noch nicht zur Alleinherrschaft zu erheben vermocht. Im Avesta erscheinen *mana*, oder mit Einbusse des mittleren *a*, *mna*, und *ana*, oder wie im Sanskrit, mit Dehnung des ersten *a*, *âna* ohne categorische Differenz neben einander, z. B. *pereç-mana* und *pereçe-mna*, *jaidhya-mna*, *aoj-ana* neben *aoje-mna*, *ghzhaonva-mna*[1], *nimrao-mna* (2te Conjugat. Cl.),
206 *frîne-mna* (9te Conj. | Cl.) im Präsens, aber *vî-didhâre-mna* im Perfect; ferner im Präsens *âoṅh-ana* und *âoṅh-âna* — dem ved. *âs-âná* neben und für späteres *âs-îna; fryâna* (Ptcp. Pass. von *frî*, würde im Sskr. *prîya-mâṇa* lauten)[2].

Die spätere Sanskritâ, der sehr regelmässig gewordene, theilweis wohl auch gemachte, indische Zweig des Arischen, hat sich durchgreifend von allen indogermanischen Sprachen — auch den eranischen — darin getrennt, dass sie das *a* vor dem *n*, welches im Avesta erst in einigen Bildungen, in denen

---

[1] Bei Justi, Grammatik §. 163 und Wörterbuch unter *ghzhan* ist es irrig mit *âo* geschrieben; dagegen richtig mit *ao* im Wtb. unter *aghzhaonvamna; ghzhan* entspricht, wie Justi richtig bemerkt, dem sskr. *kshaṇ*, welches der 8ten Conj. Cl. folgt (ursprünglich der 5ten), so dass *ghzhaonv* für *ghzhaonu* und dieses für älteres *ghzhaunu* statt *ghzhan-u* = sskr. *kshaṇu* steht; im Sskr. würde das entsprechende Particip *kshaṇvâna* lauten. Im Avesta ist an die Basis, wie auch in den Veden so oft, *a* getreten und daran das Affix *mna*.

[2] Vgl. Justi, Handbuch der Zendsprache, Grammatik §. 163; 156; 173.

das *m* fehlt, gedehnt erscheint, bisweilen, wie in dem erwähnten *âoṅh-ana* neben *âoṅh-âna* noch mit kurzem *a* daneben, stets lang hat, also nur *mâna* und *âna*. Die Scheu vor categorisch gleichen Doppelformen, welche einer anständigen Literatursprache, die es gewöhnlich als ihre Hauptaufgabe betrachtet, allen Anlass zu Missverständnissen, soweit als möglich, aus sich zu entfernen, ein Gräul sind, hat bewirkt, dass in dem classischen Sanskrit das Gebiet beider Bildungen scharf abgegränzt ist. Die Bildung durch *âna* ist auf die Präsentia der sogenannten 2ten Conjugation (2. 3. 5. 7. 8. 9te Conj. Cl. und Intensiva der ersten Form) und die Perfecta reduplicata beschränkt; alle übrigen Participia Medii und Passivi werden durch *mâna* gebildet; in den Veden dagegen und dem nicht classischen Sanskrit, dem epischen und buddhistischen, finden sich nach beiden Seiten Abweichungen, z. B. vedisch im Perfect *sasṛ-mâṇá* ṚV. IV. 17, 14 neben *sasr-âṇa* I. 149, 2; umgekehrt von der Basis der ersten Conj. Cl. *óh-a* Particip Präsentis *óh-âna* VI. 52, 5; eben so von *cyav-a* (Vb. | *cyu*) *cyáv-âna* I. 116, 10 207
und oft; von *vaç* nach der 2ten Conj. Cl., neben *uç-âná* III. 5, 7 und sonst, *uç-á-mâna*, mit *a*, nach Analogie der Verba der ersten Conjugation, 6ter Conj. Cl., einmal ṚV. IV. 19, 4. In dem späteren Sanskrit z. B. *kopay-âna*, statt *kopaya-mâna*, M. Bh. III, 1956, und andre von Themen auf *aya* [1].

Allein diese Beispiele zeigen nur Einbussen von auslautenden und inlautenden *m*, geben also keine Berechtigung auch die eines anlautenden anzunehmen.

Wir kommen also zunächst zu dem Ergebniss, dass die Erklärung von *ṛdû°* durch Einbusse eines anlautendem *m* von lautlichem Standpunkt aus heute eben so wenig Berechtigung in Anspruch nehmen kann, als in Yâska's Tagen.

Allein es lässt sich nicht läugnen, dass es in den Veden sehr vereinzelt stehende Erscheinungen giebt, und dass der Mangel analoger Fälle keinesweges ein absolutes Recht zur Abweisung von Annahmen verleiht; denn dieser Mangel kann durch andre Momente aufgewogen, ja gänzlich paralysirt werden. Giebt es deren hier?

So viel ich sehe, könnten sie einzig in der Bedeutung liegen, welche das Petersburger Wörterbuch auf diese An-

[1] Vgl. Vo. Gr. §. 886.

nahme hin den hieher gehörigen drei Wörtern giebt: sind diese nun so augenfällig richtig, dass der, dem Mangel lautlicher Analogien entlehnte, Einwand dadurch jede Geltung verliert?

Dem Worte *ṛdûdára,* welches in *ṛdŭdára* zerlegt wird, ist im Petersburger Wörterbuch die Bedeutung „mild, sanft, gnädig" gegeben. Diese Bedeutung entspricht auf den ersten |
208 Anblick nur dem ersten Theil der angenommenen Zusammensetzung, wie diess auch durch die Erklärung von *ṛdûpâ* und *ṛdûvṛdh* wahrscheinlich wird, in denen, bezüglich: „Biene, oder ein anderes Süssigkeit suchendes Thier" und „am Süssen sich ergötzend", *ṛdŭ-* in einer der von *mṛdu* ähnlichen Bedeutung, nämlich „süsses" gefasst wird. Allein unter dem Thema *dara* (III, 524) heisst es: „1. adj. am Ende eines comp. spaltend, sprengend, zerbrechend, s. *puraṃdara.* Vielleicht erschliessend, eröffnend in *ṛdûdara*". Demnach wäre die etymologische Bedeutung (NB vielleicht) „süsses erschliessend, eröffnend und in so fern mild u. s. w." Die Bedeutung mild u. s. w. ruht demnach nach dem Petersburger Wörterbuch selbst auf einer neuen Hypothese und ist demnach weit entfernt sicher genug zu sein, um den dem Mangel von Analogien für die lautliche Hypothese entnommenen Einwand in die Flucht zu schlagen. Überhaupt zweifle ich sehr an der Entwickelung der Bedeutung von *mṛdú* in der Richtung auf „süss"; die eigentliche Bedeutung (aus dem Vb. *mard* „zerreiben") ist vielmehr „weich, schwach, zart". Doch braucht das hier nicht verfolgt zu werden, da die irrige Deutung von *ṛdû* durch *mṛdu* sich durch die von *ṛdûpâ* aus der Stelle, in welcher es vorkömmt, wohl mit unleugbarer Klarheit ergiebt.

Es ist diess die schon §. 3 erwähnte aus RV. VIII. 77 (66), 11, wo es von Indra's Armen zunächst heisst: deine beiden Arme sind kampfgewaltig, gut zusammengefügt (d. h. wohl „kräftig geformt"), dann folgt *ṛdûpé cid ṛdûvṛdhâ,* was im Petersburger Wörterbuch unter *ṛdûpâ* übersetzt wird „wie
209 Bienen am Süssen sich er-|götzend". Es braucht wohl kaum ausgeführt zu werden, wie unpassend der Gedanke ist, dass sich Indra's kampfgewaltige, muskelstarke Arme am Süssen (dem Somatrank) wie Bienen ergötzen. Sind es ja doch nicht die Arme die sich am Somatrank ergötzen, sondern die

Geschmacksorgane. Doch weiss ich nicht, ob das Petersburger Wörterbuch *ṛdûvṛ́dhâ* als Dual. fem. betrachtet; dann würde es bedeuten „deine Arme sind .... wie zwei sich am Süssen ergötzende Bienen", wodurch ein noch viel unpassenderer Vergleich entstehen würde. Übrigens ist *cid* in der Bedeutung „wie", die ihm von den heimischen Interpreten mehrfach gegeben wird, im Petersburger Wörterbuch nicht anerkannt und, wie mir scheint, mit Recht. Auch die Übertragung von *-vṛdh* durch „sich ergötzend" möchte schwerlich vor einer strengen Kritik Stand halten.

Doch haben wir nicht nöthig, darauf ausführlich einzugehen, da mit dem Fall der Annahme, dass *ṛdû-* für *mṛdû-* stehe, auch die Erklärung aller drei mit *ṛdû-* anlautender Wörter im Petersburger Wörterbuch zusammenbricht.

§. 6.

So ist denn auch diese Identificirung von *ṛdû-* mit *mṛdu* von Grassmann (Wörterbuch zum Rigveda, 1873. C. 289) vollständig aufgegeben und die Ableitung von *ard,* welche Yâska für das zweite und dritte Wort aufgestellt hat, für alle drei geltend gemacht. Dasselbe ist schon früher von Fick für *ṛdu* allein geschehen (Vergleichendes Wörterbuch der Indog. Sprachen, 1868. S. 13). Beide weichen aber von Yâska darin ab, dass sie nicht, wie dieser *ard* in der Bed. „gehen" zu Grunde legen, son-|dern in der, welche im sanskr. Nomen 210
ârd-ra, griech. ἀρδ und ved. auch in dem Vb. *ard* (vgl. mit Präfix *nis* „ausströmen", mit *pra* Causale „abfliessen machen", *vi* „wegfliessen" im Ptsb. Wtbch.) hervortritt. Allein im Übrigen bleiben sie, trotz der Aufgebung der im Ptsb. Wtbch. gegebenen etymologischen Erklärung, im Wesentlichen von demselben abhängig.

Fick giebt (wohl durch griech. ἁλδ beeinflusst) *ṛdu* die Bed. „erquicklich, mild"; Grassmann, sich enger an die Bed. von *ârdra* („feucht") und ἀρδ („benetzen, anfeuchten, bewässern, tränken") schliessend, die Bed. „süsse Flüssigkeit" jedoch mit dem Zweifel ausdrückenden Zusatz „etwa"; *ṛdûdára* wird dann wie im Ptsb. Wtbch. in *ṛdû-dára* getrennt und hinzugefügt „adj. ursprünglich 'süsse Flüssigkeit (*ṛdû*) erschliessend (*dára* von *dṛ* vgl. *dṛ* mit *â*)', dann allgemein 'Gutes gebend, gütig, freundlich'". Man sieht, was das Ptsb. Wtbch. durch ein

„vielleicht“ noch als zweifelhaft bezeichnet hat, wird hier als eine sichere Thatsache zu Grunde gelegt; *ṛdûpā́* wird fast ganz wie im Ptsb. Wtbch. ausgelegt: „Biene oder ein anderes Süssigkeit (NB. nicht mehr süsse Flüssigkeit) (*ṛdu*) saugendes (*pâ*) Thier“. *ṛdûvṛ́dh* ebenfalls fast ebenso wie im Petersburger Wörterbuch „an der Süssigkeit (*ṛdu*) sich erlabend (*vṛdh*)“. *ṛdûvṛ́dhâ* ist hier ausdrücklich als dual fem. bezeichnet, so dass die gegen den Schluss von §. 5 für die Petersburger Erklärung als möglich hingestellte Auffassung hier nothwendig wird, die mächtigen Arme Indra's mit zwei sich an Süssigkeit ergötzenden Bienen verglichen werden.

Mich lange bei diesen Erklärungen aufzuhalten wird wohl
211 kaum nöthig sein, da sie trotz dem, | dass die Identificirung von *ṛdû* mit *mṛdu* aufgegeben ist, doch eigentlich mit denen des Petersburger Wörterbuch zusammenfallen. Unerklärlich bleibt nur, warum Grassmann, nachdem er die richtige Ableitung von *ard* gewählt hat, sich für *ṛdu* nicht wenigstens auf die Bedeutung „Feuchtigkeit“ beschränkt hat, da in *ard* absolut kein Moment liegt, welches den Zusatz „süsse“ rechtfertigen könnte. Freilich hätte dann auch die Bedeutung „Süssigkeit“ für *ṛdû* in *ṛdûpā́* und *ṛdûvṛ́dh* wegfallen müssen, wodurch die Bedeutungen den im Petersburger Wörterbuch aufgestellten etwas unähnlicher geworden sein würden.

§. 7.

Mit der Ableitung von *ard* in der Bedeutung „netzen u. s. w.“, welche, so fern sie auch den heimischen Forschern lag, da diesen diese Bed. unbekannt war, doch für die heutige Forschung die nächstliegende war, so dass man kaum begreift, wie so sie zuerst übersehen ward, ist der Weg zur richtigen Erklärung, so viel mir scheint, so sehr gesichert, dass sie kaum mehr zu verfehlen ist. Nur freilich muss man sich erinnern, dass eine Erforschung und Feststellung der vedischen Sprache — sowohl in grammatischer als lexikalischer Beziehung — nicht durch die alleinige Kenntniss des Sanskrits ermöglicht wird, sondern zugleich der methodischen Vergleichung der arischen Volkssprachen Indiens bedarf, so wie nicht minder der übrigen indogermanischen, insbesondere der eranischen und vor allen der des Avesta.

Wie gross die Übereinstimmung der Sprache der Veden und der des Avesta ist, insbesondere in Bezug auf Namen und Wörter, welche der | Religion und Mythologie angehören, 212
ist schon seit lange bekannt; später hat man sich nach und nach davon überzeugt, dass, während in Indien über dunkele Punkte in den Veden so gut wie gar keine irgend verlässige Tradition sich erhalten hat, vielmehr fast alle Aufhellung, welche der Sprache der Veden auf heimischem Boden zu Theil geworden ist, der wunderbar grossartigen grammatisch-etymologischen Forschung der alten Vedenforscher zu verdanken ist, im Gegensatz dazu unter den Bekennern der Avesta-Religion sich zwar keine nennenswerthe wissenschaftliche Behandlung der Avestasprache ausgebildet hat, wohl aber eine mehr oder weniger richtige, auf jeden Fall höchst beachtenswerthe Überlieferung von sehr alter Zeit her überkommen und bewahrt ist.

Wie so sich dieser Gegensatz gestaltet hat, diess zu untersuchen würde hier zu weit führen. Nur auf einen Punkt erlaube ich mir aufmerksam zu machen, in welchem wahrscheinlich der vorzüglichste Grund derselben zu suchen ist.

Während die Inder zu der Zeit, als sie anfingen sich wissenschaftlich mit der Aufhellung der Veden zu beschäftigen, mehrere Phasen religiöser Entwickelung, welche ihrem innern Wesen nach von der vedischen Religion sich auf das stärkste entfernten, theils schon vollendet theils mit grosser Energie begonnen hatten (z. B. die Erhebung des Brahman, die Seelenwanderung, Buddhismus), ist die Avesta-Religion von der Zeit an, bis zu welcher hinauf wir sie zu verfolgen vermögen, bis auf den heutigen Tag hinab, wesentlich dieselbe geblieben — vorzugsweise natürlich in Folge davon, dass sie zweimal während derselben, zur Zeit der Herrschaft der Hellenen und des Islams, von einer herrschenden zu | einer kaum geduldeten, mit 213
Mühe auch nur ihre Existenz fristenden herabgesunken war.

In Indien konnten bei diesem Wechsel der religiösen Anschauung schwerlich Zeiten ausbleiben, in denen die Lieder der Veden — mögen gleich bei Opfern und ähnlichen Gelegenheiten einige derselben vorgetragen sein — weniger oder mehr in den Hintergrund traten. Dadurch geschah es denn, dass, als die Brahmanen — wahrscheinlich im Kampfe gegen den Buddhismus — sie aus ihrem religiösen Arsenal hervorzogen,

sie im Wesentlichen unverständlich geworden, Wörter und religiöse Anschauungen derselben den späteren Geschlechtern ganz abhanden gekommen waren und unter dem Einfluss der neuen religiösen Entwickelungen, unter Beihülfe der Philosophie und Grammatik, mehr oder minder falsch aufgefasst wurden.

Die Bekenner des Avesta dagegen, denen, nach dem Sturze des Achämenidenreiches und noch mehr nach dem der Sassaniden, in ihrer Abhängigkeit und Unterdrückung, von ihrer einstigen Herrschaft und Selbstständigkeit nichts als ihre, im Verhältniss zu der Zeit ihrer Entwicklung und Blüthe, wahrhaft grossartige Religion geblieben war, klammerten sich in der Zeit ihres Elends nun um so fester an diesen glänzenden Rest ihrer Cultur — und die Geschichte muss ihnen das Zeugniss zuerkennen, dass sie, soweit diess ohne wissenschaftliche Behandlung möglich ist, die alte Überlieferung nicht selten im Wesentlichen treu bewahrt haben.

§. 8.

Wem der Avesta bekannt ist, oder wer das Verhältniss seiner Sprache zu der der Veden im Allgemeinen kennend,
214 nach einem mit *ṛdû* ver-|wandten Wort in demselben sucht, dem kann unmöglich die Ähnlichkeit des Wortes *aredu* entgehen, welchem er schon auf der 30sten Seite des Justi'schen Wörterbuchs begegnet. Wer meine Art zu arbeiten kennt, wird mir gewiss zutrauen, dass wenn 1836, wo ich die *Ardvî çûra anâhita* in meinem Excurs über Νέφθαρ[1] behandelt habe, schon ein vedisches Thema *ṛdû* bekannt gewesen wäre, mir die Verwandtschaft desselben mit diesem Worte nicht entgangen sein würde.

Freilich muss man, um diese — und zwar innigste — Verwandtschaft anzuerkennen, sich einerseits von dem Vorurtheil befreien, dass *ṛdû* für *ṛdû* oder gar *mṛdu* stehe, andrerseits von den Übersetzungen desselben durch „mild, erquicklich, süss, süsse Feuchtigkeit", drittens von der wenn gleich überlieferten, dennoch irrigen Ableitung des Wortes *ardvî* von *ared* = sskr. *ardh* „wachsen" und der daraus entnommenen Übersetzung desselben durch „hoch".

[1] In dem im Verein mit Moriz A. Stern herausgegebenen Buch „Über die Monatsnamen einiger alter Völker, insbesondere der Perser u. s. w." Berlin 1836. S. 204.

§. 9.

Erweisen wir zuerst die wesentliche Identität der Form von *ṛdû* und *ardvî*, oder *aredvî!*

Die letztere Form erscheint in *aredvîm* Vispered II. 7 Westerg. (= Brockhaus 19); Yaçna 65, 1 bei Brockh. 540 *aredhvîm*, wo aber Westerg. *ardvîm* jedoch mit der V. L. *aredvîm* hat; ferner *aredvî* Vendidad VII. 16 W.; Yaçn. 65, 4 W. hat der Text *ardvî* aber daneben erscheint die V. L. *aredve;* ferner im Gen. sing. *areduyâo* Visp. I. 5 W. (106 Br.), mit der V. L. *aredhuyâo;* Vendid. II. 22 W. | (= Br. 130, wo der Text 215
ereduyâo hat, mit der V. L. *areduyâo*), Yasht V. 0. W.

Von dem hier zwischen dem *r* und dem folgenden Consonanten eintretenden Vokal habe ich in dem Aufsatz „Über *ṛ*, *ṝ* und *ḷ*" in „Orient und Occident" III. S. 25 §. 17 ff. gehandelt. Er ist der in dem Halbvokal *r* liegende Vokaltheil, welcher sich in allen indogermanischen Sprachen mehrfach, insbesondere hinter[1] dem *r*, zu geringerer oder grösserer Bestimmtheit zu erheben vermag[2].

Auf ihm, wie an dem angeführten Orte ausgeführt ist, beruht wesentlich die Entstehung des sanskritischen Vokals *ṛ*. Wenn nämlich einem *ar*, hinter welchem dieser Vokal zu sprechen war, eine accentuirte Silbe folgte, schwächte sich auch das dem *r* vorhergehende *a* und das *r* zwischen diesen beiden schwachen Vokalen ward mit ihnen zusammen zu *ṛ*. Natürlich fand | diese Umwandlung nicht auf einmal Statt, sondern, wie 216

---

[1] Bisweilen jedoch auch vor demselben; so ist z. B. *Índra* in den Veden überaus häufig (s. Grassmann S. 214) *Índara* zu lesen; ebenso *Rudrá* sehr oft *Rudará* (z. B. I. 114, 8; II. 33, 1 ff. achtmal, d. h. im ganzen Hymnus, ausser Vs. 4, und sonst vielfach); auch in andern indogermanischen Sprachen, z. B. in ἔρεβος = sskr. *rajas*, goth. *riqis* (vergl. Fick, Vglch. Wtbch I³, 189). Wenn jedoch grundsprachl. *rag*, wie daselbst angenommen wird, für *arg* steht, könnte ἔρεβ die Urform ἐρβ für ἀργ enthalten und der Vokaltheil sich in dem dem ρ folgenden ε laut gemacht haben. Die Form *rag* erklärt sich dann nach „Orient und Occ." S. 28 §. 25. Doch wird jene Annahme zweifelhaft durch die Übereinstimmung des Sanskrit und Gothischen, welche nicht unwahrscheinlich macht, dass in diesem Nomen *rag* schon grundsprachlich sei.

[2] Auf dieser Entwickelung beruhen viel mehr Wörter, als ich a. a. O. beispielsweise angeführt habe und einige ergeben sich dadurch als schon grundsprachlich z. B. ἔρανος = sskn. *ṛiṇa*, beruhend auf dem grundsprachlichen *ranas*, im Sanskrit, wie so viele auf *as*, in die Themen auf *a* übergetreten.

alles Phonetische, nach und nach und man kann in den Veden alle vier Stadien nachweisen, nämlich 1. *ar* mit folgendem Consonanten, 2. *ar* mit Vokal vor dem eigentlich unmittelbar folgenden Consonanten, 3. statt *ar* und dem folgenden Vokal, *ṛ*, aber noch zweisilbig zu sprechen; 4. *ṛ* einsilbig.

Es ist hier nicht der Ort, diess vollständig zu erörtern, und ich darf diess um so mehr unterlassen, da es in den Abhandlungen über die Lautgesetze der vedischen Sprache geschehen wird. Ich beschränke mich daher auf ein Beispiel, welches drei Stadien darbietet und einige für das vierte.

Es ist bekannt, dass das sogenannte Ptcp. Perf. Pass. im Indogermanischen vorzugsweise durch oxytonirtes *ta* gebildet wird; im Sanskrit giebt es nur sehr wenige Ausnahmen, in denen *ta* tonlos ist und zum Theil lässt sich in ihnen die Veränderung des Accents nach analogen Erscheinungen erklären. Von dem indogermanischen Verbum *mar* „sterben" lautete demnach das Ptcp. *martá;* diese Form ist in den Veden erhalten, jedoch nicht mehr mit der categorischen Bedeutung „gestorben", sondern zunächst mit der, wie oben (§. 2) bemerkt, sich an den Begriff der Vollzogenheit schliessenden, die Vollziehbarkeit des Verbalbegriffs ausdrückenden „sterblich" und weiter nur substantivisch „der Sterbliche, der Mensch". In Folge dieses Übertritts aus einer Categorie in eine andere, mit nicht unwesentlicher Bedeutungsmodification, ist im Sanskrit ein Accentwechsel eingetreten (wie z. B. in *divâ* Instrumental, aber *dívâ* Adv. und vielen andern), so dass das Wort hier
217 *márta* accentuirt ist. Dass es jedoch ursprünglich | oxytonirt war, zeigt das entsprechende griech. βροτό für μροτό, in welchem trotz derselben Bedeutungsveränderung der ursprüngliche Accent bewahrt ist; es steht für μοροτό (vgl. dialektisch μορτό und lat. *mor-ior*), in welchem der zwischen ρ und dem folgenden Consonanten eingetretene Vokal sich dem der vorhergehenden Silbe assimilirt hat (vgl. Or. u. Occ. III. S. 27 §. 23). Durch Einfluss des Accents auf der letzten Silbe ist das erste ο eingebüsst, gerade wie in ἔδραχον für ursprünglich ἔ δαραχόν = δραχόν (von δαρκ = Sanskr. *darç*) das erste α aus demselben Grunde; denn dass das Augment ursprünglich ein selbstständiges Wort und der 2te Aor. auf dem Vokal der Endung accentuirt war, ist keinem Zweifel zu unterwerfen und liesse sich Zweifelnden gegenüber, die hinlängliche Kenntnisse haben,

um das Gewicht der dafür entscheidenden Gründe zu verstehen, mit Leichtigkeit feststellen.

Dieses sanskritische *márta* ist an den meisten Stellen der Veden gerade so zu sprechen, wie es geschrieben wird, wie ihm denn auch im Armenischen *mard* entspricht.

2. An mehreren Stellen der Veden ist das Thema aber dreisilbig zu lesen. Dass diese Dreisilbigkeit durch Aussprache eines Vokals zwischen *r* und *t* zu gewinnen ist, folgt eigentlich schon vollständig aus ṚV.-Prâtiç. 422 (wonach ein *ṛ* dazwischen zu sprechen wäre); es wird aber über allen Zweifel erhoben durch den treuen Gefährten des vedischen Sanskrit, die Sprache des Avesta, wo dieser Vokal in der Gestalt erscheint, welche sich wahrscheinlich dem zur Vedenzeit gesprochenen am meisten nähert, nämlich *e*; hier heisst das entsprechende Wort durchweg *mareta*[1]. |

3. Durch Einfluss des ursprünglichen Accents auf der 218
letzten (also gewissermassen in den Veden *mar$_a$tá*) entsteht dann eigentlich *m$_a$r$_a$tá*, welches sich zwar in dieser Dreisilbigkeit nicht im Veda erhalten hat, wohl aber im Avesta, wo das Wort *mereta* lautet. Im Sanskrit ist *$_a$r$_a$* hier wie gewöhnlich zu einsilbigem *ṛ* geworden, *mṛtá* „gestorben".

4. Dagegen giebt es eine keinesweges unbeträgliche Anzahl andrer Wörter mit *ṛ* in den Veden, in denen dieser Vokal noch zweisilbig zu lesen ist, z. B. I. 61, 10 ist statt *vṛtrám* z. l. *v$_a$r$_a$trám*

ví vṛçcad váj | reṇa V$_a$r$_a$ | trám Índraḥ |

also genau entsprechend der Avesta-Form *verethra*.

§. 10.

Das Avesta-Wort *ardvî* oder *aredvî* ist Nom. sing. eines Fem., gebildet eigentlich wie im Sanskrit, durch antretendes *î* (für grdsprchl. *iâ*). Dieses *î* ist aber, wie sporadisch auch im Sanskrit und regelmässig in den indischen Volkssprachen, in den hieher gehörigen Themen fast regelmässig verkürzt, wodurch die alten *î*-Themen theilweis in die *ĭ*-Declination hinüber geführt sind. Die vier Formen dieses Nomens haben sich

---

[1] Ich habe hier die Gründe angeben zu müssen | geglaubt, weil Grass- 218
mann (Sp. 1009) sonderbarer Weise meint, dass wo *marta* dreisilbig zu sprechen sei, statt dessen *mártia* (= *mártya*) gelesen werden müsse.

jedoch rein erhalten. Das auslautende *î* des Nomin. ist nicht verkürzt; dagegen ist es im Vocat., wie im Sanskrit, kurz; im Acc. erscheint *îm* (welches jedoch auch der Declination der *i*-Themen zukömmt) und im Genet. *areduyâo*, welches genau die sskr. Endung der Themen auf °*vî*, nämlich °*vyâs* wider-
219 spiegelt. Viel-|leicht liegt der Grund dieser Bewahrung darin, dass das Wort Name eines göttlichen Wesens ist; doch findet sie sich auch in andern Themen auf ursprüngliches *î* Feminini.

Wie *perethw-i* (für °*v-î*) fem. von *perethu* (= sskr. *pṛthú* f. *pṛthvî*) und andere, ist *aredvî* f. von *aredu*. Da die Themen auf *u* im Sskr. fast ausnahmslos oxytonirt sind, so musste der oben bemerkte Übergang von ar_a, vermittelst $_ar_a$ (welches auch in der §. 9 erwähnten V. L. des Avesta *ereduyâo* widergespiegelt wird) in *ṛ* Statt finden, so dass dem Masculinar-Thema des Avesta *aredu* im Sskr. *ṛdú* entsprechen würde.

Im Sanskrit werden nun Fem. von Themen auf *u* theils, wie im Avesta, durch *î* gebildet, theils aber auch durch Dehnung des auslautenden *u*, so z. B. von *kádru* f. *kadrû*, *phalgú* f. *phalgû*. Hierher gehören natürlich auch Fälle wie *tanû* sbst. f. Körper vom adj. *tanú* von *tan* „strecken".

Wir dürfen demnach unbedingt sagen, Avesta *ardvî* oder *aredvî* ist wesentlich identisch mit vedisch *ṛdû;* der einzige Unterschied besteht darin, dass dort das Fem. durch *î*, hier durch Dehnung des Auslauts gebildet ist.

§. 11.

Im Vendidad VII. 16. W. (= 37 Sp.) heisst es *aredvî nâma âpa* „das Wasser, mit Namen *aredvî*"; ähnlich im Anfang des Âbân Yasht *fraçaçtayaêca areduyâo âpô anâhitayâo* „und zum Preise des fleckenlosen Wassers, der Aredvî".

Dieses Wasser ist in der persischen Religion zu einer weiblichen Genie personificirt und wird in dem 5ten, dem eben
220 erwähnten Abân Yasht | verherrlicht. Aus diesem insbesondre ergiebt sich die sachliche Bedeutung derselben und welches Wasser gemeint sei, mit voller Bestimmtheit. Es ist zunächst das atmosphärische Wasser oder die atmosphärische Feuchtigkeit überhaupt, welche als Regen, Schnee u. s. w. unmittelbar zur Erde gelangt (Yasht V. 120); ferner gehen von ihm alle Wasser auf der ganzen Erde aus (ebds. V. 15), indem es von dem Berge Hukairya herabströmt und sich in vielen

(tausend) Strömen unaufhörlich nach allen Welttheilen ergiesst (V. 3—5, vergl. 101 und 102); so ist es der Beschützer der ganzen Welt; alles Organische verdankt ihm seine Existenz (vgl. V. 89 und 6). Die *aredvî* ist also ursprünglich die in der Atmosphäre befindliche Feuchtigkeit, als Urquell alles Wassers gefasst und demnach alle auf Erden befindlichen Wasser in sich enthaltend; etymologisch ist es das Femininum von *aredu*, welches bedeutet „die Eigenschaft des *ard* als immanente habend". Da das Wort gewiss ein sehr altes ist, so können wir darüber schwanken, welche von den Bedeutungen von *ard* hier zu Grunde zu legen sei; da das sskr. *ârd-ra* aber „feucht" bedeutet und diese Bed. auch im griech. ἄρδω „befeuchten" zunächst hervortritt, so möchte die primäre Bedeudeutung von *aredvî*, grundsprachlich *ard-u-iâ*, „die feuchte" κατ' ἐξοχήν gewesen und dann im Arischen in der Bedeutung „Feuchtigkeit der Atmosphäre" fixirt sein.

§. 12.

Das ganze Verhältniss zwischen dem Avesta und den Veden lässt kaum einen Zweifel gegen die Berechtigung aufkommen, für Wörter, welche in beiden in wesentlich gleicher Form, wie hier | *ṛdû* und *aredvî* (*eredvî* in *ereduyâo*), vorkom- 221
men, auch einstige gleiche Bedeutung anzunehmen.

So ist denn auch *ṛdû*, „die atmosphärische Feuchtigkeit", als Urquell alles Wassers in den Veden aufzufassen und, wenn wir uns der unzähligen Stellen in ihnen erinnern, in denen das atmosphärische Wasser, seine Unerschöpflichkeit, seine Lokalität — dass es sich über der Erde schwebend erhält —, seine Art des Herabkommens, seine Kraft und Bedeutung für alle Existenzen mit Staunen und oft sehr naiver Verwunderung, so wie tiefer Dankbarkeit erwähnt werden, werden wir kaum bezweifeln, dass es nur ein Zufall ist, dass uns dieser Name desselben nur in Zusammensetzungen bewahrt worden ist. Er ist von andern wie *útsa*, *avatá* u. s. w. in den Hintergrund gedrängt, ein Schicksal, dem nicht wenige Wesen des alten religiösen Kreises verfallen sind, die in den Veden nur noch schattenhaft hervortreten, während die vergleichende Mythologie nachzuweisen vermag, dass sie einst eine der höchsten Stellen einnahmen (z. B. *Tritas* und *Traitanas*, *Tvashṭâ*, ja sogar der höchste indogermanische Gott *Dyaús*).

Diese Auffassung erklärt die Wörter *ṛdûpé* und *ṛdûvṛ́dhâ* ohne weiteres. Wir haben nur *ṛdûpé* im Sing. Dativ zu nehmen und übersetzen nun VIII. 77 (66), 11:

„Deine beiden Arme sind kampfgewaltig, kräftig gestaltet, den Urquell (oder das atmosphärische Wasser) mehrend für jeden den Urquell trinkenden" (d. h. für alle, welche ihn in seinen verschiedenen Umwandlungen, wie Regen, Flüsse, Quellen, Brunnen u. s. w. geniessen, von diesen Nutzen ziehen, mit einem Worte: für sämmtliche Wesen, da sie in letzter Instanz
222 nur | durch Wasser existiren). Dass diese Bezeichnung von Indra's mächtigen Armen ganz passend ist, wird wohl jeder Kenner der Veden zugestehn; denn gerade Indra's Kämpfe sind es, denen den Veden zufolge die Herabkunft des Wassers vorzugsweise verdankt wird.

Dagegen ist eine sichere Auffassung von *ṛdûdára* wegen des Accents schwierig. Dass auch hier *ṛdû* das erste Glied der Zusammensetzung sei und dieselbe Bedeutung, wie in den beiden vorhergehenden Wörtern habe, wird nach dem bisherigen wohl nicht bezweifelt werden können. Dagegen ist die Auffassung des zweiten Theils unsicher.

Am nächsten liegt, mit der heimischen Auffassung an *udára*, zu denken; mag man aber das Compositum als ein Tatpurusha oder als ein Bahuvrîhi auffassen, so ist in beiden Fällen die Accentuirung desselben mit dem Accent des zweiten Gliedes gegen die allgemeine Regel. Allein sie kömmt in beiden vor; in Bahuvrîhi's nach der Grammatik seltener (vgl. Vollst. Gramm. §. 676), in Tatpurusha's ziemlich häufig, speciell im Veda (vgl. ebds. §. 645 ff.). Demgemäss bin ich sehr geneigt, dieser Auffassung zu folgen. Die Bedeutung, welche sich ihr gemäss ergäbe, würde wesentlich dieselbe sein, vorausgesetzt, dass man, wenn man ein Tatpurusha in dieser Zusammensetzung sieht, *udára* „Bauch" im Sinn von „Behälter" fasst. Dann würde es heissen „Behälter des Urquells". Fasst man sie als Bahuvrîhi, dann hiesse es "den Urquell in ihrem Leibe, d. h. in ihrem Inneren, habend". Ich würde mich, trotz der Seltenheit dieser Accentuation in Bahuvrîhi's dennoch eher zu dieser Auffassung neigen. Bezeichnet werden mit diesem Zusatz zu-
223 nächst die Aditya's, speciell Varuṇa | und Mitra (III. 54, 10), von denen als Luftgöttern wohl gesagt werden kann, dass sie das atmosphärische Wasser in ihren Leibern haben, zumal da

es von ihnen heisst (X. 63, 3), „dass ihre Mutter für sie das süsse Nass strotzen macht, Dyaus und Aditi den Nectar“ (*yébhyo mâtâ mádhumat pínvate páyaḥ pîyû'shaṃ Dyaúr Áditiḥ*), und bekannt ist, dass mit diesem Nass und Nectar gerade der Regen gemeint wird. Ferner dient es als Bezeichnung des Rudra (II. 33, 5), des Vaters der Windgötter, der Maruts, welche vorzugsweise den Regen bringen (ṚV. I. 38, 5; V. 55, 5; VIII. 7, 4), so dass auch deren Vater sehr gut als „den Urquell in sich enthaltend“ bezeichnet werden kann. Endlich wird der Soma mit diesem Beisatz (VIII. 48, 10) bezeichnet. Von diesem ist es bekannt, dass er nach der arischen — wahrscheinlich schon indo-germanischen — Anschauung vom Himmel herabgeholt, gewissermassen der Repräsentant des Urquells auf Erden ist und dass durch seinen Genuss die Götter und die alten Weisen (vgl. z. B. IX. 97, 39 in §. 2) zur Gewinnung des himmlischen Nasses gestärkt werden; so kann auch dieser sehr gut der den „Urquell in sich enthaltende“ genannt werden. Diess aber passt auch wenn man die Übersetzung „Behälter des Urquells“ nach der Tatpurusha-Regel vorzieht.

Findet man jedoch zu grossen Anstoss an dem unregelmässigen Accent, so kann man mit dem Ptsb. Wtbch. *ṛdû-dára* theilen und übersetzen „den Urquell spaltend und dadurch Regen herbeiführend“. Für Rudra, Soma, so wie auch Mitra und Varuṇa (vgl. V. 62, 3; 63, 1—3), welche Regen spenden, würde diese Auffassung entschieden passen. Was jedoch die Âditya's im Allgemeinen betrifft, so erinnere ich mich zwar | keiner Stelle, wo ihnen Spendung des Regens zugeschrieben 224
wird, allein man kann annehmen, dass, wenn sie der Bahuvrîhi-Auffassung gemäss „die Urquelle in sich enthalten“, sie auch als Spender des Ausflusses derselben betrachtet werden können.

Inhalt.

	Seite
Poley, Devîmâhâtmyam	1
Lassen, Institutiones linguae Pracriticae	11
Troyer, Râdjatarangini	22
Böhtlingk, Ein erster Versuch über den Accent u. s. w.	64
Weber, Yajurvedae Specimen	97
Aufrecht, De Accentu Sanscritico	109
Langlois, Rig-Véda; Wilson, Rig-Veda-Sanhitá	120
Berichtigung	133
Weber, Indische Studien II	134
Weber, Indische Studien IV	149
Julien, Histoire de la vie de Hiouen-Thsang	173
Nachtrag zu Julien, Histoire de la vie de Hiouen-Thsang	192
Julien, Mémoires sur les contrées occidentales trad. par Hiouen-Thsang I.	193
Julien, Mémoires sur les contrées occidentales trad. par Hiouen-Thang II.	207
Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung	220
Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur	243
Regnier, Prâtiçâkhya du Rig-Véda	265
Müller, A History of ancient Sanskrit Literature	278
Sanskritischer Ablativ auf ursprüngliches at von Themen auf u	293
Ludwig, Der Infinitiv im Veda	295
Grassmann, Wörterbuch zum Rig-Veda	305
Berichtigung	314
ásmṛtadhrû Ṛgveda X. 61. 4	314
Vedisch ṛdûdára, ṛdûpé, ṛdûvṛdhâ	316

ZWEITE ABTHEILUNG.

I.

Lemgo, b. Meyer: Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen, mit besonderem Bezug auf die Lautumwandlung im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Littauischen und Gothischen, von Dr. Aug. Friedr. Pott (jetzt ausserordentlichem Professor zu Halle). 1833. LXXXII und 284 S. Zweiter Theil: Grammatischer Lautwechsel und Wortbildung. 1836. XVI u. 809 S. gr. 8. (5 Rthl. 12 gGr.)

Ergänzungsblätter zur (Halleschen) allgemeinen Literatur-Zeitung, December 1837, N° 114—117, Sp. 905.

Wir machen nicht darauf Anspruch durch diese, in Beziehung auf den ersten Theil sehr späte, Anzeige das vorliegende Werk der Aufmerksamkeit Derer, welche an diesen Studien Antheil nehmen, empfehlen zu wollen. Der erste Theil erwarb sich gleich nach seinem Erscheinen eine solche Achtung, dass jeder, der mit ihm bekannt ward, der Fortsetzung mit Begierde entgegen sah. Beide Theile gehören zu den bedeutendsten Bereicherungen, welche der Linguistik in letzter Zeit zu Theil wurden. Sie erweitern unsre Einsicht in das Verhältniss der, zu diesem Sprachkreise gehörigen, Sprachen gegen einander und zu ihrer Grundsprache und tragen vielfach zum Verständniss von Erscheinungen in jeder einzelnen derselben bei. Was vor dem Verf. auf diesem Felde schon geleistet war, ist ihm bekannt, sorgfältig benutzt und durch einen Schatz von Neuem vermehrt. Insbesondre resultatenreich ist seine Durchforschung des etymologischen Materials geworden. Unser Tadel kann im Allgemeinen nur die Form treffen und

zwar insbesondre die Art, wie die Untersuchungen entwickelt werden. Es drängt sich nämlich eine Untersuchung in die andre und eine Episode nimmt, ehe sie noch ihrem Schluss zugeführt ist, schon wieder eine andre in sich auf, so dass es oft Anstrengung kostet, sich des Zusammenhangs bewusst zu bleiben. Was des Verf's. Grundsätze bei Durchforschung dieses Gebiets betrifft, so ist es nicht eine abstracte, wenige Sätze zu einem Prokrustes-Bett machende Philosophie, in welche die reiche üppige Entfaltung des Sprachgeistes gezwängt wird, von welcher er für die Sprachkunde Heil erwartet, sondern die sorgfältigste Beobachtung und unermüdliche Aufsuchung von Analogieen und Gesetzen, ein empirisches Eindringen in die minutiösesten Erscheinungen jeder einzelnen Sprache selbst.
906 Keineswegs | weiset er jedoch ächte Sprachphilosophie ab. Diese muss schützend und wachend ihre Hand über die bis ins Kleinste hinabsteigenden Detailforschungen halten, sie vor zu grosser Zersplitterung bewahren, und ihrem letzten Ziel entgegenführen. Doch um dieses Amtes würdig zu werden, muss sie von der genauesten Kenntniss der concreten Erscheinung durchdrungen sein, und je grösser der Bereich der tiefer in allen ihren Einzelheiten durchforschten Sprachen werden wird, desto klarer und bestimmter werden die Gesetze vor Augen treten, nach denen die Einheit des Sprachgeistes sich in den mannigfaltigsten Formen manifestirt.

Abgesehn von der Einleitung zerfält der Inhalt des eigentlichen Werks in drei Hauptabschnitte. Die beiden ersten betrachten den Lautwechsel, der dritte die Wortbildung. Jenen fasst Hr P. unter zwei Gesichtspunkten, 1) als etymologischen und 2) grammatischen. Den ersten erläutert er Th. II, S. 2 als Buchstabenvertretung schlechthin (Antithesis); den zweiten als die durch Buchstabencomplex bedingte. Doch glaubt er selbst (S. 4) den Unterschied hierdurch weder scharf noch bestimmt genug hingestellt zu haben. Haben wir den Vf. richtig verstanden, so bedeutet das Wort schlechthin, dass man für jene Art von Vertretungen bis jetzt wenigstens keinen zureichenden Grund angeben kann; solcher Art ist es z. B. wenn für sskr. *h* im Zend ein *z*, im Griechischen ein χ, im Gothischen *g* u. s. w. eintritt. Diese Vertretungen müssen wir als reine Facta auffassen. Eine Menge andrer Vertretungen dagegen lassen sich aus der gegenseitigen Wirkung der Laute

auf einander erklären. Doch ist es schwer nach dieser Scheidung den Gegenstand zu theilen. Denn es bedarf in jedem einzelnen Fall der minutiösesten Untersuchung, ob eine Vertretung als eine schlechthin (wir wollen sie unbedingte nennen), oder als eine bedingte zu fassen sei. Wenn z. B. P. in Beziehung auf das dem sskr. *deva* gegenübergestellte θεός bemerkt (I, 101): es sein unwiderlegliche Beispiele angegeben, „worin einem *d* im Sanskrit ein griechisches θ entspricht", so entsteht demnach nicht bloss für diesen Fall, sondern auch für die, auf welche er sich bezieht (I, 95): θυγάτηρ *duhitṛ*, θύρα *dvâr*, μέθη *mad* (I, 245) die Frage, ob θ unbedingter Vertreter des *d* sei. Bei θύρα wirkte ohne allen Zweifel υ mit; bei *duhitṛ* kann es nach dem gothischen *dauh-tar* noch sehr zweifelhaft werden, ob *d* im Sanskrit ursprünglich sei, da dem goth. *d : dh* entsprechen müsste; zu *mad* gehört auch im | Sskrit *madhu* mit *dh*, und θεός endlich ist ohne allen Zweifel 907
eine dialektische Form, welche in die allgemein griechische Sprache überging. Hätte der Vf. ganz genau nach seiner Scheidung theilen wollen, so würde dem etymologischen Lautwechsel ein sehr unbedeutender Umfang zu Theil geworden sein, aber die diesem angehängte Wurzelvergleichung wäre fast ganz unverständlich gewesen. Am klarsten, glauben wir, würde die Behandlung geworden sein, wenn der Verf. den Lautwechsel als ein Ganzes behandelt, die Vertretung der Einzellaute, der Gruppen, die Bedingungen, welche durch die Verbindung in Sylben, zu Worten u. s. w. sich geltend machen, verfolgt hätte und erst am Schluss dieses Ganzen die Wurzelvergleichung hätte folgen lassen; alsdann wäre ihre theoretische Begründung fast ganz vorausgeschickt gewesen, während jetzt die Beweise des im ersten Theil gegebnen vielfach erst im zweiten Theil erscheinen.

Bei Vergleichung der Laute geben die des Sanskrits den Maasstab an; die Laute, welche in den übrigen verwandten Sprachen entsprechen, werden als ihre Vertreter gegenübergestellt. Hierdurch entsteht eine Inconvenienz, welche den Blick über das Verhältniss der verwandten Sprachen leicht verwirren kann. Denn obgleich das Sanskrit im Allgemeinen dem Urzustand treuer blieb, als die übrigen verwandten Sprachen, so hat es dennoch in vielen einzelnen Punkten eigenthümliche Abschwächungen oder Übergänge, durch welche es

ursprüngliches eingebüsst hat. Wenn es nun selbst in diesen Fällen als Maasstab dienen soll und die Entsprechungen der verwandten Sprachen als seine Vertretungen aufgefasst werden, so entsteht natürlich eine sehr grosse, buntscheckige und verwirrende Reihe von sich nur ganz äusserlich vertretenden Buchstaben. So stellt Hr P. dem sanskritischen *ç* (*s* palat.) im Lateinischen *c* (*qu*) und *s*, im Griechischen κ σ῾, im Gothischen und Althochdeutschen *h* und *s* gegenüber. Die Entsprechung durch den Zischlaut (und Spir. asp. im Gr.) ist hier überaus auffallend, da im Allgemeinen nur Gutturale statt dieses *ç* in den erwähnten Sprachen erscheinen. Für alle zusammen findet sich auch nur ein Beispiel, nämlich sanskritisch *çvaçura* (sammt dem Fem. *çvaçrû*), griechisch ἑκυρός, lat. *socer*, goth. *svaihra* (im Fem. lat. *socrû*, goth. *svaihrô*). Allein das griechische ῾, lat. und gothische *s* entsprechen dem sanskritischen *s* dent. Sollte man nicht schon daraus schliessen dürfen, dass ursprünglich das Sskrit im Anfang dieses Worts gar kein *ç*, sondern ein *s* gehabt habe? Es wird diess auch durch das im Persischen entsprechende *kheçû* für *çvaçrû* bestätigt; denn persisch *kh* entspricht sskr. *sv*; hätte das Sskr. *çv* gehabt, so würde im Persischen *çp* erscheinen müssen. Diese Annahme wird nun auch durch die allgemeine Neigung des Sanskrits und noch mehr des Prakrits, dentale *s* in palatale zu verwandeln, bestätigt. Um nur ein Beispiel anzuführen, erscheint im Sanskr. *çaçvat* als Adverbium mit der Bedeutung immer; dass dessen erstes *ç* statt eines früheren *s* steht, zeigt | 908 das zendische, von ihm darin nur abweichend, dass es statt *sa* das damit identische *sama* voraussetzt, *hamaçpaṭ* (Burn. Comm. s. l. Y. I, 330). Wie nah sich die Bedeutungen immer und all liegen, bedarf kaum einer Bemerkung, und wir würden selbst, wenn uns das sanskritische *viçva* all nicht mit *saçvat* in Verbindung zu stehn schiene, dennoch keinen Anstand nehmen, das griechische ἅπαντ mit *saçvat* zu identificiren. Was die Vertretung des *çv* durch π betrifft, so ist sie fast ganz analog dem Verhältniss von ἵππος zu sskr. (worüber Pott II, 29 zu vgl.). In ἅπαντ fanden sich früher gewiss auch zwei π. Das ντ für sskr. *t* bedarf keiner Erläuterung (vgl. Bopp Gramm. crit. Sanscr. 185ᵇ). Die Form παντ lässt sich als eine durch den mannigfaltigen Gebrauch vorn verkürzte betrachten; die Sylbe ἁ konnte sich um so leichter verlieren, da sie der

Form und dem Ursprung nach mit dem bekannten Präfix *á* identisch ist. Doch kann man παντ auch mit *viçva* verbinden, wovon a. O. Die Wurzel zu *sa-çvat* und *vi-çva* erkennen wir in *çvi* wachsen. Eine andre Etymologie von παντ giebt P. II, 302. Nach unsrer Annahme sehn wir in *çaçvat* ein ursprüngliches *s*, wahrscheinlich durch Einfluss des die folgende Sylbe beginnenden *ç*, diesem assimilirt. — Ausser *çvaçura* finden wir, wie bemerkt, kein einziges Beispiel, wo dem sanskritischen *ç* in mehreren der verwandten Sprachen ein *s* oder im Griech. auch ein Spir. asp. entspräche, sondern die von Hn P. durch Annahme dieser Vertretung erklärten Fälle beziehen sich stets nur auf eine einzelne Sprache, während die andern verwandten Sprachen durch die regelrechte Vertretung gegen die Richtigkeit der Erklärung entscheiden. So stellt z. B. Hr P., jedoch zweifelnd, σῖτο dem sskr. *çveta* weiss gegenüber (S. 127), wo das Gothische dem *ç* richtig entsprechend *hveits* weiss, *hvaiteis* Waizen hat. Wir leiten σῖτο von der Wurzel, welche der sanskr. *jîv* leben entspricht; sie lautete eigentlich ζῖϝ; da sie sich aber nach I, 1 conjugirt, so wird sie eigentlich ζιϝα-ω und durch Verlust des Digamma und Verschlingung des ι vom verwandten ζ:ζα-ω. Das ζ hat sich in σῖτο im Fortgange der griechischen Sprachen, in Analogie mit ähnlichen Fällen, zu σ erweicht; der Form nach entspricht σῖτο dem sanskr. *jîv-ita* (σῖϝ-ιτο = σῖ-ιτο = σῖτο); der Bedeutung nach dem sanskr. *jîv-âtu* Speise. Πῶυ, was Hr P. mit sskr. *paçu* zusammenstellt, reihen wir an *pa-sco* ποι-α. Dem Sanskr. *paçu* entspricht im Lat. regelrecht *pecu*, im Althochd. *vihu*. — Ein anderes Beispiel, welches die Nothwendigkeit bei der Lautvergleichung über den vorliegenden Zustand des Sskrits hinauszugehn, noch mehr ins Licht setzt, ist das lateinische *lingua*, *dingua*, welchem goth. *tuggô*, althd. *zunga* entspricht. Hr P. glaubt (I, S. 119), dass die Wurzel *lih* sei. Dagegen spricht aber schon das gothische *t* und althochdeutsche *z*, welche vereint mit dem lateinischen *d* auf den gewöhnlichen Übergang eines *d* in *l*, nicht auf den nicht hinlänglich geschützten eines *l* in *d* schliessen lassen. Ist also *dingua* im Lat. die Urform, so bietet sich zur Etymologie die Sanskrit-Wurzel *dih* berühren, von welcher übrigens *lih* viel- 909
leicht nur eine Nebenform ist. An die Wurzel *dih* reiht sich aber auch das Wort, welches im Sskr. Zunge heisst: *jihva*.

Denn die Erweichung eines *d* zu *j* findet sich im Sskr. nicht selten; man vgl. z. B. *jambh-âri* mit *dambh-oli* Indras Donner, und durch ihn wird auch die Identität von *dam : yam* bändigen vermittelt; als lebendiges Band zwischen diesen Wurzeln zeigt sich einerseits *jam* und *dam* (δαμ-αρτ) Frau, andrerseits *yâmâtṛ : jâmâtṛ* Schwiegersohn (vgl. die sich ursprünglich eben so entsprechenden εἰνατέρες *janitri-ces* im Verhältniss zu γαμβρός *gener*), *yâmi : jâmi* Schwester und *yâmeya : jâmeya* Schwestersohn u. A. So werden wir denn auf eine für das Sanskrit anzunehmende ältere Form *dih-va* geleitet, gebildet durch das vielfach belegbare Uṇâdi-Suffix *va*, von welcher *jihva* nur eine spätere Erweichung ist. An diese spätere Sanskritform lehnt sich auch das persische *zebân* und das avghanische *zhabah*. Ja! im Zend wird dieses *j* durch ein *h* repräsentirt, welches sonst nur der Vertreter eines sanskritischen *s* ist, als ob *jihva* noch weiter zu *sihva* im Sanskrit erweicht gewesen wäre, als das Zend sich von ihm trennte. Wollte man nun aus diesem Beispiele die Vertretungen, gradezu wie dies Hr P. bei *çvaçura* thut, in die Lautvertauschungstabelle setzen, so müsste man als Vertreter des sanskrit. *j* ausser den von Hn P. (I, 82) angenommenen Lauten noch *d*, *l* für das Latein, *t* für das Gothische, *z* für das Althochd., *z* für das Persische, und wollte man noch das Zend nachtragen, *h* für dieses hinzufügen. Nach unsrer Darstellung würden aber die Vertretungen so zu stehen kommen

(Alt-Sanskrit: *dihva*) Latein. *dingua* Goth. *tuggô* Althd. *zunga*

Sskr. Erweichung des *d* : *j* — *d* in *l*: *lingua*

jihva — armenisch *lezou*

Pers. Vertretung des *j* : *z*

zebân

(Schwächung des *j* zu *s*)

Zendische Entsprechung des *s* : *h*

hizva,

woraus ein jeder sieht, dass sich regelrecht *d* : δ : *t* : *z* vertreten und die übrigen Vertauschungen subordinirte sind. — Eben so wenig ist es eine lautliche Vertretung, wenn dem sanskritischen *çikhâ* im Lateinischen *cacumen* entspricht, was Hr P (S. 8) als Beispiel für *a* statt eines sanskrit. *i* anführt. Hier ist eine völlig verschiedne Art der Bildung. Beide Formen sind nämlich Reduplicationen der Stammsylbe; die nachweislich

ältere Regel der Reduplication war aber Wiederholung des ursprünglichen Stammvokals, aber verkürzt; hier *â*; das lateinische *a* ist daher urgetreuer und man müsste eher umgekehrt sagen, dieses werde im Sanskrit durch *i* vertreten. Es ist aber hier eben so wenig eine lautliche Vertretung als in *apaptam* zu ἔπιπτον oder gar in *dadhmas* zu τίθεμεν. Diess sind ganz verschiedne Bildungen. Ähnlich ist es mit dem andern für diese Vertretung angeführten Beispiel: θυγάτηρ zu *duhitṛ*. Die Wurzel dieses Worts ist bekanntlich *duh*, das Suff. *tṛ*. Letzteres konnte auch ohne Bindevokal | angeknüpft 910
werden und so finden wir es in dem Nomen agentis, welches dieser Wurzel im Sanskrit als Futurum dient; seine Form ist *dogdhṛ* und dass diese Form selbst für jenes Wort die ältere gewesen sei, bezeugt das gothische *dauh-tar*, welches ebenfalls ohne Bindevokal ist und Guṇa hat. Auch das zendische *dugḥdhar* hat keinen Bindevokal, aber auch keinen Guṇa. Die Griechen und Inder haben beide Bindevokal; sie weichen in dieser Beziehung beide vom Urzustande ab; und es ist desswegen schon sehr fraglich, ob sie beide eine gemeinschaftliche Urform mit Bindevokal hatten oder diesen nicht vielmehr auf eigne Faust wählten, und zwar das Griechische das ihm gewöhnliche α, das Sanskrit das, früh für diesen Gebrauch bei ihm herrschend gewordene, *i*. Bei dem dritten für diese Vertretung von *i* durch α angeführten Beispiel *pitṛ* πατήρ bemerkt Hr P. selbst „wahrscheinlich *i* unursprünglich, da *pater* u. s. w. einstimmig *a* zeigen; es scheint von *pâ* erhalten, schützen abzustammen". Das sanskritische *i* ist hier Abschwächung eines ursprünglichen *a* und verhält sich zu dem *a* der verwandten Sprachen grade wie z. B. das *i* im sanskritischen *sthita* zu α im griech. στατός, oder in *hita* für *dhita* zu θετός. Diess alles sind keine eigentlich lautliche Vertretungen. Wir könnten diese Beispiele leicht vermehren; doch schon diese zeigen hinlänglich, wie verwirrend dieses Verfahren wirken musste, wenn der Vf. mehr Beispiele angeführt hätte. Die Lautvertauschungstafeln würden, wenn alle Vertretungen dieser Art aufgenommen wären, ins Ungethüme vermehrt worden sein und hätten leicht das Ansehn erhalten, als ob sie ein scheinbar wissenschaftliches Hülfsmittel abgeben sollten, aus allem alles zu machen. Bei weitem klarer würde uns das lautliche Verhältniss dieser Sprachen entgegentreten, wenn

der Vf. nicht den Zustand des Sanskrits, wie wir es kennen, zum Regulativ genommen hätte, sondern diese Sprachen sich gegenseitig regulirten. Dann würde der Verf. auch die Wichtigkeit einer in das Wesen und die Funktionen der Laute selbst eindringenden Untersuchung gefühlt haben, welche uns einem noch höheren Standpunkt entgegengeführt und manches in Beziehung auf die Vertretungen noch klarer erhellt hätte. So heisst der erste Satz des Vf's.: „Aus historischen und physisch-philosophischen Gründen scheint mit grosser Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, dass die Sprache nur drei einfache vokalische Grundlaute, nämlich *a*, *i*, *u*, besitze, alle übrigen hingegen auf jene als Modificationen derselben zurückzuführen seien". Weiter spricht Hr P. die Überzeugung aus, dass das Sanskrit, welches als kurze Vokale nur diese drei bezeichnet, auch sie nur gehabt „und so den ursprünglichen Sprachstand treu bewahrt habe". Wenn dies heissen soll, dass in der bloss gesprochenen Grundsprache nur diese drei vokalischen Laute gehört wurden, so scheint dies eine schwerlich beweisbare Behauptung. Im Gegentheil wer beobachtet hat, wie Sprachen gesprochen werden, dem entgeht es nicht, dass unendlich mehr Laute im Sprechen gebraucht, als in der
911 Schrift bezeichnet | werden, und dieses geschieht selbst bei dem Gebrauch der Schrift, welche keinen geringen Einfluss darauf hat, dass eine grössre Gleichheit in die Aussprache von eigentlich nur ähnlichen, aber mit gleichen Zeichen geschriebenen Lauten herbeigeführt wird. Als auch ein solcher Einfluss noch fehlte, musste eine unendlich nüancirte Reihe von Vokalen in der Sprache hervortreten und in Beziehung auf sie können *a*, *i*, *u* weniger als die Grundlaute, als wie als die Gränzlaute betrachtet werden, innerhalb deren sich jene am besten zusammenfassen liess. Von diesem — bloss lautlichem — Standpunkt aus muss man z. B. als entschieden fraglich betrachten, ob nicht das Griechische, indem es α, ε, ο, ι, υ als kurze Vokale darbietet, den älteren Sprachstand treuer bewahrte, als das in dieser Rücksicht ärmere Sanskrit. Und diese Frage kann nicht dadurch geschlichtet werden, dass sie nur vom bloss lautlichen Standpunkte uns zu zeigen sucht, dass ε, ο Trübungen von α sind. Eben so wenig, als wir *e*, *o*, *ai*, *au* im Sanskrit desswegen als entstanden aus *i* und *u* betrachten würden, weil sie von reinlautlichem Stand-

punkt aus als zusammengeflossen aus diesen und *a* erscheinen, sondern weil wir im Allgemeinen sehn, dass fast alle Wörter mit diesen Diphthongen in einem begrifflichen Zusammenhang mit einfacheren Formen stehn, welche bloss *i*, *u* haben. Um daher hierüber und über Grundlaute eines Sprachstammes überhaupt zu entscheiden, ist es nothwendig, die Bedingungen, unter denen die Vokale innerhalb desselben erscheinen, zu untersuchen. Betrachten wir auf diese Weise *a*, *i*, *u* im Sanskrit, so treten uns eine Menge Punkte entgegen, welche eine charakteristische Verschiedenheit zwischen *a* einerseits und andrerseits *i*, *u* beweisen und es überaus wahrscheinlich machen, dass als eigentlich vokalisches Element im Sprachgeiste des Sanskrit nur *a* mit den unter ihm stehenden Nüancen gewaltet habe, *i* und *u* dagegen sammt dem Vokale *ṛ* in Beziehung auf ihr Erscheinen in Wurzeln mehr zur consonantischen Natur hinneigen. Aufmerksam gemacht wird man auf diese Untersuchung durch das Missverhältniss, in welchem *i*, *u* und *ṛ*, rücksichtlich ihres Vorkommens in Wurzeln, zu *a* stehn. Während sich die übrigen drei Vokallaute wohl nur in 1/6 der Wurzeln theilen, erscheint *â* fast in 5/6 derselben als Wurzelvokal. Zu unserer Ansicht führte uns vorzugsweise eine Betrachtung des Vokals *ṛ*. Da dieser Vokal durch Hrn Bopps Annahme aus der Reihe der Vokale entfernt werden soll, erlauben wir uns erst einiges über ihn selbst. Hr Bopp hält ihn für späteren Ursprungs und grösstentheils für eine Verkürzung der Sylbe *ar* (später hat er auch *ra* hinzugefügt) durch Unterdrückung des *a* (Bopp Vergl. Gr. S. 1, Vokalism. S. 157—193). Als seine Ansicht bestätigend, aber nicht beweisend bemerkt er: „Auch die Vergleichung der Schwestersprachen be-|stätigt die Ansicht, dass den Wurzeln, denen die 912
indischen Grammatiker ein *ṛ* zutheilen, statt dessen *ar* zukömmt, dessen *a* in den verwandten Sprachen entweder erhalten, oder zu einem andern Vokal entartet ist". Diese Bemerkung wird alsdann durch Beispiele erläutert. Lösen wir die Stelle auf, so heisst es 1) entweder entsprechen den im Sanskrit mit *ṛ* geschriebenen Wurzeln in den verwandten Sprachen solche Formen, deren Gestalt auf ein sanskr. *ar* deutet, z. B. φερ im Gegensatz zu sanskr. *bhṛ;* oder 2) es entsprechen Formen in denen statt des sanskr. *ṛ* ein *r* mit einem nachfolgenden Vokal vorkömmt, welcher einem sanskr. *a*

entspricht, z. B. *vṛsh* : βρεχ; oder 3) für *ṛ* erscheint *r* mit einem solchen Vokal, welcher kein *a* im Sanskr. bedingt, z. B. φρυγ sanskr. *bhṛj*, χρι-ω *ghṛsh*. — Was den ersten Fall anlangt, so entscheidet er nichts. Denn es würden die Wurzeln statt der einfachen die gunirte Form haben, ein Fortschritt, welcher keineswegs die Wurzeln mit *ṛ* allein trifft, sondern den grössten Theil der guṇafähigen. Überhaupt sind es nur sehr wenig Wurzeln, welche in den verwandten Sprachen auch nur Spuren der regelrechten Gunirung, wie wir sie im Sanskrit kennen lernen, erhalten haben; vielmehr sieht man mit Entschiedenheit, dass der Übergang aus der zweiten Conjugation (nach Bopps Eintheilung in der kurzen Sanskr.-Gr.) in die erste und zwar die gunirte Classe, Einfluss der Formen in den ersten Personen auf die übrigen und andre falsche Analogieen in den verwandten Sprachen, insbesondre im Griechischen und Lateinischen, vielfach durchgängig-gunirte Formen herbeigeführt haben, wo im Sanskrit die lebendige Regel herrscht (vgl. Bopp selbst Vokalism. 196). Selbst in den wenigen Wurzeln, in denen sich noch einiges an die wechselvolle Lebendigkeit des Sanskrits in dieser Beziehung erinnernde findet, z. B. *i*, εἶ-μι gehn, ist der Einfluss falscher Analogieen nicht zu verkennen; so ist es z. B. dem Einfluss der 2ten Pers. Imperat. ἴθι, im Sskr. *ihi* (statt *idhi*), zuzuschreiben, dass die 3te ἴ-τω und nicht εἴτω (im Sanskr. *ê-tâm* im Vedendialekt), wie die Regel forderte, heisst. So hat z. B. ἄλειψις von √*lip* ganz wider die Regel die gunirte Form, da das sanskr. Suffix. *ti*, welchem bekanntlich griech. τι und σι entspricht, sich an die einfache Wurzel hängt; derselbe Fall ist mit φευκ-τός, wo die epische Sprache noch das richtige φυκ-τός hat. — Der zweite Fall würde für das Sanskr. *ra* in der Wurzel indiciren, dieses fasst Hr Bopp selbst aber als Metathesis von *ar*: βρέχω für βέρχω (Vokalism. 171). Dann würde dasselbe davon gelten, was vom ersten Fall; dieses also eben so wenig entscheiden. Der dritte Fall ist natürlich völlig ohne Einfluss für Hn Bopp's Ansicht, da hier gar kein im Sanskr. *a* indicirender Vokal erscheint. |

913 Etwas Bestätigendes können wir demnach in den von Hn Bopp vorgebrachten Gründen nicht erkennen. Seine Ansicht über *ṛ* scheint uns aber ferner seine schöne Deutung der Guṇa- und Vriddhi-Wandlung — welcher wir uns jedoch auch

nicht ganz fügen können — zu entstellen. Sie war früher ganz einfach. Leichte Endungen bedingten, durch Vortritt des *a* vor den Wurzelvokal erweiterte Formen, schwere Endungen erhielten die einfache Form; diese also, die mit *i, u, ṛ*, jene *e* (= *ai*), *o* (= *au*) und *ar* (= *aṛ*). Jetzt heisst es (Vokalism. S. 157): „Die Wirkung des entdeckten Einflusses des Gewichtes der Personalendungen auf die vorhergehende Sylbe ist von doppelter Art, wovon wir die eine die regelmässige, die andre die anomale nennen wollen. Erstere erweitert die Wurzeln vor leichten Endungen, die andre vermindert durch irgend eine Zusammenziehung die volle Gestalt der Wurzel vor schweren Endungen". Die früher hier erkannte Harmonie fühlt gewiss ein jeder durch die Annahme einer sich regelmässig durch die Sprache ziehenden Anomalie gestört. Früher standen *i, e, ai; u, o, au* und *ṛ, ar, âr* als sich gleichmässig aus einander entwickelnde Stufenfolgen nebeneinander; jetzt bleiben sie der äusseren Erscheinung nach in demselben Verhältniss; die grammatische Auffassung aber lässt die Entwickelung nur bei *i, u* bestehn, während bei der dritten Reihe *ar, ṛ, âr* in ganz abweichendem und unzusammenhängendem Verhältniss sich folgen. Hr Bopps Ansicht entstand, wie uns dünkt, aus der Scheu einen scheinbar so unnatürlichen Vokal, wie *ṛ*, anzuerkennen. Wie ungegründet diese sei, zeigt eine Notiz, welche wir Hn P. verdanken, wonach schon griechische Grammatiker die Frage aufwarfen, ob ῥ den Vokalen oder Consonanten beizuzählen sei (Pott I, 10). — Es ist mit dem kurzen Vokal *ṛ* ein ganz andrer Fall, als mit dem langen. Letztrer erscheint in der wirklichen Sprache in der That nur unter zwei Bedingungen und fordert daher den Argwohn, dass er nur theoretischem Bedürfniss seinen Ursprung verdanke, mit vollem Rechte heraus; | allein der erstere wurde vielfach ge- 914
sprochen und seine Bezeichnung musste für eben so nothwendig gelten, als die irgend eines andern der lebendigen Sprache wirklich angehörenden Lautes. Wir finden ihn ferner in einer so festen durchgreifenden Analogie mit *i* und *u*, sowohl bei der Themenbildung, als Flexion; so sehr unter denselben begrifflichen Bedingungen erscheinend, dass wir der Überzeugung sind, dass, wenn man *ṛ* als entstanden aus *ar* annehmen will, man nothwendig auch *i* aus *e* und *u* aus *o* entstehen lassen müsse. — Dieselbe Harmonie zwischen diesen drei Vokalen

zeigt sich ferner in dem Verhältniss von *ya, va* zu *i, u* und *ra* zu *ṛ*. Unter gewissen Bedingungen erhalten bekanntlich Wurzeln, welche mit *ya, va* von den indischen Grammatikern geschrieben werden, statt dieser Sylben *i, u*; eben so Wurzeln, welche mit *ra* geschrieben werden, *ṛ* (Bopp 454. 455. 456. 478. 480. 481. 482. 507. 505. 506. 551. 620 vgl. 332. 406. 610. 617. 386. 502. 565. 406. 361. 318. 444. 451. 520. 547 und 496. 572). Man betrachtet diese Fälle als eine Contraction; aber mit welchem Recht? Etwa weil *ya, va* in den meisten Fällen erscheint? Dann müssten wir auch bei φευγ : φυγ, im Sskr. *bhuj*, goth. *biug-an* umbiegen, das υ als hervorgegangen aus ευ betrachten, oder dürften bei δειχ, da die Form διχ in der ganzen Flexion nicht vorkömmt, die Idee, dass dem ει ein ι zu Grunde liege, gar nicht entstehen lassen. — Bei der Harmonie, in welcher *ya, va* zu *ra* steht, glauben wir fast annehmen zu können, dass dasjenige, was wir über Letzteres wahrscheinlich machen werden, auch auf die erstern Fälle von Einfluss sei. Hr Bopp entscheidet sich natürlich bei *ra* für die Zusammenziehung und findet sie eben so unregelmässig, als die Entwickelung von *ṛ* aus *ar*. Seine Worte sind a. a. O. (S. 160): „Die indische Methode (*ar, âr* sich aus *ṛ* entwickeln zu lassen) hat den praktischen Vortheil der Kürze, indem — die Wurzeln, in denen *ar, âr, ṛ* wechseln, zu regelmässigen Wurzeln erhoben sind, während sie in der That eben so unregelmässig sind, als die, worin *va* mit *u* und *ra* mit *ṛ* wechselt". Ungern umgehen wir eine Untersuchung, welche hier und in manchen andern Fällen eine entscheidende Grundlage abgeben würde, nämlich was man vom wissenschaftlichen Standpunkt aus in einer Sprache unregelmässig nennen könne. Was diesen einzelnen Fall anlangt, so haben wir das Ver-
915 hältniss von *ṛ* zu *ar* nicht als ein unregelmä-|ssiges anerkennen können und werden also ebenso wenig das dem Wesen nach, wie Hr Bopp selbst bemerkt, mit ihm identische von *ra* zu *ṛ* so fassen. In der That wechseln *ya, va, ra* und *i, u, ṛ* ebenfalls wie die gunirten und ungunirten Formen der zweiten Conjugation und der allgemeinen Tempora nach dem Verhältniss der Endungen, und schon hiernach würden wir diese Formen eben so wenig als die gunirten Formen *e, o, ar* für die ursprünglicheren nehmen. Für *ra* aber haben wir insbesondre noch einen ziemlich entscheidenden Grund; die

sogenannt unregelmässig gebildeten Comparative und Superlative, welche die Sylbe *ra* im Wurzeltheile enthalten, knüpfen sich an Positive mit der Sylbe *r* statt jener; so wird *trp-ra* im Comparativ *trap-îyas; dṛḍha: draḍhîyas; parivṛḍha: parivraḍhîyas; pṛthu: prathîyas; bhṛça: bhraçîyas; kṛça: kraçîyas; mṛdu: mradîyas; ṛjú: rajîyas.* Wir möchten uns nicht entschliessen, die Radikalform hier im Comparativ und Superlativ zu sehn, und die Form des Positivs als eine verkürzte zu betrachten, anstatt umgekehrt eine lautliche der begrifflichen analoge Verstärkung in jenen, in diesem aber die ursprünglichere Form zu erkennen. Dass in diesem einzelnen Fall *ra* fast ganz dem Wesen nach mit der Guṇaform von *ṛ: ar* identisch sei, geht aus dem Umstande hervor, dass alle übrigen Adjective, welche diese Steigerungsformen haben, gunirt werden, im Fall es ihre lautliche Gestalt erlaubt, z. B. *kshudra: kshoḍîyas; dûra: davîyas* u. s. w. *Ra* halten wir demnach bei weitem eher für entstanden aus *ṛ,* als umgekehrt, und dasselbe gilt uns auch von *ya, va* im Verhältniss zu *i, u.* Wir sagen aber nur eher. Denn wäre es nicht möglich, dass den unter sich zusammenhängenden *i, e, ya, ai; u, o, va, au; ṛ, ar, ra, âr* etwas im Sprachgeiste zu Grunde liege, was von ihnen allen verschieden wäre? — Wir wenden uns noch einmal zur Betrachtung des *ṛ* zurück; sie wird uns am besten zu einem Resultate führen. Die Wurzeln, welche die indischen Grammatiker mit *r* schreiben, zeigen zunächst diesen Vokal sammt seinen regelmässigen Wandlungen in *r, ar, âr;* ferner statt dessen *ră, râ* (Bopp 390. 461. 484), *rĭ* (334. 472. 498), *rî* (499. 583), *ur* (383), *îr* und *ûr* (543). Umgekehrt erscheinen Wurzeln, welche mit *r* und einem der Vokale *a, i, u* geschrieben werden, in der Flexion mit *ṛ* z. B. *çru* (Bopp Index der anomalen Verba) und einige mit *ra* (vgl. ausser den schon angeführten Stellen noch 324. 386). Als reines Factum entnehmen wir fürs erste hieraus, dass der Sprachgeist des Volkes in diesen Wurzeln einen Laut fühlte, dessen stabiles Element ein *r* war, und welcher in sich die Fähigkeit besass, sich als *r* mit fast allen Vokalen zu manifestiren. — Wenden wir uns zu den Wurzeln an und für sich, so finden wir in dem Verzeichniss derselben eine Menge, welche in der Bedeutung übereinstimmend, nur in Beziehung auf diesen Wechsel zwischen *ṛ* und *r* mit allen Vokalen von einander abweichen; so wie

wir nun diesen, unbeschadet der Bedeutung eintretenden,
916 Wechsel in der Flexion haben kennen lernen, so | werden wir keinen Anstand nehmen, auch diese Wurzeln für identisch zu halten. Allein grösstentheils sind Wurzeln dieser Art als Verba noch gar nicht, und auch nur selten durch Nominalbildungen belegt; so z. B. werden *ṛ, ṝ, îr, ṛ̆, ur* als Wurzeln mit der Bedeutung gehen angeführt, ohne dass eine — selbst *îr* wenigstens in dieser Bedeutung nicht — belegt wäre; eben so ist es mit *dharj, dhṛj, dhṛ̆j, dhraj*. Wir enthalten uns daher dieser Art mehr anzuführen. Belegt ist, so viel wir uns erinnern, in beiden Formen nur *vṛj, vraj* (nach Cl. 1). — Häufig dagegen erscheinen Nominalbildungen, welche sich durch ihre Bedeutung an Wurzeln mit *ṛ* lehnen und in ihrer Form nur in Beziehung auf jenen Wechsel abweichen; so hängt mit *dhṛ*, halten, fassen *dhîra, dhruva* fest und *dhûr* die Last zusammen, so dass in dieser Wurzel, wenn wir auch die regelmässigen Übergänge, für die wir keine Beispiele anführen, mitrechnen, *ṛ, r, ar, âr, ṛ̆, ru, ur, ûr, îr* für den einen Grundlaut erscheinen. Mit *bhṛ* ernähren scheint uns *bhrâtṛ* zusammenzuhängen (doch vergl. man Bopps Ableitung Vokal. S. 182 von *râj*). Mit *vṛ* schützen hängt *vîra* zusammen; zu *mṛd* gehört *mradiman* u. s. w. Dürfen wir auch eine Wurzel erwähnen, welche die Grammatiker mit langem *ṝ* schreiben, was aber in Wirklichkeit nicht in ihr erscheint, so ist *tṝ, trai* und *trâ* belegt; die erste Wurzel heisst im Causale retten und dieselbe Bedeutung haben die beiden andern; man wird also keinen Anstand nehmen sie für Phasen einer Grundform zu halten; *trai*, in der Flexion *trâya*, ist nichts als eine besondre Causalform, welche zu der eigentlichen *târaya* in demselben Verhältniss steht, wie *asrâkshma* zu *asârkshma*. Der Wurzeltheil, auf welchen es uns hier ankömmt, zeigt sich in der Formation in der Gestalt *ar, âr, îr, ra* und selbst, einer falschen Analogie folgend, als *er* (Bopp 448). Bei Nominen zeigt sich bei gleicher oder ganz nah verwandter Bedeutung dieselbe Vertauschung. Beispiele wie *ṛ̆shṭi* und *ṛshṭi* sind vielleicht nur verschiedne Schreibweisen; dagegen erscheinen aber auch gleichbedeutend *pṛthuka* und *prath-uka* ein junges (vgl. das damit zusammenhängende παρθ-ένος, welches gunirt erscheint); *çṛ-ta, çrâ-ṇa*, selbst *çro-ṇa* und die Causalformation *çra-p-ita* heisst gekocht, und mit dieser Bedeutung werden

von den Indern drei bis jetzt als Verba finita unbelegte Wurzeln *çrî, çrai, çrâ* aufgeführt; so sind ferner *vṛk-ṇa* gespalten und *vraçcana* ein Instrument zum Spalten zu verbinden; in letzterem ist vor *c* ein Zischlaut eingeschoben, wie nach den indischen Grammatikern in *bhrasj* im Verhältniss zu *bhṛj; masj* zu *majj* (vgl. im Griechischen μισγ : μιγ, wo im Sskr. als μιγ *miç* erscheint, ferner λισπ zu λιπ u. aa. d. A.). Auf diese Weise vereinigt sich auch *ṛj* in *ṛj-u* aufrecht mit *ûrj-a* Kraft und *arj* arbeiten; wenigstens führen die indischen Grammatiker *ṛj, ûrj* mit gleicher Bedeutung vivere, valere an. Wegen des *û* im Sskr. vergl. man ὀρθ-ός, im Sskr. *ûrdh-va*, im Zend *eredh-wa*, im Lat. *alt-us* von der Rad. *ṛdh* wachsen. Wir haben bis | jetzt Beispiele angeführt, wo sich 917
neben den Formen mit *r* und anderm Vokal auch eine mit *ṛ* wirklich zeigte. Es versteht sich aber von selbst, dass es leicht geschehen konnte, dass eine solche Form gar nicht hervortrat oder wieder verschwand. Wir sind also berechtigt, auch solche Formen unter eine Wurzel zu bringen, welche begrifflich verwandt nur in Beziehung auf den das *r* begleitenden Vokal wechseln, selbst wenn eine sie äusserlich zusammenhaltende Form mit *ṛ* fehlt. Vielfach sehen wir auch noch Spuren eines einst da gewesenen *ṛ* im Sanskrit. So hängen z. B. *prâ-yas* sehr vielmal, *puru* viel und *pûr* füllen zusammen und weisen auf ein im Sanskrit zu Grunde liegendes *pṛ*, welches auch von den Grammatikern als Wurzel angeführt, aber nicht belegt ist; *prâ-yas* ist eine Comparativform, gebildet aus *pra* + *îyas* nach Analogie von *jyâ-yas*. Diese Comparativform lehnt sich an den Positiv *puru* (πολύ), dessen *ur* dem lautlichen Werthe nach einer ungunirten Form entspricht, wie die Regel über das Suffix *u* und eine Vergleichung mit der Rad. *kṛ* beweist, welche in den ungunirten Formen *ur*, in den gunirten dagegen *ar* hat (Bopp 383). Die Comparative dieser Art setzen aber wurzelhaftes *ṛ* voraus, welches im Comparativ zu *ra* verstärkt wird. Hieraus geht zugleich hervor, dass Buttmann die epischen Formen πλέες, πλέας ganz irrthümlich für einerlei mit dem Positiv hält. *Prâyas* sowohl als *puru* führen also auf ein zu Grunde liegendes *pṛ*. Eben so bildete sich *pûr* nach Analogie von R. 543 bei Bopp aus *pṛ*; im Geiste der indischen Grammatiker würden wir jedoch eher *pṝ* mit langem *ṝ* nennen, da dieses in vielen Fällen nach

einem Lippenlaut in *ûr* übergeht. (B. 54. 393. 477. 543. 609 und sonst.)

Was die Schwestersprachen betrifft, so finden wir im Griech. und Lat. nichts mit Entschiedenheit dem Vokal *r* entsprechendes und in der Flexion überhaupt äusserst wenig, was an die Beweglichkeit und den Wechsel des *r* in der indischen Flexion erinnerte. Grösstentheils hat sich für die ganze Flexion eine bestimmte Form festgesetzt, seltner *r* mit nachtretendem Vokal α oder ε, ο, wo sich nicht mit Gewissheit entscheiden lässt, ob diese Form functionell dem sskrit. *r* oder *ra* entsprechen soll, z. B. ὀ-ρέγ-ω, *rĕg-o,* im Sskr. in *rj-u,* neben welchem *raj* in *raj-îyas* und anderen. Grösstentheils sind die Formen schon gunirt: *ar, er, or* entsprechend sanskritischem *ar*; es ist diess in Beziehung auf die den indischen Specialformen entsprechenden Tempora sehr natürlich, da die meisten Wurzeln aus der zweiten Conjugation in die erste und zwar wie auch schon im Sskrit. die bei weitem grösste Mehrzahl in die erste Klasse übergetreten sind. — Ein hieher gehöriger Wechsel in der Flexion zeigt sich im Griechischen fast bloss in den Wurzeln, welche statt der gunirten Form im Aorist. II. ρα, ρο annehmen δερκ: ἔδρακον; περθ: ἔπραθον; τερπ: τραπείω; δαρθ: ἔδραθον; ἁμαρτ: ἤμβροτον (und theilweis ἠγρόμην); hier entspricht ἔδρακον u. s. w. der 6ten Bildung des vielförmigen
918 Augm.-Praet. im Sskrit.; da nun dessen | Charakter ist, dass der Vokal nicht gunirt wird, so entspricht dieses ρα, ρο wenigstens functionell dem sanskritischen *r* vgl. *aḷṛçam:* ἔδρακον; *atṛpam:* ἔτραπ(ον). — Andre Wandlungen, welche hieher gehören würden, wie τρίβω: ἔτρῑβον, θλίβω: ἔθλῑβον; φρύγω: ἔφρῠγον, finden im Sanskrit nichts in der Flexion analoges (vgl. jedoch *mŭrch* in den Specialbildungen *mûrch.*). Im Lateinischen leiden wesentlichere Umwandelungen *ter-o trî-vi* (vgl. τρίβω κλίβανος, welche sich an die Urwurzeln *tṛ çṛ* im Sskr. schliessen und deren *b* aus einer Composition mit *bhû, fu,* φυ entstanden ist); *sper-no sprê-vi; ster-no strâ-vi; cer-no crê-vi;* allein diese Sskrtbildung durch Agglutination von *fu* ist dem Latein eigenthümlich. — Im Zend erscheint für sanskritisches *r, ar, âr* und selbst *râ* eine Form *ere,* welche oft in denselben Wortformen mit *are* wechselt, und vor *st ar* (Bopp Vokalism. 183 ff.); ferner erscheint *ere,* wo im Sskr. *ûr* auf zu Grunde liegendes *r* deutet, z. B. *perena* voll für sskr. *pûrṇa; eredhwa* für *ûrdhva.*

Da im Zend nur in sehr wenigen Fällen *r* ohne nachfolgendes *e* stehen kann (Bopp V. G. §. 44), so wird die Frage über den functionellen Werth dieses *are, ere, ar* im Zend äusserst verwickelt. Wir wagen noch nicht nach dem bis jetzt vorliegenden vielfach uncorrekten Material zu entscheiden, ob ein functioneller Unterschied zwischen *are, ere* bestehe.

In den Wurzeln an und für sich und deren Ableitungen finden wir im Lateinischen und Griech. den Wechsel der Vokale bei *r* und dem vielfach daraus hervorgegangenen *l* in noch höherem Grade, wie im Sskrit. Z. B. an die Wurzel, von welcher im Sskr. *çṛ-ta* gekocht stammt, reihen sich gunirte Formen ερ αρ, wie das schon von Hn Pott verglichene κέρ-αμος; ferner mit causalem *P*-laut (vgl. *çṛa-p-ita*) καρπός (reifes), κάρφω (ahd. *herp-ist*) reifen bis zum verdorren; die Form mit ρα erscheint in κραυ-ρός, κρά-(μ)βος dürr, κραμβαλέος mit grösserer Annäherung an die eigentliche Bedeutung geröstet; mit ρι, das von Hn Pott verglichene κρί-βανος. An die Sanskrit-Wurzel *ghṛsh* (welche Hr P. in der Wurzelvergleichung ausgelassen hat) mit der eigentlichen Bedeutung leicht berühren (Raghuvanç. XVII, 28), dann reiben, stossen schliesst sich im Griechischen χρί-ω (ἔχρῐσα), χραύω, χρίμπτω, χιραλέος: stechen, ritzen. (Diese Bedeutung zeigt sich im Sskrit tropisch in *saṃgharsha, ghṛshṭi*, Neid, Eifersucht und *saṃghṛsh* nacheifern, Raghuv. XIX, 36.) An die Bedeutung einreiben, welche im Sanskrit im Nomen *saṃgharsha* belegt ist, schliesst sich χρίω (ἐχρῖσα), χραίνω berühren, färben, sammt χρώννυμι u. aa. Den Wurzeln *bhrasj, bhṛj* entspricht φρύγω, βράζω, sammt δ-βρυζ-ον (wo o aeolisch für ἀνα), im Lateinischen *frig-o; dhṛsh:* θρασύς θαρσύς, θοῦρος; *hṛ* nehmen χερ Hand, χρά-ομαι für sich nehmen (χρή με es fasst mich wie δεῖ με es bindet mich), χράω antworten (vgl. im Sskr. *ud-â-hṛ* antworten); *tṛsh:* τερσ-έω, ταῤῥόω, τρασιά, dazu auch τάρ-ιχος; *gṛbh:* γρῖφος, γρύψ (vgl. *gṛdhra* im Sskr.), κλέπτω. An die Wurzel *dṝ* mit langem *ṝ* schliesst sich ausser vie-|len Formen mit αρ, ερ, ορ auch δρυπ, δῆρ-ις und δρι-μύ. 919
Der Wurzel *kṝ* unter einanderwerfen, mischen entspricht κερ-άννυμι, κίρ-νημι (was sich jedoch auch anders deuten lässt; nach P. I, 3), κρί-μνον, κρα-τήρ. Doch genug dieser Beispiele. Wichtiger sind die Wurzeln, welche wir im Sanskrit mit *r* und einem stabilen Vokale finden, aber z. B. im Lateinischen und

Griech. so wechselnd, dass man an den Wechsel bei zu Grunde liegendem *r* erinnert wird, z. B. *prî* lieben, φίλ, πρα-ΰ, *pla-ceo; brû* sprechen, *ver-bum,* βρήτωρ (P. I, 217), wozu wir auch, gegen Hr P. Bedenken, ῥητό sammt ειρ, ερ fügen. Im Sanskrit erscheint *tras* in der Bedeutung fürchten, griech. τρέω; das entschieden damit zusammenhängende *terr-eo* zeigt uns dagegen schon eine gunirte Form, welche im Sanskrit gradezu auf ursprünglicheres *r* zurückweisen würde; da nun *s* gewöhnlich ein secundärer Wurzelzusatz ist, so werden wir auf eine Form *tr* gewiesen, welche durch das Sanskrit. *tar-ala,* griech. ταρ-άσσω bestätigt wird. Doch wir enthalten uns, diese Beispiele zu häufen. Sie genügen, glauben wir, zu der Annahme, dass diesem wilden Wechsel eine eigenthümliche Form im Sprachgeist zu Grunde lag, welche mit entschiedener lautlicher Klarheit in der Grundsprache noch nicht hervorgetreten war. Müssen wir ja doch etwas ähnliches bei einem Consonanten annehmen, welcher sich auf überaus verschiedenartige Weise vertreten findet, durch *c, t, p, q* u. s. w. (Pott I, 77); um wie vielmehr bei einem Laute, dessen Hauptbestandtheil ein in die Natur der Consonanten und Vokale zugleich hinüberspielender ist. Möglich ist, dass in der Grundsprache ein eigenes von einem irrationalen Vokal durchschossenes *r* waltete, ein schnellgesprochenes errere, welches sich am lautlichtreusten im zendischen *ere* erhielt, aber seine dem Sprachorganismus angemessenste Ausbildung im Sanskrit erhielt. Nehmen wir diesen Grundsatz an, dass allen *R*-Phasen in den Wurzeln ein Urlaut zu Grunde liege, welcher je nach den Um-
920 gebungen sich als *r* mit fast al-|len Vokalen manifestirte, so treten eine Menge Wortformen in formellen Zusammenhang deren begriffliche Identität oder Verwandtschaft und übrige Übereinstimmung schon auf ursprüngliche Einheit der Wurze schliessen liess. So z. B. καρ Haupt mit κρη, κρα (κράς, κρανίον, *hirni*), κόρ(υμβος), κρω-(βύλος) u. aa. unter sich und mit dem sskrit. *çiras* Haupt. Für das Sanskrit. würden wir auf eine Wurzel *çr* gewiesen, mit welchem wir unserem Grundsatz gemäss die belegte Wurzel *çṛ* gehn im Allgemeinen in Zusammenhang bringen[1]. Sie heisst im Simplex bloss gehn,

[1] Dass wir dieses in diesem einzelnen Fall mit Recht thun, zeigen gunirte Formen mit *ar*, welche dennoch zu dieser Wurzel gehören, z. B. *çarani* Weg,

aber mit *ut* componirt sich erheben; da nun die Bedeutung der Composita sehr häufig dem Simplex zugewandt ist (so heisst z. B. πετ fliegen, während im Sskr. *pat* nur fallen, und erst *ut-pat* in die Höhe fallen: fliegen heisst), so nehmen wir keinen Anstand *çiras* als aus *çṛ* in der Bedeutung von *ut-çṛ* hervorgegangen zu betrachten. Im Griechischen hat diese Wurzel im Simplex sowohl die Bedeutung des Bewegens überhaupt, wie κέλευθος, als die der Richtung, z. B. aufwärts, κολ-ωνός; abwärts, κλι-τύς u. aa. — Übrigens würden wir uns hüten, *r* mit einem Vokal in jedem einzelnen Fall nur nach dieser Annahme zu erklären. Praktischen Werth erhält diese Ansicht erst, wenn in jedem einzelnen Fall gezeigt wird, durch welche Einflüsse die in der Ursprache zu Grunde liegende Form ihre bestimmte Gestalt in den Einzelsprachen erhielt. So z. B. glauben wir, dass *çru, brû* auf Urformen mit dieser Art *r* zurückzuführen sein; sind aber weit davon entfernt *ru, rû* in diesem Fall als Vertreter dieses Urlautes zu fassen; sondern *u* und *û* scheinen hier zu einer ursprünglicheren Form mit blossem *R*-Vokal gesetzt[1]; ähnlich ist der Fall mit vielen Wurzeln mit *ṛ̆* und *ṛ̂*. Wir möchten einige Worte noch über den langen Vokal *ṛ̂* hinzufügen, der in der That nachweislich nur zur Befriedigung eines theoretischen Bedürfnisses erfunden ist. Doch würde uns dieses zu weit führen und unserm Zwecke genügt das Bemerkte. — |

çaraṇa Haus, Schutz; zu letzterer Bedeutung vergl. man *çṛ̆ta* einer, zu dem man seine Zuflucht genommen. Zu dieser Wurzel gehört das deutsche *hil-an* (Gr. Nr. 314) sammt dem causativen *hilpan*.

[1] Was das Verhältniss von *çṛ* in den Specialtemporibus zu *çru* betrifft, so scheint jenes uns sogar nur eine Verkürzung von Letzterem zu sein; dafür spricht das griech. κλῦ-θι u. s. w., und ἀκροᾶσθαι mit gunirtem *u* gleich sanskrit. *çravay* (vgl. Hesychs ἀκροβᾶσθαι) sammt seiner Nebenform ἀ-κού-ω mit ausgefallenem ρ für ἀκρούω, wie ποτί für προτί. Dass aber in dem *r* der Grundlaut, von welchem wir sprachen, auch hier liege, zeigt die jedoch nicht ganz der sanskr. Causalform *çrâvaya* hören machen, rufen entsprechende καλέ-ω sammt κελεύ-ω u. aa., wo der Vokal gunirt ist (αλ : ελ für αρ : ερ). Dem Sskr. entsprechender erscheint die Causalform in κλαι*F*-ω κλαύσω hören machen, tönen; mit der besondern Beziehung klagen. Derselbe Übergang zu der Bedeutung rufen zeigt sich in der deutschen Causalform *hrô-p-jan* (Gr. I, 898); die Wurzel betreffend vergleiche man goth. *hliuma* (gunirt durch *i*) mit sskr. *çrava* Ohr; *hruom* (Ruhm) mit griech. κλέ*F*-ος, lat. *rû-mor* mit vorn abgefallenem *c*.

921 Bei der zwischen *r̥, i, u* und den damit zusammenhängenden lautlichen Erscheinungen herrschenden Harmonie werden wir nun von selbst auf die Vermuthung geführt, dass auch *i, ya, e, ai* und *u, va, o, au* ein allgemeiner Laut wie den *r̥*-Phasen zu Grunde liege, und aus zwei Gründen, von denen der eine uns schlagend dünkt, geht hervor, dass dieser Grundlaut im Sprachgeist keinen vokalischen, sondern consonantischen Werth hat. Wenden wir uns nämlich zu den sogenannten Anomalien wiederum, welche überhaupt zu der ursprünglichen, in innigster Harmonie im Sprachgeist lebenden, Gesetzlichkeit der Sprachorganisation leiten, von welcher wir in den concreten Sprachen nur theils unvollendetes theils Trümmern ähnliches Stückwerk besitzen — so sehen wir, dass unter denselben Bedingungen, unter denen in den mit *ya, va, ra* geschriebenen Wurzeln diese Sylbe als *i, u, r̥* erscheint, in Wurzeln, welche mit *a* geschrieben werden, dieser Vokal ganz ausfällt (Bopp 357. 365. 370. 453. 456*a*). Diese Wurzeln werden also ganz vokallos und mit ihnen stehen die Gestalten mit *i, u, r̥* auf gleicher Stufe. Erhalten wir hierdurch das Recht alle Wurzeln, welche mit *i, u, r̥* im Sanskrit geschrieben werden, solchen Wurzel-Gestalten gleichzustellen, welche wir erhalten, wenn wir den mit *a* geschriebenen diesen Vokal nehmen? Wir würden auf diese sogenannte Anomalie hin keine solche Generalisirung wagen, wenn sie nicht die Lehre vom Guṇa bestätigte. Nach dieser wird bekanntlich den Wurzeln, welche die indischen Grammatiker mit *i, u, r̥* [[ansetzen]], ein *a* vorgesetzt; die dagegen, welche mit *a* geschrieben werden, erhalten weder ein *a* vor diesem noch überhaupt irgend eine Wandlung; während *budh* im Präs. *bodh-âmi* wird, bleibt *bhaj bhajâmi*. Als Grund dieser Erscheinung giebt Hr Bopp an: der Vokal *a* habe sich die ihm einzig mögliche Steigerung zu langem *â* für Vriddhi vorbehalten (Kurze Gr. der Sanskr. Spr. R. 33.). Gegen diese Erklärung müssen wir einwenden, dass
922 sie dem natürlichen Gang | der Sprache nicht entspricht. Die Sprache befriedigt zunächst das nächste Bedürfniss und denkt alsdann erst an das entferntere. Wenn dem Sprachgeiste die mit *a, i, u, r̥* von den Grammatikern geschriebenen Wurzeln auf gleicher Stufe zu stehen geschienen hätten, so hätten sie auch gleichmässig in Beziehung auf die Gunirung behandelt werden müssen, so dass *a* wirklich, wo *i* zu *e* geworden wäre,

sich ebenfalls in *â* gewandelt hätte, kam alsdann die Sprache an die Befriedigung des entfernteren Bedürfnisses, die Vriddhi oder Vorsetzung eines langen *â* — so würde sie sie als eine lautlich unmögliche entweder ganz aufgegeben haben oder in ihrem unendlich reichen Schatz von Hülfsmitteln sich nach einem andern genügenden Ersatz umgesehen haben. Haben wir aber richtig erkannt, dass die Wurzeln mit *i, u, ṛ* auf gleicher Stufe mit völlig vokallosen stehen, so ists ganz natürlich, dass die von den Grammatikern mit *a* geschriebenen keinen Guṇa erhalten; denn dieses *a* ist eben Guṇa und sie stehen völlig auf einer Stufe mit den Formen der Wurzeln mit *i, u, ṛ*, welche *e, o, ar* haben. Da es nun gewiss ist, dass die bei weitem grösste Mehrzahl der Wurzeln mit *a* geschrieben wird, folglich nach Abzug desselben ganz vokallos wird, dass mit dieser die mit *i, u, ṛ* geschriebenen auf gleicher Stufe stehen, sollten wir da nicht vermuthen dürfen, dass diese letzteren im Sprachgeiste [[nicht]] mit einem Vokal versehen lagen, sondern als rein consonantische? Nehmen wir diess an, so ist nichts natürlicher, als dass den Phasen von *R* im Sprachgeiste bloss *r*, denen von *I* bloss *j*, denen von *U* bloss *v* zu Grunde lag. Wir haben durch diese Untersuchung als Resultat erlangt, dass *ṛ* im Sanskrit vom lautlichen Standpunkte aus ein wirklicher Vokal so gut wie *i, u* sei; dass alle drei functionell den Werth von Consonanten in Wurzeln haben; dass alle Wurzeln im Sprachgeiste nur consonantisch liegen, und *a*, wo es in Wurzeln erscheint, Guṇa ist. — In Beziehung auf den Satz des Hn Pott, welcher uns zu dieser Untersuchung Veranlassung gab, folgt hieraus, dass *i, u* wenigstens in den Wurzeln nicht in eine Kategorie mit *a* fallen. Hierdurch wird im Ganzen sowohl als Einzelnen in Rücksicht auf Buchstabenvertretung vielfach eine andere Auffassung nothwendig. So wird, um nur *ṛ* zu berücksichtigen, *bhrâj* φλεγ *fulg* nicht, wie von Hn P. (I, 8) geschieht, unter den Vertretungen eines sanskritischen *â* aufgeführt werden dürfen; *bhṛj*: | φρυγ, *çṛ*: *curro* nicht unter *u* für *i*; *çiras* κάρητ nicht unter *a* 923
für *i* u. s. w.

Übrigens fürchten wir nicht, dass man uns eine so barock materielle Ansicht unterschieben möchte, als ob wir glaubten, dass die consonantischen Wurzeln, welche wir annehmen, je nackend oder ihrer Stufenfolge gemäss aufgetreten wären. In

dieser Abstraction ruhten sie nur im Geiste, in der Erscheinung traten sie sogleich, je nach den Gesetzen, welchen die zwischen Laut und Begriff zu erstrebende Harmonie sie unterwarf, nach ihren verschiedenen Phasen auf. Wir sind also weit davon entfernt, eine Zeit anzunehmen, wo es bloss einen Vokal *a* gegeben hätte, oder bloss *a, i, u,* aus denen sich die übrigen nach und nach hervorbildeten. Die Vokale *â, î, û* sammt *e, o, ai, au* sind so alt als die Individualisirung des Sanskrit und analoges entsprach ihnen schon in der Grundsprache. Lautlich sind sie von jeher Vokale gewesen. Daher sind denn auch alle Formen, in denen *ri, ir, ur, i, î, u, û* u. s. w. vorkömmt, aufs genaueste im Einzelnen zu untersuchen; denn bei dem Nebeneinanderbestehen aller — und gewiss noch mehr Laute, als die Schrift fixirte, konnten sie ihre Entstehung auch andern Einflüssen verdanken. So wird uns z. B. nie in den Sinn kommen, *îksh* sehen neben *akshi* Auge, *sîd, sad* gehen auf eine besondere mit der dem *i* zu Grunde liegenden Form versehene Wurzel zurückzuführen; diese Wurzelgestalten verhalten sich gegen einander fast wie das *i* in *bravîmi* zu dem *â* in *bhavâmi.* Doch dieses und anderes, was hier zu weit führte, erschüttert den Grundsatz ebenso wenig, als der auch hier Schwierigkeiten erregende Satz: dass ursprünglich lautlich gleiche Wurzeln identisch sind, dadurch entkräftet wird, dass seine gänzliche Durchführung nicht allenthalben möglich scheint. Bei Bekämpfung des letzteren hat man vielfach vergessen, dass es oft unmöglich ist, die ursprünglichen Laute zu abstrahiren und dass im steten Fluss der Sprache vieles einander genähert ist, was ursprünglich weit verschieden war. Bei unserer Ansicht werden die Wurzelgleichheiten noch zahlreicher; aber ihre Begriffe zu vereinen ist oft bis jetzt unmöglich. Doch werden wir um so mehr aufgefordert es zu versuchen und bei manchen mag es auch gelingen. So vereinen sich z. B. formell *drai* schlafen und *dru drâ dram* sich schnell bewegen. Die Begriffe liegen weit auseinander. Dennoch vereinigen sie sich. *Drai* hat nämlich im Sskr. die angegebene Bedeutung nur praefixo *ni;* und dem Verhältniss von *nidrâ(i)* zu *drâ* (in *drâ-ṇa* gelaufen) steht begrifflich ganz analog das Verhältniss von *ni-s(h)ad* zu *sad;* so wie *sad* gehn, *ni-s(h)ad* niederwärts gehn, sich setzen heisst, so hiesse jene Wurzel mit dem Präfix *ni* sich schnell nieder-

wärts bewegen, sich zum Schlafen niederwerfen. Daraus, dass schon das Simplex in den verwandten Sprachen (δαρθ: *dormio*) die Bedeutung hat, welche im Sskr. durch das Präfix erlangt wird, folgt nichts gegen diese Annahme. Auch hier zeigt sich derselbe Fall bei *sad* gehn, griechisch ἑδ, lateinisch *sed* sitzen und wiederholt | sich überaus häufig. Wir werden 924
an einem andern Orte mehr Beispiele davon geben, da hierin ein Hauptbeweis dafür liegt, dass diese verwandten Sprachen einst in einem historischen Zusammenhang standen.

Bei Behandlung der Vokalvertretung ist ein Kap. über Ablaut und Umlaut eingeschoben. Wir würden hier manches anders auffassen; doch würde uns die Ausführung zu weit führen. Beiläufig bemerken wir, dass Hr P. S. 17 mit Recht das ι in Μοῖρα als nicht wurzelhaft betrachtet. Die wahre Wurzel ist ihm wohl nur desswegen entgangen, weil er die im Sskrit entsprechende in seine Verbalwurzelvergleichung nicht aufgenommen hat. Es ist diese *mṛsh*, wie schon μόρσιμος beweist. Die eigentliche Bedeutung des im Âtmanep. und in der passivischen vierten Conjugationsclasse gebrauchten *mṛsh* ist etwas mit Unwillen über sich ergehen lassen, wie sich dies aus der Vergleichung der Stellen, wo es vorkömmt, mit den aus der Wurzel abgeleiteten Themen schliessen lässt. Das Parasmaipadam muss demnach verhängen, insbesondere Unglück bedeuten; dazu gehört im Griechischen μέρ-ος, μοῖρα u. and. der Art, im Lateinischen *moerere, moestus,* letzteres mit ausgefallenem *r* wie *tostus* von *tṛsh* (Pott I, 133). — Was die innern Gründe des Ablauts und Umlauts anlangt, so schliesst Hr P. sich in Beziehung auf Guṇa und Vriddhi im Ganzen der Bopp'schen Ansicht an, gesteht jedoch „zu besorgen (S. 48), dass, wenn Bopp behauptet, die Vermehrung durch Guna und Wriddhi sei eine bloss lautliche Begleiterin der Flexion, ohne an Bedeutsamkeit irgend Theil zu haben, etwas zu viel behauptet u. s. w. sein möchte". Nachdem er bedeutende Momente für den entschieden begrifflichen Einfluss der Vriddhi angeführt, heisst es weiter: „Das Guna im Präsens und Imperfectum hat im Griechischen wie im Sanskrit, glaube ich, mit den übrigen Verstärkungen, wodurch jene Tempora in einen augenscheinlichen Gegensatz gegen die anderen gestellt werden, gleichen Grund und gleichen sprachlichen Werth". Beide sollen nach S. 60 eine Währung andeuten. Gegen diese

Ansicht lässt sich manches geltend machen. Müssen wir nicht fragen, warum die 6te Klasse gar keine Spur einer solchen Unterscheidung habe? enthält sie etwa nur Wurzeln, die dieses begrifflichen Unterschieds nicht fähig sind? ferner warum wird die erste durchgehends gunirt, während in der 2. 3. 5. 8. Guṇa nur in dem von Bopp bemerkten Verhältniss erscheint, und etwas ihm analoges in der 7. und 9. statt findet? Steht etwa der begriffliche Wechsel in demselben Verhältniss? Oder warum endlich erscheint Gunirung zugleich mit den Klassenunterschieden in der 3. 5. 8. und so auch ihm das analoge in der 7. und 9., während in der 4. gar keine Gunirung Statt findet; oder warum trifft die Gunirung in der 3. und 1. Klasse und die analoge Erscheinung in der 7ten den Wurzeltheil, während sie in der 5. und 8. und das analoge in der 9. auf das Zeichen des Klassenunterschieds fällt? Wir haben die Gunirung ganz anders zu fassen gesucht; verkennen auch ihren
925 begrifflichen | Werth nicht; ihn aber genauer zu bestimmen, scheint noch sorgsameren Untersuchungen vorbehalten zu sein.

In den einleitenden Bemerkungen zur Consonantenvertretung spricht der Hr Vf. von der Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen etymologischer und phonetischer Übereinstimmung in dem Sprachstoffe. Die etymologische Übereinstimmung gründe sich, behauptet er (S. 74), auf die physiologische Verwandtschaft der Laute; die sich vertretenden Buchstaben seien homorgan oder homogen, homoiorgan oder homoiogen. Doch sieht er das Unzureichende dieses Grundes selbst und Th. II, S. 1. heisst es: „Indess konnten wir den Grund jener Erscheinung nicht eigentlich in diese Gleichartigkeit, sondern mussten ihn ausserhalb derselben in die Zerstreuung eines ursprünglich mit sich identischen, Einen und nur Einem bestimmten engeren Kreise angehörigen Sprachstoffs in Raum- und Zeit-Mundarten verlegen". Auch wir theilen diese Ansicht über den Grund der Verwandtschaft in den Sanskrita-Sprachen und glauben, dass sich schon eine Menge bedeutender Momente aus ihnen zum Beweise derselben hervorheben lassen. Diese Momente finden sich aber nicht in den regelmässigen Vertretungen. Denn diese liessen alle eben so gut auf einen organischen Grund der Verwandtschaft schliessen; das heisst auf die Annahme, dass diese Sprachen desswegen mehr oder weniger mit einander verwandt sind, weil es die sie sprechenden

Menschen und Völker waren, dass diese Verwandtschaft ursprünglich schon durch die Natur bestanden habe, aber keineswegs einem einstigen historischen Zusammensein verdankt werde. Die Beweismittel für jene Ansicht, welche wir die historische nennen, liegen in derjenigen Masse anomaler Entsprechungen, welche nicht den individuellen Gesetzen der Einzelsprache folgen, in welcher sie vorkommen, sondern denen einer der andern und also wirklich auf ein historisches Übergreifen der einen der verwandten Sprachen in die andere deuten. So bemerkt z. B. Hr P., indem er Beispiele für die Verderbniss oder den Abfall vom Urzustande selbst im Sanskrit anführt, dass das sskr. *ah-an* Tag dem goth. *dag-s*[1] entsprechend zur Wurzel *dah* brennen gehöre und das anlautende *d* verloren habe. Da nun das Zend das ihm etymologisch entsprechende *azan* ebenfalls mit diesem unregelmässigen Verlust des *d* zeigt, so folgern wir daraus, dass es sich erst zu einer Zeit von dem Sanskrit trennte, wo diese Eigenthümlichkeit eingetreten war. Auffallend war es uns, dass Hr P. bei einem ganz gleichen Fall nicht dieselbe Erklärung annahm. Wir finden nämlich δάκ-ρυ, goth. *tagr-s*, lateinisch *lacruma*; im Sskr. dagegen *aç-ru*, litt. | *aszara*, lettisch *asara* (P. I, 94). 926
Hr P. trennt nun letzteres ganz von jenem und leitet es unrichtig von dem mit etymologisch ganz verschiedenem *s* versehenen *as* ab (S. 164). Sie gehören zur Wurzel *daç* beissen (die beissende salzige Thräne) und im Sanskrit und den ihm näher stehenden Sprachen, welche überhaupt viele Eigenthümlichkeiten des Zends theilen, ist *d* auch hier abgefallen. Ähnlich ist das Verhältniss in dem oben angeführten zendischen *hizva* Zunge zu sskr. *jihva*. Andere Beispiele der Art haben wir an einigen andern Orten gegeben und könnten sie leicht häufen. Doch genügt es den Weg zu zeigen, auf welchem wir glauben dass jener Beweis geführt werden könne. —

Auf den Reichthum von Einzelnheiten, welche des Vfs Behandlung der etymologischen Lautvertretung erläutern, einzugehn, würde uns über die Grenzen dieser Relation führen.

---

[1] Wir ziehen auch das Lateinische *di-es* hieher und nicht zu *divasa* (wie P. S. 95); dessen Urform ist *dih-es;* im Lateinischen fällt nämlich *h* sehr häufig, *v* dagegen selten aus. Was die Schwächung des *a* in *i* und den Ausfall des *h* betrifft, so ist völlig analog *via* für älteres *veha*.

Wir beschränken uns daher, um noch einen Blick auf die Verbalwurzelvergleichung zu werfen, welche den ersten Theil schliesst. Zu Grunde gelegt ist hier die Rosen'sche Wurzelsammlung. Allein die Wurzelformen erregten des Hn Vfs Argwohn in Betreff der Rechtmässigkeit ihrer Aufstellung und bewogen ihn zu einer scharfen Kritik des Verfahrens der indischen Grammatiker, als deren Resultat er bemerkt: „dass eine Menge Wurzeln aufgestellt sind, welche diesen Namen nicht verdienen, da sie entweder mit Unrecht aus gewissen Formen gefolgert werden, oder da an ihnen Fremdartiges haftet; zweitens, dass viele derselben öfters aufgestellt sind mit Verschiedenheiten, die entweder bloss lokal oder chronologisch oder Irrthum sind". Die Frage, unter welchen Bedingungen die Aufstellung einer Wurzel Gültigkeit habe, beantwortet er so: „Wurzeln sind die Stammoberhäupter einer Wörterfamilie, die Einheit, die pyramidalische Spitze, in welche alle zu einer solchen Familie gehörigen Glieder auslaufen; — factisch kann es in der Sprache keine Wurzeln geben; was in ihr auch äusserlich als reine Wurzel sich darstellen möge, ist Wort oder Wortform, nicht Wurzel; denn Wurzel ist eben eine Abstraction von allen Wortklassen und deren Unterschieden". Diese Erklärung scheint uns nicht ganz schlagend. Um erst eine Kleinigkeit zu erwähnen, ist Wörterfamilie zu viel gesagt. Häufig ist in den Einzelsprachen nur ein Wort aus einer Wurzel gezeugt, so finden wir im Griechischen ἀ-τρεκ-ής zweifellos ganz allein stehend; es reiht sich an das sskr. Nomen *tarka* der Zweifel, für welches die als starke Wurzel unbelegte Form *tark*[1] angeführt wird. Die Tradition hat im Griechischen die erst jetzt etymologisch belegbare Bedeutung richtig erhalten. Die von den Indischen Grammatt. angeführte|

[1] So nah die Bedeutung anzustreichen scheint, so darf man doch nicht das ahd. *truk*, gunirt *triuku* (Gr. Nr. 265) hiermit verbinden. Dieses gehört, um diess beiläufig zu bemerken, weil Hr P. es ausgelassen und eine falsche Wurzel verglich, zu sskr. *druh* in der Bedeutung cum odio meditari al. contra al., im Zend entspricht letzterer *drukhta* beschädigt, *drukhs* ein
927 Schädi-|ger, im Griechischen τρυχ, im Lateinischen *truc-s*. Wir machen darauf aufmerksam, dass das Deutsche diese Wurzel gunirt, während das Sskr. sie nach I, 4 flectirt und weder im Griechischen noch im Lateinischen eine gunirte Form von ihr erscheint.

Wurzel *tud* erscheint nur in *pratoda* ein Antreibestachel, 927
âtodya eine Pauke und *pratuda* eine Art Vogel; im Griech. nur in den Nomm. pp. Τυδεύς, Τυνδαρεύς, während sie im Lateinischen als starkes Verbum existirt. So unfruchtbar wie in einer einzelnen Sprache, konnte eine Wurzel aber auch für einen ganzen Sprachstamm sein. — Doch auch die eigentliche Definition scheint uns unbestimmt. Denn es ist fraglich, in welchem Sinn Hr P. die Wörter „Wortklassen und deren Unterschiede" gebraucht hat. Es giebt nämlich bekanntlich eine Menge Zusätze, welche an Wurzeln gefügt, neue Formen bilden, die keinesweges zu den Wortklassen gerechnet werden können und eben so wenig zu den Wurzeln. So z. B. liegt dem lateinischen Verbum *tremo* zunächst als Wurzelform *trem* zu Grunde. Das danebenstehende *terreo* aber, so wie das Griechische τρέ-ω mitsammt τρέμω, das sanskritische *tras* und *tar* in *tar-ala* (s. oben) zeigen uns, dass *m* hier so wie in vielen andern Fällen — man vergl. z. B. die sskr. Wurzeln *gâ: gam; drâ: dram* — ein nicht wurzelhafter Zusatz sei und abgelöst werden müsse, um zur eigentlichen Wurzel zu gelangen; für einen Wortklassenunterschied kann dieses *m* aber nicht gelten. Noch weniger kann dafür das, in einer bedeutenden Menge von Wurzeln hinzugefügte *j* genommen werden, welches auch Hr Pott mehrfach als äusseren, nicht wurzelhaften Zusatz erkannt hat, da *j* gar kein grammatisches Bildungselement ist. Wir würden demnach die Wurzel eher definiren als die Form eines, oder die eine gemeinschaftliche mehrerer Wörter, welche übrig bleibt nach Abzug aller derjenigen Elemente, welche durch Vergleichung analoger Fälle oder überhaupt durch Erforschung sich als äussere, nicht zum Ausdruck des allgemeinen Wurzelbegriffs dienende, sondern ihn entweder entschieden oder höchst wahrscheinlich modificirende Zusätze erweisen.

Wäre es nun sogleich möglich, alle äusseren Zusätze mit Leichtigkeit abzulösen und so die ursprünglichen äusserst selten unverändert gebliebenen Theile zu ihrer, im Geiste den allgemeinen Wurzelbegriff repräsentirenden Urform zurückzuführen, so würden wir die Urwurzeln der Sprache ohne allen Zweifel besitzen. Allein erstens sind alle äusseren Zusätze gewöhnlich so tief in die ursprünglichen Theile verwachsen, dass es eine sehr genaue und sorgsame Beobachtung erfordert,

wenn man diese Trennung unternehmen will, und zweitens können wir noch keinesweges behaupten, alle diese äusseren Zusätze erkannt zu haben, oder schon fähig zu sein zu erkennen. Dadurch sehn wir uns genöthigt, den Begriff Wurzel unter zwei Gesichtspunkten aufzufassen. Hätten wir schon bestimmte Kennzeichen, aus denen wir erkennen könnten, wenn
928 alle äusseren | Zusätze abgelöst wären, wir also zu den wirklichen Atomen der Sprache gelangt wären, dann könnten wir mit Bestimmtheit sagen, dass wir die wirklichen, die absoluten Wurzeln gefunden hätten. Da wir diese aber nicht haben, sondern nur ablösen können, was wir aus linguistischen Gründen schon jetzt als äusseren Zusatz erkannt haben, keinesweges aber versichern dürfen, dass nicht auch der übriggebliebene Theil noch äusseren Zusatz enthalte, so haben wir bis jetzt nirgends absolute, sondern stets nur relative Wurzeln, das heisst Formen, welche heute dem bis jetzt erkannten gemäss untheilbar sind, eben vielleicht morgen schon bei erweiterter Forschung sich ebenfalls als durch nicht wurzelhaftes äusserlich gemehrt darstellen. —

Im Fortgange der Einleitung zur Wurzelvergleichung theilt Hr P. manches Interessante über das Verhältniss der Wurzeln zu den Wörtern mit und kömmt dabei auf den Unterschied zwischen Wurzeln und chronologisch frühesten Formen einer Sprache (S. 155), welcher ihn auf die Frage führt: „welche bestimmte Wortklasse, ob Nomen oder Verbum, denn nur diese könnten in Frage kommen, in der Sprache die frühere sei". Seine Antwort lautet so: „Wiewohl ich mich unfähig fühle, die Nothwendigkeit einzusehen, dass sich nicht beide mit einander und zu gleicher Zeit gebildet haben könnten, so würde mir doch, falls dieselbe aufgezeigt wäre, die Wahl nicht schwer fallen. Nur das Verbum, wenigstens in den Sanskritsprachen, kann einen Satz und einen abgeschlossenen Gedanken geben; und mit Sätzen musste die Sprache, wenigstens ihrer geistigen Tendenz nach, sogleich anfangen, wie kümmerlich und unvollkommen auch deren Bezeichnung sein mochte; das Verbum ferner (das Verbum finitum, wie sich von selber versteht) kommt dem Begriffe der Wurzel insofern am nächsten, als es Erscheinungen in ihrem Verflusse und zwar unter allgemeiner Andeutung des erscheinenden Gegenstandes darstellt und folglich, obgleich Wort, eben so wenig als die

Wurzel, in die Getrenntheit von Substanz und Accidenz oder Subject und Prädicat zerfallen ist". Wenn man diese Worte mit dem nicht viel früher ausgesprochenen zusammenhält: „eine Allmähligkeit des Werdens der Sprache scheint unleugbar"; so sollte man in der That fürchten, dass, wenn der Hr Vf. sehr gedrängt würde, er sich wirklich entscheiden könnte, eine Zeit anzunehmen, wo die Sprache nichts als Verba besessen hätte. Wir glauben nun zwar, dass diese Furcht eitel sei und der Hr Vf. schwerlich von seiner gesunden Ansicht: dass sich Verba und Nomina zu gleicher Zeit gebildet haben, abgehen werde. Dennoch scheint es nicht ganz undienlich, auf einen Unterschied aufmerksam zu machen, welchen wir weder hier noch sonst hinlänglich hervorgehoben finden. |

Wir glauben nämlich genau scheiden zu müssen zwischen 929
geistiger und leiblicher Entwickelung der Sprache. Was letztere anlangt, so ist es nothwendig, dass die Sprache, wenn sie von Anfang an ihrem Zweck, darzustellen, genügen sollte, auch von ihrem ersten Ursprunge an die Mittel dazu besitzen musste, dass es also keine Zeit geben konnte, in welcher sie bloss Verba oder bloss Nomina gehabt hätte, sondern sie musste sogleich die Fähigkeit besessen haben, ganze Sätze zu bilden. Wenn nun aber die Sprache von Anfang an alle Mittel der Darstellung in Lauten besass, welches waren die Gesetze, die es möglich machten, dass sie diese Mittel je nach ihrer begrifflichen Verwandtschaft auch lautlich vereinigte oder schied? Hier können wir nicht umhin, eine Zeit anzunehmen, wo der Sprachgeist den ganzen Umfang der sprachlichen Möglichkeiten an sich selbst trug und durch einen tiefen Sinn für Übereinstimmung oder Entsprechung von Begriffen und Lauten befähigt war, diese Möglichkeiten auf angemessene Weise lautlich zu repräsentiren. Der Umfang dieser Möglichkeiten lag aber im Sprachgeiste organisch gegliedert nach der geistigen Verbindung der Darstellungsformen. Diese organische Gliederung ist es, welche wir geistige Entwickelung nannten und zwar, weil die Darstellungsformen dem Geiste erscheinen, als ob eine sich aus der andern erzeugt hätte, wie dieses wiederum die leibliche Hülle des Sprachgeistes, die Sprache selbst, wo wir sie in urgetreuer Form zu erfassen vermögen, durch ihre lautliche Gestalt selbst erweist. Im Sanskrit z. B. können wir schon inductive durch das Verhältniss von *e* zu *i* zeigen,

dass der Sprachgeist das Âtmanepadam (Medium) als Zeugung des Parasmaipadam (Activum) betrachtete. Allein mit dieser im Geiste lebenden Entwickelung ist nicht die leibliche durch Gleichzeitigkeit zu verbinden. Die geistige Entwickelung lebte als allgemeines Gesetz in seiner Einheit und Gliederung im Sprachgeiste und machte dadurch das ungestörte Hervortreten
930 der materiellen Entwickelung aus den ver-|schiedensten Gliedern des sprachlichen Organismus zu gleicher Zeit möglich. Es war demnach ganz gleichgültig, welche Darstellungsformen früher oder später sich manifestirten. Allen stand ihr Platz in dem im Sprachgeiste lebenden Sprachorganismus fest und durch die eingeborne Fähigkeit eine dem geistigen Gehalt entsprechende Form auch lautlich zu manifestiren, traten die eben nöthigen Darstellungsgestalten sogleich in ihre richtige lautliche Form. So ist es denn keinesweges nothwendig, dass sich erst eine Darstellungsform äusserlich ausgebildet haben musste, bevor sich eine andere, äusserlich und innerlich daraus hervorgegangen zu sein scheinende ausbilden konnte, sondern aus den verschiedensten Stufen der Darstellungsformen konnten, durch den Organismus auf der rechten Bahn gehalten, einzelne Wörter zu gleicher Zeit von Anfang an hervortreten. Durch diese Ansicht entfernen wir uns gleichweit von jenen stümperhaften mehr durch die Hand als den Mund darstellenden Sprachanfängen, welche uns der crasse Materialismus aufdringen will, und von jener supernaturalistischen Ansicht, welche die ganze Sprache dem Menschen angeschaffen betrachtet und durch die entschieden nachweisbare allmählige Entstehung derselben von selbst zusammenfällt. Welcher Art nach unsrer Ansicht die Allmähligkeit der Entstehung zu denken sei, wie sie sich bloss auf die leibliche Hülle beziehe, bedarf keiner weitern Ausführung. Die beiden Voraussetzungen, welche wir hier machen, um das augenblicklich der Darstellung genügende Auftreten der Sprache zu erklären, erweisen sich als wahrhaft menschliche und stehn hier keinesweges vereinzelt, sondern analoges findet sich an der Spitze aller menschlichen Entwickelungen. Die ursprünglich eingeborne Fähigkeit, den Begriff auf eine sein Wesen wahrhaft repräsentirende Weise auszudrücken, müssen wir — sobald wir nicht einem leicht in seiner Nichtigkeit erweislichen Materialismus anheim fallen wollen — schon annehmen, um die gleich

ursprüngliche Verständlichkeit der Wurzeln einzusehn; warum sollte man nun Scheu tragen, diese Fähigkeit auch in der Bezeichnung der Sprachkategorieen anzuerkennen? Der im Sprachgeist waltende Organismus aber, welcher das Verhältniss der Sprachkategorieen als etwas bewusstlos erkanntes besitzt, ist dem Volksstamm, welcher diese Sprache zu sprechen bestimmt ist, eben so sehr eingeboren, als dem ganzen Menschengeschlecht die Logik. |

Diese Ansicht von der Entstehung der Sprache liesse sich 931
auch durch Induction beweisen. Denn je höher wir in den Sprachen hinaufsteigen, desto harmonischer, durchgreifender zeigen sich auch die in ihnen waltenden Gesetze, und die Sprachen, die das Lob der treuesten Bewahrung des Urzustands verdienen, zeigen sich auch viel regelmässiger, als die vom Urzustand mehr abgefallenen. Andererseits erklärt sie uns wiederum die Erscheinung, dass sich keine der Sprachen ganz dem, aus vielfachen Spuren erkennbaren, eigentlichen Sprachorganismus gemäss ausgebildet hat und in den verwandten Sprachen sich Abweichungen in sehr bedeutenden Momenten finden (man vergleiche z. B. nur die Personalendungen des griechischen Medium mit dem Âtmanepadam des Sanskrit). Nach einer allgemein menschlichen Ordnung versagt nämlich das lebendige Gesetz, nachdem es sich in einer Menge Formen leiblich, materiell manifestirt hat, und diese vom Gesetz durchdrungenen, aber todten Formen — gleichsam ein geschriebenes, todtes Gesetz — vertreten alsdann die Stelle des früher im Geiste frisch und energisch und durch sich selbst wirkenden. Das Versiegen des aus sich selbst schaffenden Sprachgeistes hört bei einem Volke früher, bei dem andern später auf; aber natürlich stets früher, als allen, selbst den nothwendigen, Darstellungsformen ein materielles Leben gegeben ist. Sobald sich nun das Bedürfniss der mangelnden Sprachformen ergiebt, so bilden sie sich nach dem todten Gesetz und hierbei geht die Sprache oft irre; sind die verwandten Sprachen in dieser Zeit schon räumlich getrennt, so werden diese Ergänzungen natürlich sehr verschiedenartig ausfallen.

Nach diesem Unterschiede zwischen geistiger und leiblicher Entwickelung der Sprache werden wir nun zwar in Zukunft, wie früher, sagen, dass das Verbum die erste Entwickelung derselben sei, allein dieses soll nur heissen, dass es im

geistigen Zusammenhange der Sprache die erste Kategorie bilde. Dass die Erforschung des geistigen Zusammenhangs bedeutend für die Erkenntniss der Sprache sei, zeigt sich darin, dass die Stufen, welche die Wortformen in dem Organismus einnehmen, wie er im Geiste ruht, sich auch in ihren Bildungen ausdrücken; und so geht denn auch aus dieser Auffassung der Sprachentwickelung hervor, was Hr P. mit Recht auch auf seinem Wege erschliesst, dass die Erkenntniss der Wurzeln vorzüglich durch unabgeleitete Verba bedingt wird. „Auch aus andern Formen" heisst es dann (S. 157) „ist die Aufstellung der Wurzeln möglich, aber die Schwierigkeiten mehren sich. Es ist nachzusehn, ob sie abgeleitet oder zusammengesetzt, und auf welche Art sie dieses sind, sodann zu bestimmen, was man als Fremdartiges wegzuschaffen oder als eine durch Lautgesetze begründete Veränderung zu beseitigen hat". Allein die Vorsicht, welche der Hr Verf. hier in Bezug auf die Nomina empfiehlt — denn ausser den schwachen und abgeleiteten Verben, welche sich grösstentheils auf Nomina zurückführen lassen, sind diese allein hier zu |
932 verstehn — trifft zum grossen Theil auch die starken Verba, wie der Hr Vf. selbst nachgewiesen; so ist ihm *bhrâj* zusammengesetzt (S. 169), *hiṁs* abgeleitet (S. 167), und beiden hat er dennoch und zwar mit vollem Recht eine Stelle in seinem Wurzelverzeichniss eingeräumt. Von diesen Schwierigkeiten, glauben wir demnach, dürfte man eigentlich keinen Grund entnehmen, die von den indischen Grammatikern nur aus Nominen — und in der That, wie Hr P. bemerkt, sehr oft nicht mit dem besten Glücke — erschlossenen Wurzeln, sobald sie sich durch Nomina bestätigen und nicht als Themen einer andern Wurzel ausweisen, unberücksichtigt zu lassen. Was wir Wurzelformen nennen, ist ja bis jetzt doch nur die relativ-einfachste Form. Doch wird man natürlich diese Art Wurzeln, wofern sie aus keiner der verwandten Sprachen durch ein starkes Verbum erhärtet werden können — denn in diesem Fall müssen sie in die Reihe der übrigen aufgenommen werden — als noch genauerer Untersuchung bedürftig bezeichnen. Wir verkennen übrigens nicht, dass dadurch wieder eine andere Schwierigkeit entsteht; man müsste für eine Menge der Nomina eine andere Wurzel abstrahiren, als die indischen Grammatiker ihnen geben. Doch muss man

in dieser Beziehung auch ohne diess einmal den Anfang machen. Dem Hn Vf. sind wir übrigens weit entfernt daraus einen Vorwurf zu machen, dass er sich bei seiner Wurzelvergleichung im Ganzen bloss auf die Wurzelformen beschränkte, die durch starke Verba aus irgend einer der verwandten Sprachen belegt werden konnten, zumal da auch die erste Überschrift nur eine Vergleichung der Verbalwurzeln (S. 145) verspricht.

Reich an Einzelnheiten, geistvollen, kühnen und auch überkühnen sind die Bemerkungen des Hn Vfs über die in die für Wurzeln ausgegebenen Formen sowohl zu Anfang als zu Ende eingedrungenen Zusätze; beachtenswerth ferner die Zusammenstellung ähnlich lautender, von den indischen Grammatikern mit gleicher Bedeutung versehener, aber grösstentheils unbelegter Wurzeln, endlich die in vielen von den Indiern aufgeführten vorkommende Buchstabenvertauschung; hier insbesondere sind die Verschiedenheiten, welche entweder bloss lokal oder chronologisch oder Irrthum sind (S. 147). Natürlich sind Wurzelformen der Art entweder gar nicht, oder unter denen, welche dem eigentlichen Sanskrit zukommen, erwähnt z. B. *dul* als Nebenform von *tul* (S. 265). Durch dieses und überhaupt das ganze kritische Verfahren des Hn Vfs ist die Zahl der von ihm aufgenommenen Wurzeln im Verhältniss zu den von den indischen Grammatikern aufgezählten sehr zusammengeschmolzen. Bei Rosen finden sich, ohne die Sautra-Wurzeln, 2219 und unter ihnen 1575 verschiedenförmige; bei Hn P. dagegen nur 375. Es ist keine Frage, dass mehrere der von Hn P. ausgelassenen, welche damals noch nicht belegt waren, oder in ihrem Zusammenhange mit den ihnen in den verwandten Sprachen entsprechenden nicht erkannt, jetzt hinzugefügt zu werden verdienen; wir haben | selbst im Vorüber- 933
gehn zwei der Art *mṛsh* und *ghṛsh* erwähnt. Doch würde die Zahl, selbst nach Hinzufügung von diesen, nicht besonders verstärkt werden und des Hn Vfs Kritik, möchte sie auch im Einzelnen Modificationen erleiden, sich im Ganzen als gut begründet erweisen. —

II.

Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen unter Berücksichtigung ihrer Hauptformen, Sanskrit; Zend-Persisch; Griechisch-Lateinisch; Littauisch-Slawisch; Germanisch und Keltisch von **Aug. Friedr. Pott**, Dr. Prof. der Allgemeinen Sprachwiss. an der Univ. zu Halle etc. Zweite Auflage in völlig neuer Umarbeitung. Zweiten Theils erste Abtheilung: Wurzeln; Einleitung. Lemgo und Detmold, im Verlage der Meyer'schen Hofbuchhandlung, 1861. XVIII. VIII u. 1023 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1862, St. 11, S. 408.

Ein Werk, abgefasst von einem so bedeutenden und zugleich so fruchtbaren Schriftsteller, wie Pott ist, bedarf eigentlich kaum einer Anzeige. Die grossartigen Verdienste, welche grade er sich um die Entwicklung der Sprachwissenschaft überhaupt und insbesondre um die tiefre Erkenntniss des indo-germanischen Sprachstammes erworben hat, sind so unbestritten anerkannt, dass man überzeugt sein kann, dass jedes
409 Werk, welches er — zumal auf diesem | Gebiete veröffentlicht, von jedem an diesen Bestrebungen Theil nehmenden mit Begierde ergriffen und mit Eifer durchstudirt werden wird. Die Fülle der Arbeiten, die er hat erscheinen lassen, macht es ausserdem überflüssig, die Art seines Verfahrens, die grossen Vorzüge desselben und die ihm — wie allem menschlichen Streben — anklebenden, aber im Verhältniss zu jenen in Schatten tretenden Mängel hervorzuheben; auch hier würde man nur allgemein Bekanntes sagen. Jeder Fachgenosse kennt die Staunen erregenden Sprachen-Kenntnisse, die fleissige und eindringende Benutzung Alles ihm zu Gebote stehenden Materials, die grosse Combinationsgabe, die sorgsame, fast keine Seite übersehende Erwägung, die ebenso scharf- als tiefsinnige Forschung, die genaue Behandlung des feinsten und kleinsten Details und die Erhebung zu allgemeinen Anschauungen, durch welche Pott unter den Sprachforschern fast einzig dasteht. In Folge dieser Eigenschaften bilden seine Werke in vielen insbesondre stofflichen Beziehungen eine wahre Schule der Sprachwissenschaft, und wenn nicht die formale Behandlung

Vieles zu wünschen liesse, würde man sie fast als Muster sprachlicher Forschung hinstellen dürfen. — Nächstdem ist auch das Werk selbst, welches wir anzuzeigen haben, gewissermassen ein schon bekanntes. Es ist ein Theil der zweiten Auflage der etymologischen Forschungen, durch welche Pott ebenso sehr zu seinem Ruhm als zum Auf- und Ausbau der Sprachwissenschaft vor acht und zwanzig Jahren nicht am wenigsten den Grund gelegt hat. Hier tritt jedoch in der That ein nicht unbedeutender Unterschied ein: denn der, welcher sich nach der ersten Auflage eine Vorstellung von dieser zweiten machen wollte, würde schwerlich das Richtige treffen. Es ist in Wirklichkeit eine so völlig neue Umarbeitung | der ersten Auflage, dass sie eigentlich, wie auch schon 410
der erste Theil dieser zweiten Auflage, ein ganz andres Werk geworden ist. Die 1023 Seiten des vorliegenden Bandes sind eine Entwicklung von S. 145—179 des ersten Theiles der ersten Auflage.

Wie der erste Theil (erschienen 1859) in umfassendster Weise (auf 859 Seiten) die indogermanischen Präpositionen behandelte, so dieser die allgemeinen Punkte in Bezug auf die Wurzeln. Diese Aufgabe zerfällt in 27 Paragraphen. Die vier ersten behandeln vorzugsweise die Laute, die sechs folgenden (§ 5—10) die Wurzeln, welche der Hr Verf. bisweilen die Urwurzeln nennt; dann beschäftigen sich sechzehn (§ 11—26) mit der Wurzelvariation; der letzte (§ 27, im Buche irrig als § 28 bezeichnet, indem § 24, 25 etc. als § 25, 26 etc. gezählt sind, was jedoch im Inhaltsverzeichniss verbessert ist) mit den schwachförmigen Verben. Den Kern des Werkes bilden die sechzehn mittleren Paragraphen, welche von S. 265 bis 920 reichend fast zwei Drittheile des Buches einnehmen und ihre Aufgabe mit einer ganz besonderen Liebe verfolgen. Hier wie in den übrigen Theilen ist, wie man es bei Pott nun einmal gewohnt ist, alles am Wege Liegende mitgenommen, so dass sich die Untersuchung oft mehr oder weniger weit von ihrer eigentlichen Aufgabe entfernt und man nicht selten in Gefahr geräth, den Faden derselben zu verlieren. Doch stört dies keinesweges das Interesse, mit welchem der Leser an die Verfolgung der Entwicklung gefesselt wird. Der Hr Verf. weiss auch nach den längsten Episoden zu seiner Hauptaufgabe mit Geschick zurückzulenken, und die episodisch von

ihm behandelten Fragen sind für die Sprachwissenschaft kaum von geringerem Gewicht, als die Hauptaufgaben, mit denen er sich in diesem Werke beschäftigt. |

411 Trotz dem aber, dass wir kaum genug zum Lobe und zur Empfehlung dieses ausgezeichneten Buches sagen können, gibt es Punkte in Fülle darin, in welchen ich und gewiss auch viele andre Fachgenossen mit dem Hrn Verf. nicht übereinzustimmen vermögen, wie dies denn auch Niemand in Verwunderung setzen wird, der einerseits die Jugend der Sprachwissenschaft in Erwägung nimmt und andrerseits die vielen Theile derselben, die sich dem Gebiet der Hypothese niemals werden entziehen lassen.

So gleich bei der Hauptfrage über Wesen und Begriff der Wurzeln. Die Behandlung derselben beginnt S. 73 im 5ten §, wo es heisst: „Die Unumgänglichkeit, bevor man die Wurzeln von Sprachen entweder selber auszuziehen, oder sich sonst darüber auszulassen vorhat, mit zutreffender Einsicht in den Begriff einer sprachlichen Wurzel sich ausrüsten zu müssen, leuchtet bei einiger Überlegung von selbst ein. Solchem Bedürfnisse aber abhelfend entgegenzukommen ist nicht in dem Maasse einfach, als man sich sonst wohl einbilden mag". Ohne jedoch diese Einsicht schon an dieser Stelle zu gewähren, geht der Hr Verf. zu Fragen über, die sich eigentlich erst besprechen liessen, wenn wir schon positiv wüssten, was eine Wurzel ist, z. B. über den Belauf der Sprachen an Wurzeln u. aa. Zu der Bestimmung des Wesens der Wurzeln kehrt die Betrachtung erst in § 7 zurück, welcher „Begriff der sprachlichen Wurzel" überschrieben ist. Dieser beginnt S. 182: „Wir nehmen diesen bereits in § 5 leise angerührten Gegenstand wieder auf, um ihm an jetziger Stelle recht aufmerksam ins Gesicht zu schauen". Dann folgt eine Stelle aus Herder, in welcher dieser den Wunsch nach guten Wörterbüchern ausspricht, die nach den Wurzeln geordnet seien. Das gibt dem Hrn Verf.
412 Gelegenheit zu einer Klage, | dass ein solches Ideal auch jetzt noch nicht erreicht sei etc. S. 188 endlich treten wir der eigentlichen Aufgabe etwas näher; der Hr Verf. frägt „Was versteht man nun unter 'Sprachwurzeln'?" Es folgt nun ein Bild, eine Erwähnung zweier sanskritischer Termini technici, Einiges über die von den indischen Grammatikern angenommenen Redetheile, Etymologie etc. des technischen Ausdrucks

für Wurzel bei den Indern und Anderes, was zur Beantwortung der Frage wenig hilft, so dass es S. 193 von neuem heisst: „Was ist nun (wir müssen die Frage noch einmal wiederholen) die sprachliche Wurzel, und wodurch unterscheidet sie sich von dem einfachen Buchstabenlaute und von der Sylbe...?“ Nach einigen Worten gegen G. Curtius' Definition der Wurzel, auf welche wir weiterhin zurückkommen werden, heisst es „Buchstaben sind der körperliche Anfang und gleichsam die letzten Ausgangspunkte der Wörter, die Wurzel zweitstufig deren intellectueller“. Ich will hier nicht darauf dringen, dass bei dieser Scheidung in einen körperlichen und intellectuellen Anfang der Wörter, bei welcher der körperliche in den Buchstaben als Elementen des Wortes gefunden wird, der intellectuelle — des angenommenen Parallelismus wegen — nicht in einer sogenannten Wurzel, welche doch schon ein Lautcomplex ist, aus Buchstaben besteht, gesucht werden dürfte, sondern in den Elementen des in der Sprachbildung waltenden Intellects, also etwa — wie ja auch von manchen Wurzelforschern, ohne sonderlichen Gewinn für eine richtige Sprachanschauung, nicht selten geschehn ist — in den Elementen der Begriffe und Vorstellungen. Ebenso kann ich hier nur andeuten, dass, wenigstens wie mir scheint, die Laute oder Buchstaben ebenso wenig der körperliche Anfang der Wörter sind, als | es irgend einen lautlosen rein intellectuellen Anfang 413
derselben gibt; dass meiner Ansicht nach vielmehr die Laute nur die Mittel sind, um irgend eine Vorstellung zu bezeichnen, und die Lehre von den Lauten an und für sich ebenso wenig der Sprachwissenschaft angehört, als die Lehre vom Stein, Brett, der Leinwand etc., obgleich sich der Künstler ihrer bedient, um seine künstlerischen Ideen darin auszudrücken, der Kunstwissenschaft (Ästhetik); dass jene vielmehr einen Theil der Physiologie bildet, grade wie auch die Lehre von den Vorstellungen nicht der Sprachwissenschaft, sondern der Psychologie zuzuweisen ist; dass endlich, wie Sprache weder mit dem Laut noch dem Intellect, sondern erst mit der Verkörperung eines σημαινόμενον in ein durch articulirte Laute gebildetes σῆμα, so Sprachwissenschaft mit dem Wort beginnt und die Lehre vom Laut und der Vorstellung ihr nur insoweit angehören, als diese zur Verwirklichung des Sprachtriebs dienen und sich zum Zweck der Entfaltung desselben

bestimmten aus der Natur der Sprache hervortretenden Gesetzen unterwerfen. —

Die eben mitgetheilte Bestimmung des Begriffs der Wurzel wird übrigens vom Hrn Verf. weiter dahin vervollständigt, „dass die Wurzel das Moment der Bedeutsamkeit in schon potenziirtem Grade (nämlich im Gegensatz zu den Lauten und Buchstaben), und zwar in einer, obschon noch keinesweges zum fertigen Worte abgeschlossenen, doch erhöheten Bestimmtheit für sich ganz eigentlich beansprucht. Jene Bedeutsamkeit der Wurzel indess ist immer noch weitaus anderer, d. h. allgemeinerer und deshalb vagerer Art, als die des Wortes" etc. Die Wurzel ist danach der intellectuelle Anfang der Wörter, und ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, dass sie mehr bedeutet als ein Buchstabe und Vageres als ein
414 Wort (wir werden aus S. 193 wohl noch hinzunehmen dürfen: oder ein Thema). Gesetzt ich könnte mir nun wirklich etwas denken, was mehr bedeutet als ein Buchstabe und Vageres als ein Wort — was mir um so schwerer wird, da ich einerseits bis jetzt gar nicht weiss, was ein Buchstabe bedeutet, auch, so viel mir bekannt ist, noch nie etwas wissenschaftlich Haltbares über den dynamischen Werth der Laute gesagt ist, andrerseits das Denken von etwas Vagem schwerlich zu einer wissenschaftlichen Bestimmung verhelfen kann — gesetzt aber ich könnte es, so wüsste ich doch noch nicht, woran ich eine Wurzel erkenne, wenn mir nicht noch mitgetheilt wird, auf welche Weise ich festzustellen vermöge, dass irgend ein Lautcomplex der intellectuelle Anfang von Wörtern sei. Ich muss deshalb gestehn, durch das Angeführte in der „zutreffenden Einsicht in den Begriff einer sprachlichen Wurzel" mich keinesweges gefördert zu wissen, und so wenig als mir Pott's eigne Worte auf diesem schwierigen Gebiet weiter helfen, ebenso wenig und noch weniger sogar die gegen den Schluss dieser Untersuchung (S. 196) mitgetheilten Definitionen von Schmitthenner und Heyse. Die Worte von jenem, welche der Hr Verf. als „ganz treffend und wahr" jedem Lernbegierigen besonders zu empfehlen scheint, lauten: „Die Wurzel in der Sprache ist das Indifferente, das in dem Gegensatze Identische, das Allgemeine in dem Besonderen"; von diesen drei Bestimmungen kann höchstens die dritte „das Allgemeine in dem Besonderen" eine verständliche Anwendung auf das

Material finden, dessen man sich bei Aufsuchung der Wurzeln bedient; wie man in Wörtern „das Indifferente, das in dem Gegensatze Identische" erkenne, bleibt mir wenigstens ein Räthsel. An und für sich wenigstens theilweis klarer ist die darauf folgende Definition | von Heyse: „Die Wurzel entspricht 415
der noch rein stofflichen, in sich ungesonderten und formal unbegrenzten Anschauung, und ist, wie diese, ein verschwindendes Moment (!)[1]. Wie sich aus der Anschauung die Vorstellung entwickelt (sehr schön!)[2], so aus der Wurzel das Wort". Allein hier muss man sich fragen, ist denn die sprachliche Entwicklung eine von den übrigen menschlichen Entwicklungen so absolut verschiedne? Sehen wir nicht in den staatlichen, rechtlichen etc. Entwicklungen, so weit wir sie historisch zu überschauen vermögen, wie aus ganz bestimmten Instituten sich neue entwickeln? können wir nicht daraus mit vollem Rechte schliessen, dass es rückwärts bis in die weiteste Ferne hin ganz ebenso gegangen sei? haben wir auch nur die entfernteste Veranlassung oder Berechtigung die Entwicklung des Erbrechts z. B. aus einer rein stofflichen in sich ungesonderten und formal unbegrenzten Anschauung hervortreten zu lassen? Genügt es nicht vollständig das Staatsleben, das Rechtsleben aus dem staatlichen, rechtlichen Trieb der Menschheit zu entwickeln, der sich in der Schöpfung ganz bestimmter, besondrer Institute bethätigte, von denen dann eines sich aus dem andern in Harmonie mit dem allgemeinen und besonderen Geistesleben der Menschheit herauslebte? Gibt es einen entfernt vernünftigen Grund, für die Entwicklung der Sprache wesentlich verschiedne Stadien aufzusuchen, zumal da diejenigen, welche wir historisch verfolgen können, keine andre Gesetze zeigen?

Das oben Mitgetheilte ist das Wesentliche dessen, was von Pott geboten wird, um uns „mit | zutreffender Einsicht 416
in den Begriff einer sprachlichen Wurzel auszurüsten". Es ist hier nicht der Ort, Weitres zur Bekämpfung desselben vorzubringen, da eine Anzeige nicht darauf Anspruch machen kann, einen so wichtigen Gegenstand erschöpfend behandeln zu wollen. Nehmen wir im Gegentheil an, diese Begriffs-

[1] Dieses Ausrufungszeichen rührt nicht von mir, sondern von Pott her.
[2] Ebenfalls von Pott.

bestimmungen seien richtig, fragen aber dann, wie sich dasjenige dazu verhält, was uns bisher als Wurzeln geboten ist, also z. B. von den indischen Grammatikern, deren „Wurzeln" nach Pott's eignem Urtheil (S. 74) „in einer Vollendung gesammelt vorliegen, woran sich verhältnissmässig nur Weniges aussetzen lässt", oder von den semitischen Grammatikern, oder endlich seit Benutzung der comparativen Methode auch auf indogermanischem Gebiete überhaupt, ja von Pott selbst. Glaubt Pott, dass die indischen, semitischen Grammatiker, die Forscher auf indogermanischem Gebiet, ja er selbst in der ersten Auflage dieser etymologischen Forschungen bei Aufstellung ihrer Wurzeln, ehe sie eine Wurzel als solche bezeichneten, sich erst gefragt haben, ob der von ihnen als Wurzel aufgestellte Lautcomplex auch wirklich der intellectuelle Anfang von Wörtern sei, mehr bedeute als ein Buchstab und Vageres als ein Wort, ob er in Wahrheit das Indifferente, das im Gegensatze Identische sei, der noch rein stofflichen, in sich ungesonderten Anschauung entspreche, in Wirklichkeit als ein verschwindendes Moment betrachtet werden dürfe? Oder sind das alle keine Wurzeln? Oder sind es zwar Wurzeln, aber nur durch ein Ungefähr gefunden, wie die Perle von einem blinden Huhn? Ich wenigstens, der ich mich in meinem Leben viel mit Wurzelforschung beschäftigt habe, gestehe zu meiner Beschämung, dass ich an alle diese Dinge nie gedacht habe, dass ich im Gegentheil zur Zeit der Ausarbeitung meines
417 griechischen Wurzellexi-|kons in aller Unschuld dasjenige als Wurzel hinstellen zu dürfen glaubte, was sich jeder weiteren Analyse entzog, also damals Wurzel in dem (wesentlich negativen) Sinn nahm, welchen Curtius ihr noch jetzt beilegt, und auch Leo Meyer anzunehmen scheint (Vergl. Gramm. der Griech. und Lat. Spr. I, 322, s. jedoch S. 320, wo er das Wort „Wurzeln" im strengsten Sinn für die ältesten einfachsten Wortgebilde (Wort) vindiciren zu müssen glaubt). Und diese Auffassung schien mir auch der von Pott bei seinen Wurzelaufstellungen geübten Praxis zu Grunde zu liegen, ja selbst nicht sehr wesentlich von seiner Theorie (Et. Forsch. Aufl. 1, I, S. 147. 148) verschieden zu sein. Ich verkannte zwar nicht, dass die sich a. a. O. findende Bestimmung: „Wurzeln sind die Stammoberhäupter einer Wörterfamilie, die Einheit, die pyramidalische Spitze, in welche alle zu einer solchen Familie

gehörigen Glieder auslaufen", auf den ersten Anblick wie eine positive auszusehen schien, allein indem ich bedachte, dass dies fast nur Vergleiche, Bilder sind, mit denen in der Wissenschaft doch kein Endresultat bezweckt werden kann, hielt ich mich mehr an den folgenden Satz S. 147. 148, welcher lautet: „Wurzeln sind ferner nur ein Eingebildetes, eine Abstraction; factisch kann es in der Sprache keine Wurzeln geben" und mit der Art, wie man zu der Aufstellung von Wurzeln bis dahin gekommen war, in Harmonie steht. Demgemäss glaubte ich die beiden Sätze gewissermassen umdrehen zu dürfen, so dass sie den Gedanken ausdrückten: „Wurzeln sind Abstractionen der Grammatiker und als solche werden von ihnen diejenigen Lautcomplexe aufgestellt, welche mehreren begrifflich zusammengehörigen Wörtern gemeinschaftlich sind, oder nach Analogie von solchen auch selbst aus einem gewonnen werden". Dieser, wie ich gern aner-|kenne, nicht ganz richtigen Inter- 418
pretation gemäss glaubte ich auch den Satz (ebds. S. 148) „Bei einer Wurzel muss . . . . die Sprachzergliederung stehen bleiben; jene (nämlich die Wurzel) ist für sie das Kap Non, über das sie zur Zeit nicht hinaus kann" umdrehn zu dürfen und statt dessen zu sagen: „Wo die Sprachzergliederung stehen bleiben muss, da ist (für sie) die Wurzel; diese ist das Kap Non, über das die Sprachzergliederung zur Zeit (nämlich, meiner Auffassung nach, wo sie diese Wurzel aufstellt) nicht hinaus kann". Ich habe mich wie gesagt damals geirrt und erkenne an, dass in der bilderreichen Beschreibung der Wurzel schon eine Richtung auf eine positive Bestimmung angedeutet war, welche in dieser 2ten Auflage sich zu den positiven Bestimmungen entwickelt hat, deren wesentliche Punkte ich im Obigen darzulegen versucht habe.

Ich hatte, ganz im Gegensatz dazu, mich an die in reiner Prosa ausgedrückte Bestimmung gehalten, wonach die Wurzel etwas „Eingebildetes, factisch in der Sprache nicht Existirendes" ist. Ist sie aber etwas Eingebildetes, so kann gar nicht die Frage entstehen, was sie ist, sondern nur was man sich einbildet, dass sie sei, was man sich darunter vorstellt. Dieser Forderung schien mir durch die negative Bestimmung genügt, ähnlich wie noch heute Curtius und Leo Meyer, und, da ich, wie Leo Meyer (Vgl. Gr. d. Gr. u. Lat. Spr. I, 322), glaubte, dass „man diesen Begriff doch nun einmal in

der Wortbildung nicht entbehren kann", so habe ich mich des Wortes in meinem Wurzellexikon und sonst lange bedient.

Dabei entging mir jedoch nicht, dass bei einem Begriff, welcher als etwas Eingebildetes, als eine Abstraction bezeichnet wird, vornweg die Frage entsteht, ob man berechtigt ist, ihn
419 aufzustellen, und ich | habe in dem in KZ. IX, 81 ff. abgedruckten Aufsatz S. 84 mitgetheilt, dass ich schon bei Herausgabe meines Wurzellexikons Anstoss an dem Titel fand und ihn nur auf Zureden von Freunden wählte. Die Frage ist lange Jahre Gegenstand sorgfältiger Erwägungen bei mir gewesen, ein Hauptschritt zu ihrer Beantwortung in meiner „Skizze des Organismus der Indogermanischen Sprachen. Erster Artikel" (abgedruckt in der Allgem. Monatsschr. f. Wiss. u. Lit. 1854 S. 9 ff.) geschehn; den Abschluss hatte sie in Bezug auf die indogermanischen Sprachen in dem angeführten Aufsatz in KZ. IX, 81 ff. gefunden. Ich glaube da nachgewiesen zu haben, dass der Gebrauch des Wortes „Wurzel" in der Grammatik solcher Sprachen erlaubt ist, in welchen die Wortanalyse nach wissenschaftlicher Vollendung ihrer Thätigkeit auf unzerlegbare Lautcomplexe stösst, aus welchen, ohne dass sie selbst ein Redetheil wären, alle oder die Hauptredetheile dieser Sprachen coordinirt hervortreten, also z. B. da, wo man auf Lautcomplexe stösst, welche weder Verba noch Nomina substantiva noch adjectiva, noch Adverbia etc., aber die Grundlage von diesen sind; dass dieses Wort dagegen aus Grammatiken derjenigen Sprachen, in denen die durch Analyse letzterreichbaren Lautcomplexe sich selbst als ein Redetheil kund geben, aus welchem die übrigen — nicht mit ihm coordinirt, sondern — ihm subordinirt hervorgegangen sind, als ein überflüssiger Terminus technicus zu verweisen sei.

In Bezug auf die indogermanischen Sprachen aber glaube ich theils nachgewiesen, theils gezeigt zu haben, wie nachzuweisen ist, dass in dem Zustand, in welchem wir sie kennen, die letzterreichbaren Lautcomplexe primäre Verba sind und
420 aus diesen alle übrigen formativen Entwicklungen, Rede-|theile im weitesten Sinn in subordinirter Weise hervorgetreten sind.

Ob ich in diesen beiden Behauptungen Recht habe oder nicht, ist eine Frage, über die ich gern von einem so grossen Sprachforscher, wie Pott ist, Belehrung annehme, allein ich glaube, dass er mir S. 936 Unrecht thut, wenn er angibt, dass

ich nicht sage, was ich unter „Wurzeln“ verstehe. Ich denke S. 85 meines Aufsatzes ist klar genug ausgedrückt was ich, dem Usus der Grammatiker gemäss, mit diesem Worte bezeichne, und wer die weitere Ausführung beachtet, wird auch den S. 935 vorgebrachten Vorwurf, dass ich in jenem Aufsatz die Frage unklar gestellt habe, als unberechtigt anerkennen müssen. Alle Grammatiker, welche sich des Terminus „Wurzel“ bis jetzt bedient haben, leiten daraus die begrifflich zusammengehörigen Wörter ab, die Wurzel bildet für sie deren Grundbestandtheil, ihre Grundlage; indem ich nun behaupte, dass in den indogermanischen Sprachen, so weit wir sie bis jetzt zu analysiren vermögen, primäre Verbalthemen diesen Grundbestandtheil, diese Grundlage bilden, treten diese in einen einander ausschliessenden Gegensatz zu den Wurzeln und drängen zu dem als Frage ausgedrückten Dilemma, welche von beiden: ob Wurzeln oder primäre Verba die Grundlage der indogermanischen Sprachen bilden.

Ein andrer principieller Punkt, in welchem ich mich im Zwiespalt mit dem Verf. der Etymologischen Forschungen befinde, ist der, dass er in so vielen sprachlichen Gestaltungen der alten indogermanischen Sprachen — sowohl in solchen, die er Wurzelvariationen nennt, als auch themen- und wortbildenden — Lauten an und für sich einen für die Begriffsmodification bedeutsamen symbolischen oder andern, mit einem Wort dynamischen Werth zuschreibt. |

Ehe die Sprachvergleichung die indogermanische Sprach- 421
entwicklung aufzuhellen begonnen hatte, war es so ziemlich das allgemeine Verfahren Bedeutungsmodificationen unmittelbar von den mit ihnen zugleich eintretenden Lauten oder Lautumwandlungen an und für sich abzuleiten: da war ι der Ausdruck des Optativs, σ des Futurs und Aorists etc., und diese Art die Wortbildung anzusehen und zu erklären, herrscht auch jetzt noch in Schriften, deren Verfasser von dem vergleichenden Verfahren gar keine oder nur eine oberflächliche Kenntniss besitzen. Seit Bopp's und seiner Schüler Auftreten sind diese Auffassungen zum grössten Theil als falsch erkannt; in manchen Fällen ergab sich, dass solche Laute nur ein Theil von wirklichen Begriffswörtern sind; so z. B. dass das σ des Aorists mit dem ας der zweiten Person Si. vereint -σας die zweite Person des Imperfects vom Vbum ἐς ist, welches seinen

öfters eingebüssten Anlaut auch hier verloren hat; in andern Fällen dagegen, dass derartige Laute nur auf rein phonetischem Wege entstanden, rein accessorische Elemente sind, welche ursprünglich für die Bedeutungsmodification ganz unwesentlich waren: so z. B. das μ sowohl als das zweite α in λαμβάνω; dieses ist hervorgegangen aus *λαβνω = dem gleichbedeutenden sskr. *gṛbhṇâmi* für organisch **grabhnâmi* (*ra* wie oft in *ṛ* geschwächt wegen des Accents auf der folgenden Sylbe), dessen Thema auch im Sskr. mit Einbusse des *g* und Vertretung von *r* durch *l* zu *labh* wird, so dass wenn auch diese Form ihr Präsens auf dieselbe Weise wie *grabh* bilden könnte, **labhnâmi* im Sskr. erscheinen würde, welches dem griech. *λαβνω genau entspräche; aus diesem *λαβνω ging nach einer sich auch in andern Sprachen findenden Neigung, von der wir wissen, dass sie auch im Sskrit in der Aussprache
122 herrschte, | aber nicht in der Schrift bezeichnet wurde (vgl. M. Müller zu Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya 405, Götting. Gel. Anz. 1858 S. 1629 [[o. I 170]]), durch assimilirende Wirkung des Nasals auf die vorhergehende Sylbe *λαμβνω hervor, woraus dann, wahrscheinlich um die zu grell gewordene Triconsonanz zu heben, durch Zwischentritt von *a* λαμβάνω ward (vergl. meine Kurze Sskr. Gr. S. 83 u. 91).

Indem so im Fortgang der Untersuchung über die Genesis der indogermanischen Sprachformen sich für einen Laut nach dem andern, welchem man früher einen dynamischen Werth zuschrieb, die Falschheit dieser Annahmen ergab, hat sich bei mir die Überzeugung festgesetzt, dass im Gebiet der alten Formen der indogermanischen Sprachen Lauten an und für sich — höchstens etwa mit Ausnahme einiger Wörter, welche aus dem familiären Volksleben in die Cultursprachen übergegangen sein mögen — wahrscheinlich nie ein symbolischer, dynamischer Werth zuzusprechen ist, am wenigsten die Fähigkeit durch sich allein als Exponenten sprachlicher Kategorien dienen zu können. Ich wenigstens werde auf altem indogermanischem Gebiet stets eher meine Unfähigkeit eine Formation zu erklären eingestehen, als meine Zuflucht zum dynamischen Werth eines Lautes an und für sich nehmen.

Ich fühle mich daher z. B. im entschiedensten Widerspruch gegen S. 658, wo Pott in den nasalirten Verbalformen (Vte, VIIte, IXte Conjugationsklasse des Sanskrit) „von der Ver-

wendung der Nasalirung im Innern (VIIte Conj. Kl.) ausgehend, die Nasalirung als auf rein symbolischer Laut-Charakteristik ruhend" ansieht, und ebenso oder gar noch mehr mit S. 668, wonach Dauerndes durch eine längere, Augenblickliches durch eine kürzere Form ausgedrückt wird und die Differenz | der Bedeutung bloss in der Länge und Kürze an und 423
für sich liegt. Zu welchen sonderbaren Consequenzen würde man kommen, wenn man nach diesem wahrhaft mechanischen Masstab, ich hätte fast gesagt nach diesem Ellenmass [welches ganz an die alte Etymologie von φιλήτης „Dieb" (Steinthal Gesch. d. Sprach. b. d. Gr. u. R. 342) erinnert], über Sprachformen überhaupt oder in grössrem Umfang urtheilen wollte? Wo fände man aber auch eine Bestätigung dafür? Dies ganze Princip ist aber auch nur erfunden, um den Gegensatz zwischen dem Präsens sammt den von ihm ausgegangenen Formen einerseits und den von dem Verbalthema überhaupt derivirten andrerseits in den indogermanischen Sprachen zu erklären, z. B. τύπτω, ἔτυπτον zu ἔτυπον etc.; aber auch hier genügt es nicht; denn die Aoristbildungen, welche durch Zusammensetzung mit dem Präteritum des Verbum substantivum entstanden sind, ἔτυψα, ἔτυψας etc. geben den Imperfectis an Länge nichts nach, so dass der ganze Gegensatz auf Imperfect und die dem griechischen 2ten Aorist entsprechenden Bildungen beschränkt bleibt. Selbst hier aber wird er durch die Verba aufgehoben, welche ihr Präsens und die damit zusammengehörigen Verbalformen unmittelbar aus dem Verbalthema selbst bilden (die 2te Conj. Kl. des Sanskrit), und damit ist auch diese ganze Unterscheidung der Präsensformen und des Aorists nach der Länge und Kürze ihrer Lautcomplexe widerlegt. Denn es ist für einen Sprachforscher keinem Zweifel unterworfen, dass diese Conjugationsklasse die älteste ist, dass also ihr Präsens ohne jede Verlängerung einst im umfassendsten Gebrauch war, und da es in den Veden in grossem, im gewöhnlichen Sanskrit noch in ziemlichem Umfang neben den Präsentibus mit verlängertem Verbalthema erscheint, so sieht man, dass das Sprachbewusstsein die Bed. des Präsens nicht in diesen Verlängerungen erblicken konnte. Was die Erklärung der durch Nasale cha-|rakterisirten Präsensthemen be- 424
trifft, so zweifle ich, dass die der IXten Conj. Kl. (sskr. *gṛbh-ṇâ* für *grabhnâ* s. oben, vgl. auch Or. u. Occ. I, 423) und der

Vten (sskr. *dhṛsh-ṇu*) als ursprüngliche Denominativa (s. meine Kze Sanskr. Gr. S. 81) noch viele Gegner hat; das von Pott selbst S. 685 Eingewandte wegzuräumen, würde wenigstens keine grosse Schwierigkeit machen. Bezüglich der VIIten (sskr. *yu-ñ-j* aus *yuj*) bemerke ich, dass von den in meiner Kurzen Sskr. Gr. S. 82. 83 vorgeschlagenen Erklärungen die letzte S. 83 Z. 3 die einzig richtige ist und nur hinzugefügt werden muss, dass die VIIte Conj. Kl. auf die dort angegebene Weise nicht bloss aus der IXten, sondern auch aus der Vten entstanden ist. Auf gleiche Weise ist aus der oben erwähnten hypothetisch angenommenen Form **lambh-nâ-mi*, welche dem griech. *λαμβνω ganz entsprechen würde, durch Einbusse des Klassencharakteristicums *nâ*, aber mit Erhaltung des durch dasselbe in der vorhergehenden Sylbe hervorgerufenen Nasals *lambh* als Nebenform von *labh* entstanden und bestätigt somit — im Verein mit der nicht unbeträchtlichen Anzahl analoger Fälle, die ich hier nicht aufrechnen kann — die Aufstellung einer einstigen auch dem Sskr. angehörigen Präsensform *labh-nâ*. Dass hier das *m* auf rein phonetischem Wege entstanden ist, zeigt sich auch darin, dass *lambh* sich nicht durchgängig, sondern nur in bestimmten Ableitungen geltend gemacht hat, z. B. *lambh-ayâmi;* archaistisch erscheint es jedoch auch in weitrem Umfang (z. B. *a-lambh-anta* episch). Ähnlich ist es mit dem sskr. Verbalthema *daṁç* „beissen", statt dessen im Präsensthema *daç* erscheint (*daçâmi*); dass auch diese Form auf der IXten Conj. Kl. beruht, zeigt griech. δάκ-νω, welches ein sskr. **daç-nâ-mi* reflectirt, ausgesprochen (nach Obigem)
425 *daṁçnâmi* und mit | Einbusse des Klassencharakters *daṁç*. Die hier angeführten Verbalformen *laṁbh, daṁç* sind zwar keine Verba der VIIten Conj. Kl., sondern der Isten (der bindevokalischen), aber wie das Verhältniss des bindevokalischen lateinischen *jung-o junxi* (für *jung-si*) zu dem bindevokallosen sskr. *yuj* (nach der VIIten im Präsensthema *yuñj*), *find-o fidi* zu sskr. *bhid* (nach der VII.), *scind-o* zu sskr. *chid* (VII) u. aa. sowie lat. *rumpo rupi* = sskr. *lup* im Präsensthema *lump-a* (VI), in beiden Sprachen bindevokalisch, u. aa. zeigen, beruhen wohl so ziemlich alle Verbalformen mit einem Nasal vor dem letzten Consonanten zunächst auf der VIIten Conj. Kl. und vermittelst dieser auf der Vten oder IXten; z. B. σκιδ-να (in σκίδ-να-μαι), welches ein sskr. *chid-nâ* (IX), ζευγ-νυ (in ζεύγ-νυ-μι),

welches ein sskr. *yuj-ñu* (V) reflectirt, wurden zunächst phonetisch (nach Obigem) *chind-nâ yuñj-ñu;* daraus gingen mit Einbusse des Klassencharakters *chind yuñj* als Präsentia nach der VIIten Conj. Kl. hervor, d. h. an die Stelle der Präsensthemen nach V. IX. traten Präsentia nach Analogie der 2ten Conjugation ohne Bindevokal; indem sich aber die immer weiter greifende bindevokalische Flexion auch ihrer bemächtigte — wie im Lateinischen *jungo findo scindo,* obgleich in ihrem Präsensthema treue Abbilder von sskr. *yuṅg bhind chind,* doch in der Flexion nicht deren — im Latein fast spurlos durch die bindevokalische Conjugation verdrängten — Analogie folgen, sondern der von z. B. sskr. *jabh* (im Präsensthema *jambha* nach der Ist. Conj. Kl.) — treten sie in die *a*-Conjugation über und zwar theils in die ältere, die VIte, wo der Bindevokal den Accent von der Endung auf sich gezogen hat, theils in die Iste, die jüngere und mächtigst gewordene, wo der Accent auch von dem *a* gewichen und bis zur Stammsilbe | zurückgezogen ist, wobei dann zugleich der früher nur auf das 426
Präsensthema beschränkte Nasal fast durchweg in das ganze Verbalthema und fast alle seine Ableitungen drang. Da die bindevokallose Conjugation — obgleich sie im Sanskrit noch in viel grössrem Umfang besteht, als in irgend einer der verwandten Sprachen — doch auch hier schon ausserordentlich beschränkt ist, speciell das zweite oder Mittelglied dieser drei Stadien — 1. Vte oder IXte Conj. Kl. 2. VIIte Conj. Kl. 3. VIte oder Iste und gesammtes Verbalthema — nur noch in 25 Verben gebraucht wird, so ist es natürlich fast unmöglich, alle drei Stadien, und schwer, auch nur zwei aus dem Sanskrit selbst zu belegen. So kenne ich für alle drei Stadien nur ein Beispiel in *grath* (*grathati*) 1. *grath-nâ-ti* (IX) 2. *gṛṇát-ti* (aus *granth* (Präsensthema nach VII, in der starken Form eigentlich *graṇáth,* aber wegen des Accents, wie so oft, *ra* zu *ṛ* geschwächt, also *gṛṇath* + *ti* = *gṛṇátti*) nur Atharva-Veda X. 7, 43) 3. *gránth-a-ti* (I). Für zwei Stadien lassen sich schon mehr nachweisen, z. B. *math* (*math-ati* I) im 1sten Stadium *math-nâ-ti* (IX), im 3ten *mánth-ati* (I); *vid* (*vet-ti* II) im 2ten Stadium nach der VIIten Conj. Kl. *vind* „comperire" z. B. *vint-te* (phonetisch für *vind* + *te*), im 3ten Stadium nach der VIten mit *n* im Präsensthema *vind,* z. B. *vind-á-te.* Allein die Mängel des isolirt betrachteten Sanskrit ersetzt in genügendem Mass

die Vergleichung der verwandten Sprachen und wie die angeführten σχιδ-να *chind* (VII) latein. *scind-o*, ζευγ-νυ *yuñj jung-o* alle drei Stadien repräsentirten, so lassen sich auch sonst noch Beispiele hinzufügen, welche die hier dargelegte Entwicklung bestätigen. Was die Einbusse der Charakteristika *nâ nu* in den phonetisch entstandenen **chind-nâ* **yuñj-ñu* |
427 betrifft, so vergleiche man über Analoges Or. und Occ. I, 424; in dem vorliegenden Fall war die Einbusse um so natürlicher, da in älteren Zeiten — im Sanskrit noch im weiten Umfang — die Verba verschiedne Präsensformen bilden, speciell auch der nicht charakterisirten Conjugation (sskr. IIte C. Kl.) folgen konnten. Da nun *nu* und *nâ* dem Sprachbewusstsein als besondre Präsenscharakteristika gegenwärtig waren, so mussten sie, sobald das Verbum nach einer andern Analogie sein Präsens bilden sollte, verschwinden, ohne dass jedoch — in Übereinstimmung mit einer Menge Analogien — der durch sie erst hervorgerufene Nasal ihnen nachgefolgt wäre. So entstanden aus den Präsensthemen **chind-nâ* **yuñj-ñu* die Präsensthemen *chind yuñj*, welche, abgesehen von der nur im Sskrit und Zend erscheinenden Eigenthümlichkeit der starken Formen, welche ich an einem andern Ort erklären werde, ganz der zweiten Conjugationsklasse folgen; aus diesen Präsensthemen gingen dann durch Übertritt in die bindevokalische Conjugation theils blosse Präsensthemen wie aus *vind vind-á* (vergl. *lumpá*, *muñcá* und aa. der älteren a-Conj. der VIten Conj. Kl. angehörig), theils ganze Verbalthemen wie aus (*gráth-nâ*) *granth*, *gránth-a* u. aa. (Iste Conj. Kl.) hervor.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst und ist bei analogen Erscheinungen schon mehrfach von andern Sprachforschern und auch mir geltend gemacht, dass nicht jedes einzelne Verbum, welches einen Nasal vor seinem letzten Consonanten aufnimmt, nothwendig einst nach der Vten oder IXten Conjug. Kl. flectirt gewesen sein muss. Nachdem sich Formen wie *manth* aus *ma(n)th-nâ* neben *math* in einer nicht unbeträchtlichen Anzahl in der Sprache fixirt hatten und bei
428 mehreren, wie z. B. *daṁç* aus | *da(n)ç-nâ* δάκνω, die Form, aus der sie ursprünglich hervorgegangen waren, eingebüsst war, konnten sie im Sprachbewusstsein gegen einander in ein Verhältniss treten, welches bewirkte, dass man nach ihrer Analogie auch andre Verba auf gleiche Weise nasalirte, z. B.

vielleicht *kṛnt-á* (von *kṛt*) ohne Weiteres nach Analogie von *vind-á*, wenn auch nie ein *kṛnt* nach der VII oder ein *kṛt-nâ* (IX) *kṛt-nu* (V) existirt hatte, ebenso Vbalthema *krand* neben *krad*. Doch will ich nicht bergen, dass mir zweifelhaft ist, ob diese Annahme in diesem speciellen Fall nothwendig ist; es sprechen nämlich manche Umstände dafür, dass die Conjugationen auf *nâ, nu* einst einen sehr grossen Umfang hatten und, da die Themen mit Nasal vor dem letzten Consonanten eine verhältnissmässig geringe Anzahl bilden, so wäre es gar nicht unmöglich, dass sie, vielleicht mit nur wenigen Ausnahmen, in Wirklichkeit alle auf einstigen Formen auf *nâ, nu* beruhen.

Ich hege also, wie gesagt, in Folge davon, dass bei einem Laute nach dem andern, welchem man früher einen symbolischen, oder an und für sich dynamischen Werth zuschrieb, nachgewiesen wurde — nicht am wenigsten durch Pott selbst — dass diese Annahmen unbegründet waren, die Überzeugung, dass, wenigstens innerhalb des Stadiums der indogermanischen Sprachentwicklung, welches wir zu verfolgen vermögen — und dies umfasst im Wesentlichen die Entwicklung aller sprachlichen Kategorien mit Ausnahme der primären Verbalthemen, sonst Wurzeln genannt — für keinen Laut an und für sich ohne die allerzwingendsten Gründe — und solche sind mir wenigstens bis jetzt noch nie begegnet — ein symbolischer, dynamischer Werth angenommen werden darf. Dabei bin ich jedoch weit entfernt, dem, was meiner Überzeugung nach für ein | bestimmtes Stadium der indogermanischen Sprachen gilt, 429
für alle Stadien derselben oder gar für alle Sprachen Geltung zuzuschreiben. In jenem Stadium herrscht eine Entwicklung, die durch rein begriffliche Exponenten vollzogen wird; ob ihr aber nicht unmittelbar eine vorhergegangen ist, in welcher das sinnliche rein lautliche Element mit grösserer Kraft oder allein herrschte, lässt sich bis jetzt mit Bestimmtheit weder bejahen noch verneinen. Denn obgleich es keinem Zweifel zu unterwerfen, dass einerseits dem Stadium, welches uns zugänglich ist, andre vorhergegangen sind, auf denen es ruht, andrerseits ohne ein mächtiges Auftreten des im Laute liegenden sinnlichen Moments eine Sprachentstehung und erste Entfaltung nicht gut denkbar ist, so sind doch die Fäden, welche das unsrer Erkenntniss zugängliche Entwicklungsstadium mit den

vorhergegangenen verbanden, so ganz und gar abgerissen, dass dieses Stadium fast wie ein selbständiges dasteht, dessen Grundlagen zwar unerklärt sind und eben dadurch ein oder mehrere frühere voraussetzen, aber kein Moment in sich tragen, welches geeignet wäre, den Charakter des vorauszusetzenden mit wissenschaftlicher Bestimmtheit zu erkennen.

Was aber andre Sprachstämme betrifft, so liegt es zwar nahe, dass in denen, in welchen ein grössres sinnliches Leben waltet, auch das sinnliche Moment — der Laut an und für sich — einen grössren Einfluss auf die Sprachentwicklung übte, als in dem rein begrifflichen Entwicklungsstadium der alten indogermanischen Cultursprachen. Allein auch hier könnte Manches nur Schein sein. Wenn wir z. B. unsre Muttersprache nur statistisch, nicht historisch kennten, würde man da nicht glauben berechtigt zu sein in der Scala: *sprach, spreche, sprich, gesprochen, Spruch* auf die Bildung der hier
430 hervortretenden verschiednen Formen und Kategorien dem Vokalwechsel den allerwesentlichsten Einfluss einzuräumen, und doch wissen wir, dass dies der grösste Irrthum sein würde, dass alle fünf Vokale nur ein ursprüngliches *a* repräsentiren, dass ihre Umwandlung auf die Bedeutungsdifferenz von gar keinem Einfluss, sondern ein rein accessorisches Moment war. Die unendliche Mehrzahl der Sprachen, ja man kann fast sagen alle mit Ausnahme der indogermanischen und, jedoch in einem sehr beschränkten Mass, des Arabischen, kennen wir aber nur statistisch. Ich bin nun zwar weit entfernt, die Resultate, zu welchen unsre Kenntniss der Geschichte der indogermanischen geführt hat, auch auf andersstämmige anzuwenden, allein Niemand wird in Abrede stellen, dass sie uns berechtigen und verpflichten, gegen alle Folgerungen, die man aus Sprachen ziehen möchte, die uns nur statistisch, nicht historisch bekannt sind, höchst bedenklich zu sein.

Dagegen verkenne ich keinesweges, dass in den indogermanischen Sprachen die Laute, wenn sie auch in dem uns bekannten Stadium zuerst in Bezug auf Begriffsmodificationen an und für sich keinen dynamischen Werth hatten, doch im Lauf der Zeiten einen solchen, in einem jedoch beschränkten Sinn erhielten. Denn Alles was der Mensch geschaffen, wirkt wieder zurück auf ihn und übt einen mächtigen Einfluss auf weitere Gestaltungen; was er aus sich herausgearbeitet, bildet

nicht bloss die Unterlage, sondern auch das belebende Moment für weitere Entwicklung. So ist es gewissermassen eine wenn auch nicht selten aus der Lautumgebung erklärbare, doch wesentlich kaum vom Zufall verschiedne Erscheinung, dass ursprüngliches *a* sich im Griechischen bald als α, bald als ε oder ο widerspiegelt. Wenn aber ο sich in dem reichsten Umfang im Perfectum, oder | in den Nominibus mit Suffix ο 431
geltend macht, so werden wir zwar den Ursprung dieser Erscheinung einer Art Zufall zuschreiben — bei den Nominibus der assimilirenden Kraft des suffixalen ο — ihre anfängliche weitre Verbreitung dem Einfluss der schon existirenden Formen dieser Art auf die neugebildeten — der Analogie — ihre schliesslich so ausgedehnte Herrschaft aber dem unter Einfluss der schon existirenden Formen dieser Art im Sprachbewusstsein erwachsenen Gefühl, dass dieser Vokal ein charakteristisches Moment dieser Bildungen sei. Dass dieses Gefühl aber kein ursprüngliches war, zeigen die vielen Formen, die, vielleicht weil sie mit anderm Vokal in der Sprache schon zu fest gewurzelt waren, sich des Einflusses desselben zu erwehren vermochten.

In einer weitgreifenden Differenz befinden sich ferner andre Fachgenossen und auch ich mit dem Hn Verf. in Bezug auf die Annahme von Spaltungen eines Bildungsexponenten in mehrere. Doch will ich hier nicht genauer auf einzelne Fälle der Art eingehen, da ich manche schon an andern Orten besprochen und sie sowie auch andre bald in grösserm Zusammenhang zu besprechen gedenke.

Den Glanzpunkt des Werks bildet unbestritten eine Fülle von etymologischen Detail-Untersuchungen und Vergleichungen. Doch fühle ich mich auch hier bisweilen in einer Differenz von allgemeinerem Charakter mit dem geehrten Hrn Verf., und da es zu wünschen ist, dass die Sprachwissenschaft sich ihrer Principien bewusst werde — weil der Kampf über Einzelnes eine sichrere Entscheidung verspricht, wenn er sich unter allgemeine Gesichtspunkte subsumiren lässt — möge man mir schliesslich auch darüber eine Bemerkung verstatten.

Es ist nämlich mit der Sprachenvergleichung der | Ety- 432
mologie keinesweges nur ein neues Hülfsmittel geboten, sondern ein neues Princip in sie eingeführt. Abgesehen von den Etymologien, die so auf der Hand liegen, dass sie keines

Etymologen bedürfen, beruhen alle diejenigen, welche einzig mit Hülfe der Sprache, der die zu etymologisirenden Wörter angehören, gegeben werden, nur auf Lautgleichheit oder Lautähnlichkeit und Bedeutungsverwandtschaft. Es bedarf keines Beweises, dass diese Momente höchst trügerisch sein und je nach der subjectiven Anlage und Annahme des Etymologen zu den verschiedensten Zusammenstellungen führen können, und wie alte und auch neue etymologische Werke zeigen, auch geführt haben. Die Etymologien von diesem isolirten Standpunkt aus sind ihrem eigentlichen Wesen nach allsammt Vermuthungen, mehr oder weniger wahrscheinliche, oft unverkennbar richtig, aber niemals eines vollständig zwingenden Beweises fähig. Ganz anders ist es mit denen, welche auf Sprachvergleichung beruhen; sie erhalten eine oder mehrere äussere Stützen in einer oder mehreren der verwandten Sprachen, oft die wesentlichsten in den regelmässigen Verschiedenheiten, die sich in der allen Zusammenstellungen zu Grunde liegenden Form ausgleichen und können vermittelst derselben vollständig oder mehr oder weniger schlagend bewiesen werden. So z. B. ist die Verbindung von ἀδελφός mit δελφύς schon eine alte, vom speciell griechischen Standpunkt gegebene; das ἀ ἀθροιστικόν in Zusammensetzung mit einem kaum vom δελφύ abweichenden Lautcomplexe δελφο gab eine passende Etymologie, der jeder gern seine Billigung schenkte. Aber selbst diese ist noch fern von vollständiger Gewissheit. Wer kann von diesem speciell griechischen Standpunkt aus mit Sicherheit behaupten, dass δελφο wirklich mit δελφύς gleich sei?
433 Denn eigentlich schliesst er dies ja nur | aus der von ihm gegebnen Etymologie von ἀδελφός. Wer, dass das anlautende ἀ grade das ἀθροιστικόν? Wenn wir aber jetzt finden, dass dem griechischen ἀδελφό im Sanskrit *sagarbha* entspricht, dass das hier anlautende *sa* auch sonst dem griechischen ἀ ἀθρ. gleich ist, *garbha* der regelrechte Reflex von δελφο als einzelnes Wort vorkommt und dieselbe Bedeutung wie δελφύ hat, das ganze aber einer im Sskr. überaus häufig vorkommenden, im Griech. seltneren Compositionsart angehört und wörtlich „einen und denselben Mutterschooss habend" bedeutet[1], so kann über

[1] Wäre ἀδελφός eine Contraction von ἀδελφεός (ion. Homer.) = sskr. *sagarbhya*, oder gar beide von ἀδελφειός (Homer.) = sskr. *sagarbhaiya*, was

die Richtigkeit der Zusammenstellung im Allgemeinen, so wie über die wesentliche — keinesweges aber vollständige — Identität von δελφύ mit δελφο kein Zweifel mehr aufkommen. Noch ein Beispiel! πολύ wird schon lange mit πίμπλημι verbunden; die Bedeutungen „füllen" und „viel" liegen sich nahe genug dazu, aber wie ist es mit der Form? Die einfachsten Formen von πίμπλημι sind πλε, πλα, πλη; das Verhältniss von γνη (in γνή-σιο) zu γον (in γον-ή) und ähnliche hätten zwar für die Richtigkeit der Zusammenstellung geltend gemacht werden können — obgleich ich mich nicht erinnre, dass dies geschehn —; damit wäre aber doch noch nicht jeder Zweifel niedergeschlagen. Vergleicht man aber die in den verwandten Sprachen reflectirten von dem griechischen Worte und von einander auf eine regelrechte Weise ver-|schiednen und da- 434
durch eben sich als ursprünglich gleich erweisenden Formen, insbesondre z. B. sskr. *pur-ú* „viel", beachtet hier, dass im Sskr. ursprüngliches *a* hinter Labialen gern zu *u* wird, also *purú* für organischeres *par-ú* steht, *par* aber als Verbalthema mit derselben Bed. erscheint, welche in πλε, πλα, πλη hervortritt, diese drei Formen endlich in einem Verhältniss zu *par* stehen, welches sich nach einer Menge Analogien als ein regelmässiges aufweisen lässt, dann wird Niemand an der absoluten Gewissheit dieser Ableitung einen Zweifel aufzubringen vermögen; sie ist vom comparativen Standpunkt aus eines unwiderleglichen Beweises fähig.

Es zerfallen demnach seit Einführung der Sprachvergleichung die Etymologien einerseits in solche, die durch die Mittel vollzogen werden, welche jene gewährt, andrerseits in solche, welche sich nur auf die behandelte Sprache stützen. Jene sind je nach dem Maasse und der Benutzung der gebotenen Mittel mehr oder weniger sicher, diese nur mehr oder weniger wahrscheinlich. In praktischer Beziehung zwar möchte diese Unterscheidung in sehr vielen einzelnen Fällen von sehr geringer oder auch gar keiner Erheblichkeit sein. Denn was einen geringeren Grad von Sicherheit hat, nennen wir ebenfalls,

---

ich hier nicht discutiren will, so wären sie Ableitungen von einem verloren gegangenen Reflex von *sagarbha* = ἀδελφό, und setzten dieses selbst in der griech. Sprache, oder dessen Reflex in dem der Individualisirung derselben vorhergegangenen Zustand voraus.

je nach dem grössren oder geringeren derselben, mehr oder weniger wahrscheinlich, und es versteht sich von selbst, dass, praktisch angesehen, das Wahrscheinliche mehr Werth hat als das Unsichre. Allein sie begründet dennoch einen principiellen Gegensatz und muss für das Verfahren sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen, wie mir scheint, von keinem gering anzuschlagenden Einfluss sein. Es gibt dem Forscher ein ganz anderes Gefühl, eine ganz andre Kraft, einen ganz andern Trieb, sich auf einem Boden zu wissen,
435 der als ein sichrer betrachtet werden darf, | und die Gewissheit zu haben, dass für seine Forschung Mittel gewonnen werden können, die ihr Resultat vollständig sichern, als ihm das Bewusstsein zu gewähren vermag, mit aller Mühe und Sorgfalt doch höchstens nur etwas ganz Wahrscheinliches als Ausbeute zu erlangen. Der Forscher auf comparativem Boden will beweisen und kann es in sehr vielen Fällen, der sich auf die behandelte Sprache Beschränkende verlangt nur Beistimmung und kann höchstens überreden. Es kann demnach nicht bezweifelt werden, dass die vergleichende Etymologie im Verhältniss zu der sich isolirenden eine principiell hervorragendere Stellung einnimmt und sowohl im Allgemeinen als auch in den besonderen Fällen eine Bevorzugung verdient. Nehmen wir nun dazu, dass die Erfahrungen bisher gezeigt haben, dass die indogermanischen Sprachen schon vor ihrer Trennung nicht bloss den grössten Theil ihrer unabgeleiteten Verba besassen, sondern auch eine ausserordentliche Menge von thematischen und Wortbildungen, dass aber die lautliche Gestalt dieses sprachlichen Erbguts nach mehr oder minder durchgreifenden lautlichen Gesetzen und Neigungen der besondern Sprachen umgewandelt ist, so ergibt sich, dass der Etymolog vornweg sich vorzugsweise der vergleichenden Etymologie zuzuwenden hat, von der isolirenden dagegen erst dann Gebrauch machen darf, wenn ihn jene im Stich lässt — nicht, wie man gewöhnlich annimmt, umgekehrt zuerst versuchen muss, ob die behandelte Sprache für sich allein zur Lösung genügt, und erst, wenn diese ihre Hülfe versagt, seine Zuflucht zu jener zu nehmen hat. Die grosse Fülle der aus der gemeinschaftlichen Periode ererbten Wortformen, sowie die Häufigkeit der Lautdifferenziirung machen aber ferner, wo man über Identität oder Differenz schwanken kann, die Präsumption

für jene | wahrscheinlicher als für diese, so dass also caeteris 436
paribus eher der Beweis der Differenz als der der Identität zu führen ist; so z. B. ist in Bezug auf das Verhältniss von goth. *miluk-s* etc. zu griech. γλάγ-ος demgemäss die grössre Wahrscheinlichkeit für ursprüngliche Identität, so dass derjenige, der das Recht in Anspruch nimmt, γλάγ-ος von einem andern Verbum als *miluk-s* abzuleiten, erst nachweisen muss, dass diese nicht identisch sein können. Natürlich wird jene Identificirung erst dann zu einer sichern, wenn nachgewiesen ist, wie so es komme, dass hier dem goth. *m* scheinbar gegen alle Analogie γ gegenübertrete; ist das aber nachgewiesen (vergl. Or. u. Occ. I, 574), dann ist die Identität gesichert und wir erhalten damit für γλαγ als Etymon das am natürlichsten dazu geeignete μελγ in ἀμέλγω. Ganz dem entsprechend bin ich der Überzeugung, dass auch Pott die gleichbedeutenden Nomina sskr. *vṛka*, griech. λύκο, latein. *lupo* von einander zu isoliren (S. 355. 356), oder latein. *vultur* von dem gleichbedeutenden sskr. *gṛdhra* zu trennen (S. 842) nicht eher berechtigt ist, als er diese Berechtigung vollständig nachgewiesen hat; ohne diesen Nachweis gegeben zu haben, kehrt er ohne alle Berechtigung und wie ich glaube auch ohne irgend eine Nöthigung (über *vṛka*, λύκο, *lupo* bedarf dies kaum eines Belegs; in Bezug auf *vultur* bemerke ich, dass es für organischeres *gvuld-tur-o* (Enn. Ann. 141 *volturus*) steht, wie sskr. *gṛdhra* für *gardh-tar-a*) zurück zu dem antecomparativen Standpunkt der Etymologie.

Doch genug, so schwer uns auch die Trennung von diesem Werk wird, aus welchem so ausserordentlich viel zu lernen ist und welches ich — trotz mancher Differenzen — zu den bedeutendsten Erscheinungen der Sprachwissenschaft rechne. Mit Be-|gierde sehe ich der Fortsetzung desselben, insbesondre 437
dem 3ten Theil entgegen, welcher die neue Behandlung der Wurzelvergleichung bringen wird.

III.

Carlsruhe. Verlag von G. Holtzmann 1844. Über den Ablaut von **Adolf Holtzmann**. In Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1846, St. 82—85, S. 809 ff., 825 ff., 841 ff.

Diese kleine Schrift ist, obgleich die darin vorgetragenen Entwickelungen keineswegs scharf und überzeugend bewiesen sind, dennoch ein geist- und werthvoller Beitrag zur tieferen Erkenntnis des Sanskrits und des Deutschen. Ihren Inhalt kann man als einen Excurs zu Grimms deutscher Grammatik I, 574 bezeichnen. Der Hr Verf. behandelt zunächst die Vocalveränderungen im Sanskrit. Bezüglich des Guṇa und Vriddhi sucht er die Behauptung durchzuführen, dass der Guṇa durch Aufnahme eines *a* aus der Flexionssilbe in die accentuierte Stammsilbe, wie er sich S. 25 ausdrückt, entstanden sei, Vriddhi durch die eines *â*. (Der Zusatz Stamm in Stammsilbe ist, beiläufig bemerkt, hier überflüssig, da sich die Gunierung keineswegs auf den Stamm beschränkt; in der 5ten und 8ten Conj.-Cl. z. B. wird das Conjugationscharacteristicum guniert). Er erklärt demnach, recht ansprechend,
810 den Guṇa der Wurzel *budh*, | z. B. in *bodh-a-tas*, durch den Einfluss der — um mich so auszudrücken — die Silbe erweiternden Accentuation und des zur Erweiterung sich gleichsam hilfeleistend vordrängenden *a* der nachfolgenden Silbe. Bezüglich des Guṇas der 2ten Conjugation z. B. *dvêsh-mi* (von √ *dvish*) nimmt er an, dass die ursprüngliche Endung des Singulars *ami, asi, ati* nicht *mi* u. s. w. war, und das Imperfectum ein vorn augmentiertes und deshalb hinten um das *i* verstümmeltes Präsens sei. Das *a* der Endungen *ami* u. s. w. sei späterhin eingebüsst, aber erst nachdem es zur Gunierung der ihm vorhergehenden Silbe mitgewirkt hatte. Die vier Gründe, welche er für diese Ansicht anführt, scheinen mir jedoch nicht sehr haltbar. Zuerst macht er Pâṇ. Regel II, 4, 73 geltend, wonach in den Veden auch Wurzeln der zweiten Classe *a* vor der Endung zeigen; Pâṇ. führt als Beispiel *han-a-ti* an, welches er mit *hanti* identificiert. Diese Form kommt im Sâma-Veda vor I, 3, 2, 2, 5 und ergibt sich bei genauer Betrachtung dieser Stelle als ein Leṭ der 2ten Conj.-Cl. Präs.

(vergl. wegen des Sinns I, 5, 1, 3, 5 u. a. e. a. O.), genau nach dem Gesetz aus *hanti* entstanden, nach welchem z. B. *bhúv-a-t* aus *bhût*, *açnávat* aus *açnôt* und ähnliche gebildet sind. Ein Beispiel für diese Art von Formen finde ich im Pâṇini zwar nicht; allein in den Veden ist sie überaus zahlreich z. B. *ás-a-si* (Conj. Präs. von *as* Ṛg-Veda IV, 57, 6), *ás-a-tha* (Sâma-Veda II, 9, 3, 5, 2); ähnlich von der 7ten Conj.-Cl. *inádh-a-te* (3. Sing. hinter dem Pronomen relativum, welches, wie im Zend, auch in den Veden Leṭ regiert Ṛg-Veda IV, 2, 7); aa. FF. der Art werde ich an einem andern Ort mittheilen. Ich halte es nicht für unmöglich, dass die indischen Grammatiker den Leṭ-Charakter derartiger Formen verkannt haben und sie für ein-|fache Indicative mit çap hielten; sollte aber *hanati* wirklich 811
irgend als Indicativ vorgekommen sein, und Pâṇ. noch aa. FF. von sonst zur zweiten Conj.-Cl. gehörenden Themen mit einem *a* ähnlicher Art im Auge gehabt haben, so würde sich hier nur wiederholen, was sich auch sonst im Sskr. oft findet, dass nämlich eine Wurzel, entweder ganz oder theilweis (vgl. *âd-a-s*, *âd-a-t*), nach mehreren Conjugations-Classen zugleich flectiert wird.

Der zweite Punkt, welchen er geltend macht, ist *brav-î-mi*, *brav-î-shi*, *brav-î-ti* im Verhältnis zu *brû-mas* u. s. w. Er bemerkt, dass hier *î* ein gesunkenes *a* repräsentiere, und beruft sich zur Stütze dieser Ansicht auf die Vedenff., in denen das *a* der ersten Conj.-Cl. zu *i* geworden ist, wie *jval-i-ti* (Pâṇ. VII, 2, 34); für die Dehnung des *i* führt er das eben daselbst erwähnte *abhyamîti* neben *amiti* für *amati* an. Doch auch in diesem Beispiel wird man — wenn die Erklärung richtig ist — kaum mehr sehen können, als ein noch ziemlich vereinzeltes (selbst wenn man die vom Hrn Verf. nicht angemerkten Analogien von √ *tu* u. s. w. und den Intensiven in Betracht zieht) Eindringen der 1sten Conjugations-Classe in Themen der 2ten, worin sich eine Neigung kund gibt, die im spätern Sanskrit im Verhältnis zu den Veden schon sehr zugenommen und im Prakrit einen absoluten Sieg davon getragen hat; ja nicht einmal auf das Sanskrit und dessen Töchter beschränkt ist, sondern sich in allen dem Sanskrit verwandten Sprachen gleich lebendig zeigt und im Lauf der Zeit fast die ganze Conjugation ohne so genannten Bindevocal ausgerottet hat. Ich gestehe, dass ich mir keine, weder phonetische noch

begriffliche Nothwendigkeit denken kann, welche einen Sprachsinn dahin bringen konnte, wenn er z. B. die phonetisch schöne
812 und begrifflich vollständige Form der 2ten Sing. | Imperfecti *ahanas* hatte, sie in die barbarische *ahans* umzuformen, welche wir als Vorläuferin der um ein sehr wesentliches Element verstümmelten *ahan* betrachten müssen; war aber *á-hansi* die organische Form, so konnte aus ihr mit ganz gewöhnlicher phonetischer Entwickelung durch Verlust des *i ahans* und zur Vermeidung dieser dem indischen Ohr barbarisch klingenden Form dann *ahan* entstehen. Um aus dem Folgenden etwas eigentlich Hierhergehöriges sogleich hervorzuziehen, bemerke ich, dass bei Erklärung der Veden-Form des Imperativs 2 Sing.: *ju-hó-dhi* u. s. w. im Gegensatz des gewöhnlichen *ju-hu-dhí* ebenfalls *a-dhi* als organische Form dieser Endung angenommen wird; die Veden-Formen durch tap und tanap (Paṇ. VII, 1, 45) wie *çṛṇóta, dadhâtana* erwähnt der Hr Verf. dagegen nicht; hatte er vielleicht nicht den Muth, auch für die 2te Plur. *ata*, vedisch *atana*, als ursprünglichere Form anzunehmen? Ich kann nicht leugnen, dass es mir eigentlich so vorkommt, als ob sowohl die Behandlung des Verhältnisses von *brav-î-mi* u. s. w. zu *brûmas* als insbesondere der vierte Grund, von welchem sogleich, ihn zu dieser Consequenz hätte hindrängen müssen. Denn wenn das *a* der ersten Conjug.-Cl. in *i* übergehen konnte, wie in *jval-i-ti* u. s. w., ferner ein so entstandenes *i*, oder selbst schon seine Vorstufe *a* ausfallen kann, wie nach des Hrn Verfs Annahme im Sing. *dvesh-mi* u. s. w. (für *dvesh-a-mi;* ich weiss nicht, ob ich, im Sinne des Hrn Verfs hinzusetzen darf, durch Vermittelung von *dvesh-i-mi*, nach Analogie von *rod-i-mi* und den analogen), so sieht man keinen Grund, warum diese Ausstossung nicht auch im Dual und Plural hätte Statt finden können; dann wären zugleich die Flexionsformen aller drei Numeri wieder einander analog. Der ange-
813 deutete vierte Grund für die | Annahme der Formen *ami* u. s. w. wird einer Hypothese über den Ursprung der Flexionsendungen entnommen. Mit Recht glaubt der Hr Verf. nämlich, dass die Frage zu Gunsten derselben entschieden sein würde, wenn sich nachweisen liesse, dass die Conjugation nichts als eine Composition der Wurzel mit dem Verbum substantivum sei, also den Flexionsendungen *(a)mi, (a)si, (a)ti* das Verb. subst. *asmi, asi, asti* u. s. w. zu Grunde liege. Im Dual und Plur.

würden aber dann, da die Flexion sicher älter ist, als die sskr. Verstümmelung der Wrz. *as* in diesen Numeris, nicht diese verstümmelten sanskritischen Formen, wie vom Hrn Verf. geschieht, sondern die vollen zu Grunde zu legen sein, wie sie sich in den meisten verwandten Sprachen noch erhalten haben, z. B. im Dual nicht sskrit. *svas*, sondern *as-vas* = ltth. *éswa*, slav. *jesvê*, im Plur. nicht sskrit. *smas*, sondern *asmas* = griech. ἐσμέν u. s. w. Ich kann jedoch nicht umhin, auch meine Ungläubigkeit gegen diese Ansicht auszusprechen. Ich glaube vielmehr, dass die einfachen Flexionsformen sich bei weitem früher gebildet haben, als die Wrz. *as* von ihrer ursprünglich sicher sehr bestimmten Bedeutung so herabgesunken war, dass sie als blosse Copula fungieren konnte. So wenig wie Kinder von der Copula vielen Gebrauch machen, eben so wenig scheint man bei Entwickelung der ersten Sprachformen ihre ausdrückliche Bezeichnung für nothwendig gehalten zu haben.

Der dritte Punkt, welchen der Hr Verf. geltend macht, ist das *a* in den starken Formen der 7ten Conj.-Cl. z. B. *yu-naj-mi* u. s. w. „Da hier die Wurzel immer *yunj* ist", schliesst er, „so kann das *a* des Sing. nur aus der Endung in die Wurzel gekommen sein, und die Endungen müssen also ursprünglich *ami*, *asi*, *ati* gewesen sein". Demnach wäre *yunaj-mi* entstanden aus *yuñj-â-mi*, *yunak-shi* aus *yuñj-asi* u. s. w. 814 Man braucht hier nur *muñc-âmi*, *muñc-asi* zu vergleichen, um schon zu fühlen, dass, mag man sich auch noch so sehr bescheiden, über die Euphonie einer so entlegenen Sprache sich kein Urtheil anzumassen, hier die allereinfachste Lautverbindung von einer viel unnatürlicheren verdrängt wäre. Ferner verstand ich den Hrn Verf. so, dass ein solches Eindringen des *a* dadurch eigentlich erst möglich wird, dass die Silbe, in welche es eindringt, den Accent hat; hier aber würde es sich, man kann gar nicht sagen, in eine Silbe drängen, sondern zwischen eine Lautgruppe, die nicht bloss nicht den Ton hat, sondern nicht einmal einen Vocal. Der Ref. hat schon früher (Wrzllexc. II, 332) die Ansicht ausgesprochen, dass das *a* der 7ten Conj.-Cl. zu dem Special-Thema gehört, und er hat keinen Grund bis jetzt gefunden, sie aufzugeben. In den schwachen Formen ist das *a* eingebüsst, weil der Accent auf die gleich nachfolgende Silbe fällt z. B. *yunáj-mi*, dagegen *yuñj-más* (vgl. z. B. *ghnánti* aus *han-ánti*); ganz aus demselben

Grund ist das *nâ* der 9ten Conj.-Cl., welches die organische Form enthält, in den schwachen Formen zu *nî* geschwächt z. B. *yu-nâ-mi* aber *yu-nî-más.*

Den vierten Grund habe ich schon erwähnt, und muss demnach schliessen, dass mich des Hrn Verfs Gründe für die Annahme von *ami, asi, ati* statt *mi, si, ti* in der 2ten Conjugation noch nicht überzeugt haben; ich also noch immer in diesem Fall Guṇa's erkenne, welche ohne ein nachfolgendes *a* entstanden zu sein scheinen. Schwieriger noch, als im Sanskrit, möchte es sein, in den verwandten Sprachen stets den Einfluss eines, einem sskr. *a,* entsprechenden Vocals nachzuweisen, wie z. B. δείκνῦ-μι u. s. w. gegenüber von sskr. *diç-no-mi* u. s. w.,
815 wo die Dehnung νῦ dem sskr. Guṇa ent-|spricht und dann Guṇa δειχ dem sskr. nicht gunierten *diç.* Noch schwieriger wird dies in unregelmässigen Formationen wie φευχ-τό neben φυχ-τό, τευχ-τό neben τυχ-τό u. aa., in denen Guṇa weder die Stütze des Accents noch, wenigstens in der Zeit, wo er entstand, den Einfluss eines in der Weise wie in *bódhasi* λείπεις nachfolgenden Vocals = sskr. *a* hat.

Noch viel ungenügender sind die Beweise für des Hrn Verfs Erklärung der Vriddhi, weswegen der Ref. auch glaubt sich einer Discussion derselben entschlagen zu dürfen.

Dagegen wendet er sich zu des Hrn Verfs Behandlung des im Perfect erscheinenden Umlauts von *a* zu *e,* insbesondere aus dem Grund, weil auch Bopp zwischen der von ihm zuerst aufgestellten Erklärung desselben und einer spätern mit der hier vorgetragenen übereinstimmenden schwankend geworden ist. In der „Vergleichenden Grammatik" (§. 605, S. 847) hatte er *ten-e* z. B. aus *ta-ta-ne,* oder *ta-ti-ne* erklärt, beide Mal durch Ausstossung des zweiten *t*; wodurch bei zu-Grunde-Legung der ersten Form erst *tân-e* und dann *ten-e,* bei der der zweiten sogleich *ten-e* entstanden wäre. In der 2ten Ausg. der kurz. Sskr.-Gr. (§. 400) schlägt er die Erklärung aus *ta-tn-e,* also einer durch Ausstossung des Wurzelvocals entstandenen Form (vgl. *jagm-us*) vor, in welcher alsdann *t* ausgestossen und zum Ersatz der vorhergehende Vocal verlängert sei. Diese letztere Erklärung findet sich im Wesentlichen auch bei Hr Holtzmann, und er stellt sie der ihm damals nur bekannten, in der Vergl. Gr. gegebenen, entgegen. Er weicht nur darin ab, dass er den Übergang aus z. B. *ta-tn-e* in *ten-e* (= *taine*) als

eine Vocalisierung des Consonanten ansieht. Bei dieser Erklärungsweise ist zunächst auffallend, warum sich im Pf. alle | Consonanten, mögen sie den Lippen, der Zunge, oder andern 816
Organen angehören, grade in *i* vocalisierten, nicht, wie man allgemeinen Analogien nach vermuthen sollte, auf verschiedenartige Weise in die ihnen mehr verwandten Vocale z. B. Lippenlaute in *u*. Ferner konnten die grade zur Unterstützung dieser Erklärungsweise geltend gemachten Formen wie z. B. *jagm-us* schon auf ihre Unrichtigkeit aufmerksam machen. Denn wenn das indische Ohr solchen Verbindungen wie *tn* abgeneigt gewesen wäre — jeder rein phonetische Übergang muss aber auf einer akustischen Abneigung gegen die ihm zu Grunde liegende organischere Form beruhen — so würde sich ihm auch *jagmus* in *jemus* haben verwandeln können. Da aber dieser phonetische Übergang von *a* in *e* nur eintritt, wo der wurzelanlautende Consonant selbst (nicht ein anderer Stellvertreter desselben) in der Reduplication wiederkehrte, so sieht man, dass die Inder nicht dem Zusammentreffen von 2 Consonanten abgeneigt waren — was ja auch schon daraus folgt, dass solche Formen grösstentheils durch Einfluss des Accents sogar gern herbeigeführt werden — sondern der Wiederholung desselben Lautes im Anlaut zweier unmittelbar auf einander folgender Silben; in diesem besondern Fall wurde die Abneigung dadurch vermehrt, dass beide Silben den Vocal *a* haben und nicht accentuiert sind; war aber Repetition desselben Consonanten die missliebige Dissonanz, so ergab sich die Ausstossung des einen derselben als die natürlichste Auflösung derselben; also f. *ta-ta-né* zunächst *ta-a-né*. |

Ausser diesem Raisonnement gibt es noch entscheidendere 825
Gründe für diese Erklärung. In der Sprache stehen nämlich phonetische Erscheinungen sehr selten einzeln; sie haben mehr oder minder verwandte Analogien, in denen sich die Geschichte eines phonetischen Übergangs auf dessen verschiedenen Stufen zeigt; gewöhnlich haben sich nämlich einige Fälle der fortgesetzten lautlichen Entwickelung entzogen und sind so gleichsam als halb verwitterte Wegweiser stehen geblieben.

Solche Zwischenstufen erläutern eine lautliche Umwandlung bei weitem überzeugender, als abstracte Schlüsse aus den phonetischen Verhältnissen im Allgemeinen. Denn wenn schon die phonetischen Neigungen und Abneigungen und deren

letzte Basis, die eigenthümliche Lautorganisation, gleichzeitiger Völker kaum begriffen oder gar aus allgemeinen Gründen
826 erklärt werden können, um wie | viel weniger wird dies bei chronologisch und geographisch und in vielen andern Beziehungen so entlegenen Völkern der Fall sein.

Die Scheu vor Anlaut zweier aufeinander folgender Silben mit demselben Consonanten zeigt sich im Sanskrit auch bei Nachfolge von anderen Vocalen als *a*, und zwar sogar schon in Beispielen die älter sind als die Sprachtrennung. Wie in den Veden die Endung der 1sten Ps. des 3ten Aor. Parasmaip. *isham* (für organischeres *i-s-am*), durch Ausstossung des *s* — wahrscheinlich vermittelt durch Übergang in *h*; (vgl. Âtm. Praes. 1 S. der Wurzel *as he* statt organischeren *se* (und dieses statt *s-me*) und den weiteren Fortschritt dieses Umlauts im Prakrit) — zu *îm* wird (Pân. VII, 1, 40. vgl. z. B. *vadhîm* ṚV. X, 28, 7, *akramîm* X, 166, 5), so erklären wir *sîd*, die Specialform der Wrz. *sad*, aus *si-sad*, ursprünglich nach der 3ten Conjug.-Cl. gebildet, aber mit *i* statt des *a*, wie in *tishṭh* u. aa. (*i* weil der Accent einst auf der Wrzsilbe stand *sa-sád-mi* : *sisádmi*, wovon an einem andern Ort). Dass diese Contraction sehr alt sei, zeigen die verwandten Sprachen, welche alle Formen = *sad* und = *sîd* haben. Dass hier *sîd* nicht durch Ausstossung des *a* entstanden sein könne, zeigen die Formen dieser Wurzel, welche wirklich auf diese Weise entstanden sind: *nîḍa* aus *ni-sad-a* = *nishada* = *nishda* = *niḍḍa* = *nîḍa* und *pîḍ* aus (*a*)*pi-sad* (= πι-έδ πιέζειν eig. betreten) = *pi-shad* = *pi-shd* = *piḍḍ* = *pîḍ*; eben so hätte *sisad*, wenn *a* ausgestossen wäre, *sîḍ* werden müssen. Es ist also aus *si-sad* (und zwar, nachdem der Accent auf *i* vorgerückt war, *sí-sad* wovon a. e. a. O.) *sí-ad* und daraus *sîd* geworden, fast ganz eben so, wie im Althochdeutschen aus einem zu
827 Grunde liegenden *hi-halt* | *hialt* (hielt); nach derselben Analogie erklärt sich nun auch *çîk* ferre neben *çak* ferre, valere, posse; auch jene Form ist älter als die Sprachtrennung, wie das jetzt sicher dazu zu stellende griechische κίκ-υ zeigt (Gr. Wrzllxk. II, 160 schon hypothetisch dazu gezogen); eben so erklärt sich nun das Verhältnis des zend. *vîç* gehorchen zu sskr. *vaç*. Auf ähnliche Weise hat schon Bopp die unregelmässigen Desiderativa wie *lips* statt *lilaps* u. s. w. erklärt (K. Sskr.-Gr. 490), nur darin abweichend, dass er die ganze

Silbe mit *a* z. B. hier *la* ausgestossen sein lässt; dass auch hier zuerst nur der missliebige Consonant ausgestossen sei, macht mir, ausser der allgemeinen Analogie, die Form [*dhîps* u.] *dîps* (von Wrz. *dambh*) wahrscheinlich, welche auf *didaps* ruht und wie *sîd* u. s. w. den Vocal lang zeigt, also aus einer Contraction, hier natürlich aus *i-a* entstanden ist. Dass in den meisten Formen dieser Art *i* kurz erscheint, liegt wahrscheinlich an der nachfolgenden Position. Auf ähnliche Weise erklärt sich nun auch das Verhältnis von *çish* zu *çâs* innerhalb der so genannten Wurzel *çâs*. Diese ist nichts als eine reduplicierte Form der Wurzel *çaṁs* (in der Form *ças* vgl. *ças-ta* u. aa.); die erste Bedeutung ist jubere, also eine Verstärkung der ersten Bedeut. von *çaṁs* indicare. *ça-ças* wird durch Ausstossung des ç *ça-as* = *çâs*. *çish* ist eben so durch Reduplication, aber mit ɨ, entstanden: *çi-ças* = *çi-as* = *çɨs*; das *i* beruht auch hier auf dem Accent; bezüglich des Aor. *açisham* hat auch schon Bopp (K. Gr. 382 Anm.) auf Entstehung durch Reduplication hingewiesen; *çishṭa* und *çishṭvâ* erklären sich eben so nach Analogie von *dattâ*, *dattvâ*; natürlich lässt *çishya* sich danach eben so fassen. Es zeigt sich hierdurch, dass *çâs* von den indischen Grammatikern mit Recht zu | den re- 828
duplicierten Themen gerechnet wird (Pân. VI, 1, 6). Eben so erklärt sich das Verhältnis von *sâdh* und *sidh* perficere aus einem zunächst zu Grunde zu legenden *sădh* (letzteres aus √ *as* durch Zusammensetzung mit Wrz. *dhâ* vergl. Wrzllxk. I, 392, 399, welches hiernach genauer zu bestimmen).

Wenn es auffällt, dass bei diesen Erklärungen gewöhnlich Formen mit Hiatus als Zwischenstufen erscheinen, während im Sanskrit sonst die grösste Scheu vor Hiatus herrscht, so bemerke ich, dass diese Scheu nicht so uralt sei. Genauere Untersuchung der Vedensprache hat schon gezeigt und wird, tiefer geführt, immer mehr herausstellen, dass sogar zur Zeit der Vedenabfassung noch Hiatus von *a-â*, *ă-u*, *â-u* und wohl auch andere in demselben Worte geduldet wurden (Beispiele in späteren Sanskritschriften im Sandhi sind bekanntlich ebenfalls nicht so selten).

Dass das in den besprochenen Perfectformen durch Ausstossung des Consonanten entstandene *a-a* (z. B. *ta-an-e*) nun zunächst *â* ward, zeigt das schon von Bopp hervorgehobene *sâh-vás* und zwar noch entscheidender, als er vermuthen konnte,

dadurch, dass in den Veden in dieser Wurzel auch *seh* statt *sâh* in *seh-âná* z. B. ṚV. X, 159, 2 erscheint. Ein *â* sahen wir ferner schon in *çâs, sâdh* eintreten; eben so werden wir nun auch *vâh* adniti aus *vah* vehere durch *va-vah,* oder vielleicht durch intensive Reduplication *vâ-vah* erklären (vgl. Sâma-Veda II, 3, 1, 3, 2: *sâh-yâma* neben *sâsah-yâma* ebds. II, 2, 1, 2, 2, wo jedoch an ersterer Stelle RV. variiert, an der zweiten ṚV.-Pada statt *sâ să* schreibt, woraus ich jedoch nicht das Fort-
829 bestehen der Form *sasah* neben *sâh* und *seh* | schliessen möchte. Wenigstens ist mir die Constitution des Pada-Textes noch nicht klar genug dazu).

Ferner zeigt sich *e* sehr oft als Nachfolger eines entschieden vorhergegangenen *â*; so sogleich in dem vedischen Perfect von √ *am emâná* (in *vy-emâná* Pân. VI, 4, 120). Ferner in den Imperativen *dehi* u. s. w. statt *dâdhi* aus *dăddhi* (wie in den Veden noch vorkommt), welche schon Bopp K. Gr. §. 333*) richtig erklärt hat; ich führe sie nur an, weil ich auch hier an einer interessanten Vedenform die Mittelstufe nachweisen kann. Es erscheint nämlich ein Imperativ 2 Sing., im SV. (II, 9, 3, 9, 1) *tâḍhi,* im ṚV. (X, 180, 2), YV. (XVIII, 71) und Nighaṇṭu (II, 19) *tâḷhi* geschrieben (nach der Regel bei Ros. Ann. ad ṚV. I, 1). Westergaard setzt ihn zu √ *tṛd,* womit er aber nicht vermittelt werden kann. Die Erklärung bei Nigh. *vadhakarma* und noch mehr die des Sâyaṇa *tâḍaya* zeigt, dass er zu √ *taḍ,* hier nach der 2ten Conj.-Cl. flectiert, gehört und ganz wie *lîḍhi* von *lih* entstanden ist: *taḍ* + *dhi* wird *taḍḍhi* und dann *tâḍhi* (wie *lih* + *dhi* = *liḍḍhi* = *lîḍhi*).

Andere Fälle, in denen *e* aus *â*, häufig mit einer noch organischeren Vorstufe *ă*, hervorgegangen ist, übergehe ich hier; aufmerksam mache ich nur noch auf das Verhältnis von z. B. *asmă-bhyam, asmâ-bhis* (vgl. *çivâ-bhyâm* und *çivais* für organischeres *çivâ-bh-is,* vermittelt durch *çivâ-h-is*), *ebhis* (vgl. ved. *çivebhis*); ferner auf *e* für *a* + *â* in der ersten Conj.-Cl. (*bodh-e-the* u. s. w.); auf den Instrumental *ena* für organischeres durch *ânâ* vermitteltes *a-n-â*, von welchem sich noch Beispiele in den Veden zeigen (jedoch nicht, um dies vorbauend zu bemerken, in *mahitvană;* dieses ist eine noch ältere Instrumentalform statt *mahitvanéna;* das Thema hat zum Suffix *tvana,*
830 welches, | obgleich in den Grammatiken, so viel ich durchsucht habe, nicht erwähnt, in den Veden sehr oft, ganz gleich-

bedeutend mit *tva*, vorkommt z. B. *mahitvanám* ṚV. I, 166, 12 — II, 23, 4 — V, 44, 5 — *sakhitvanấya* ṚV. VIII, 12, 6 *janitvanấya* VIII, 2, 42 *patitvanám* X, 40, 9 *vasutvanấya* SV. I, 3, 2, 5, 10 vergl. *vasutvanám* ṚV. VII, 81, 6 — *kavitvanấ* VIII, 40, 3 *martyatvanấ* VIII, 81, 13 *vṛshatvanấ* 15, 2. — Von fast allen diesen Themen kommen Nebenformen mit blossem *tva* vor, z. B. *mahitvấ* (Instrumental statt *mahitvena*) *vasutvâ* RV. X, 61, 12 aa.).

Die Erklärung des Übergangs von *â* in *e* im Perfect betreffend, so haben wir uns das *â* hiatusartig ausgesprochen zu denken, etwa wie *a-a* (so wie in den Veden vielfach die Endung des Genitiv Plur. *âm a-âm* zu sprechen ist); in dieser schwächt dann der Einfluss des Accents in der unmittelbar nachfolgenden Silbe das zunächst vorhergehende *ă*, wie oft in solcher Stellung, zu *i*.

Auch dieser Übergang von wurzelhaftem *ă*, in Folge von Reduplication *â* in *e* findet sich noch in mehreren Wurzelformen. Er erklärt uns z. B. das Verhältniss von *meth* einsehen zu *math* μανθάνειν eig. stark hin und her bewegen, dann durchsuchen, erforschen, welches ich schon Wrzllxk. I, 258 bemerkte, aber noch nicht fixieren konnte; *math* wird durch Reduplication *ma-math*, dann *mâth* (welche Form ebenfalls jedoch nur nasaliert erwähnt wird, und daher vielleicht durch Ausstossung des 2ten *a* entstanden sein mag: *mamth* in *mănth* und *mânth*, wie *pîḍ* aus *pishd*), und endlich *meth*. Die andere Nebenform *mith* ebenfalls einsehen, im Zend ganz mit μανθά-|νειν zusammentreffend, lernen erklärt sich 831
wie *çiksh* u. aa. aus der Verdoppelung mit *i*, *mimath*.

Ging wurzelanlautendes *va* im Pf. in der Reduplication nicht in *u* über, so konnte es natürlich in den Formen der Pf., deren Flexionszeichen accentuiert werden, auch in *ve* übergehen, daher z. B. *vem-ús* und *vavam-ús* (Bopp 401. vgl. *âyejé* ṚV. I, 114, 2 (es ist nämlich hier die Präposition mit dem Verbo zu verbinden, welches ich bemerke, weil in Ros. Ausgabe im Pada-Text der Verbindungsstrich fehlt; cf. ad Pân. VI, 4, 120 wo diese Stelle gemeint ist) aus *â-ya-yaj-é*). Diesem gemäss dürfen wir auch die angebliche Wurze *ven* loben als eine auf diese Weise aus *van* verehren entstandene betrachten.[1]

[1] [*nemi* v. *nam*, s. SV. Gl.]

Hier könnte man sich nun versucht fühlen, mit *ven* griech. *ϝαιν* zu identificieren; allein dieses aus *â* entstandene *e* finde ich bis jetzt sonst weder im Griechischen noch den übrigen verwandten Sprachen, ausser vielleicht dem Zend, wiedergespiegelt; vielmehr zeigen diese nur Reflexe von dessen Vorstufe sskr. *â*; daher betrachte ich griech. *ϝαιν* in *ϝαινο* als eine Ableitung von *ϝαν* = sskr. *van* durch Suff. ιο = sskr. *ya*, also *ϝανιο*, welches wie so oft *ϝαινο* geworden ist (vgl. λέαινα aus λεαν + ῑ̂ + α u. aa. unzählige).

Noch einen andern sehr interessanten Fall bietet *sev* verehren; dieses ist eine auf dieselbe Weise entstandene Wrzf. der in den Veden vorkommenden Wrz. *sap* verehren = griech. σεβ; an diese Wurzel lehnt sich das Denominativ *saparyá* glbd., von *sapas*, welches, abgesehen von *p*, ganz = griech. σέβας; der Übergang von *as* in *ar* statt des späteren *o* hat in den Veden eine Menge Analogien (vgl. *ushar* vor *v* ṚV. I, 49, 4 und Beispiele bei Pân. VIII, 2, 70; 71 und Böhtl.
832 wo man zu *avas* | ein noch interessanteres aus SV. I, 2, 2, 5, 8 *avar astu*. fügen kann, wo ṚV. wie gewöhnlich die minder doctior Schreibweise *avo stu* hat). Wenn, wie mir kein Zweifel, *sabar* in *sabardúgha* milchspendend (bei den Schol. *amṛtasya dogdhṛ* Ambrosia milchend vgl. ṚV. I, 71, 9, wo Milch gradezu *amṛ́tam* heisst) ursprünglich mit *sapas* identisch, so haben wir hier ganz dasselbe Wort mit σέβας.

Aus *sap* hätte auf die bisher betrachtete Weise *sep* entstehen müssen. Für die Absenkung des *p* durch *b* zu *v* bildet sogleich eine Analogie vedisch *pib* (lat. *bib-o*), später *piv*, für organisches *pip*. Diese Absenkung kann ich durch viele Beispiele belegen, und auch sie gibt über das Verhältnis einer Menge Wurzelformen willkommene Aufklärung; so erklärt sich *baṇij* Kaufmann aus *paṇ* kaufen; √ *kṛv* machen aus *klp* parare (eig. durch causales *p* formiert); so *van* colere aus *pan* loben; daher auch *veṇ* = *ven*, wie *paṇ* = *pan*. Eben so tritt nun *dîp* leuchten und *div* glänzen in das innigste Verhältnis; auch hier ist *p* wieder das ursprüngliche causale und die eigentliche Wurzel liegt in der reduplicierten vedischen √ *dîdî*, *dîdi* oder *dîdhî* (vgl. pers. *dîden* sehen) leuchten. Hiernach darf man auch wurzelanlautendes *b* oder *v* bisweilen für Vertreter von *p* erklären, z. B. *vrdh* wachsen aus *api* +

ṛdh; als Mittelstufe erscheint hier vedisch *bṛh-at*; eben so *brû* sprechen aus *api* + *ru* tönen. |

In den verwandten Sprachen ist dieser Übergang in meinem 841
Wurzellexikon in einer Menge von Beispielen nachgewiesen (z. B. sskr. *mâpay*, latein. *move-o*, griech. μεβεϳ-ο in ἀ-μειβ-ω, ἀ-μευ-ω vgl. II, 33); eben so erklärt sich nun das Verhältnis von θαυ zu θαπ durch Vermittelung von θα(μ)β, welches ich Wurzellxk. II, 652 noch nicht erkannt hatte.

Im weiteren Fortgang des Werkes erklärt der Hr Verf. alsdann den Ablaut im Deutschen. Auch hier ist es besonders die Stellung des Accentes, welche zur Erklärung dient; dabei kann jedoch die Art, wie der Hr Verf. den Accent im Laufe der Zeit wechseln lässt, den Leser oft etwas ungläubig machen; so lässt er z. B. erst *ásmi*, dann *asmí*, dann wieder *ásmi* accentuiert sein, um die Umwandlung zu goth. *im* zu erklären (S. 63). Ein | tieferes Eindringen in die ursprüngliche Stel- 842
lung des Accents und seine Geschichte würde den Hrn Verf. wahrscheinlich sicherer geleitet haben. Refer. glaubt, als Resultat seiner Untersuchungen geben zu können, dass der Accent ursprünglich nie auf der Stammsilbe, sondern auf der, den Wurzelbegriff modificierenden stand; die Geschichte desselben besteht dann darin, dass er, wo er in Folge dieses Gesetzes auf oder gegen das Ende des Worts stand — und dieses ist bei der in den Sanskrit-Sprachen vorwaltenden suffixalen Bildung ursprünglich fast immer der Fall gewesen — von hinten nach vorn wandert; in diesem einzelnen Fall war z. B. *asmí* (vgl. griech. εἰμί, φημί lth. *esmì*) die ursprüngliche Accentuation, wodurch sich sogleich germanisch *ismí* bilden konnte, und durch spätere Vorrückung des Accents dann *im*. Dafür dass griech. εἰμί die ursprüngliche Accentuation bewahrt hat, spricht Dor. ἐσσί; denn ohne den Accent hätte sich die organische Endung σι nicht gegen die gesammte Analogie des Griechischen erhalten können; auch die Form φῄς spricht dafür, dass φησί sehr lange erhalten gewesen sein müsse, und das ι erst spät in die vorhergehende Silbe drang (ähnlich wie τύπτ-εις aus τύπτε-σι τύπτει-σι); sonst hätte es sich eben so wenig als in der übrigen Flexion derer auf μι als ι subscriptum erhalten können. Die Fehler in der Setzung des Sanskrit-Accents, S. 19, 46 sind für die Untersuchung von geringem Belang; von Erheblichkeit dagegen der S. 72

bezüglich der Accentuation von *vavau* und ähnlichen (vgl. meine Rec. von Böhtlingk in H. A. L. Z. 1845. Nr. 116. S. 928 [[o. I, 87]]).

Nachdem ich in so vielen Punkten meine Abweichung vom Hrn Verf. ausgesprochen, halte ich es um so mehr für meine
843 Pflicht, nicht von ihm | zu scheiden, ohne die höchste Anerkennung für die durchweg geistvolle, anregende, interessant gehaltene und vielfach belehrende Entwickelung damit zu verbinden.

IV.

Berlin, bei Wilhelm Besser 1846. Sprachvergleichende Beiträge zur griechischen und lateinischen Grammatik von **Georg Curtius**. Erster Theil,

Mit dem Separattitel: Die Bildung der Tempora und Modi im Griechischen und Lateinischen, sprachvergleichend dargestellt von **Georg Curtius**, Dr. phil. Privatdocenten an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. XVI u. 359 Seiten in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1847, St. 50 ff., S. 497.

Den Inhalt dieses Buches zeigt der Separattitel an. Die Ausführung der Aufgabe ist schwach. Ich erkenne zwar gern an, dass des Hrn Verfs Bekanntschaft mit den besten sprachwissenschaftlichen Werken ihn gegen die Verkehrtheiten und Wunderlichkeiten geschützt hat, welche sich in so vielen Büchern grammatischer und etymologischer Dilettanten finden, so wie, dass er im Allgemeinen in Bezug auf sprachwissenschaftliche Fragen auf dem rechten Wege ist; allein die neue wissenschaftliche Ausbeute, welche er bietet, ist überaus ge-
498 ring, die | Behandlung sehr oberflächlich und ungenügend, und der Hr Verf. steht keinesweges auf dem Niveau der sprachwissenschaftlichen Forschung unserer Zeit. Etwa zwei oder drei Bemerkungen kann man als neu bezeichnen, die, dass sich einige Let-Formen im sskr. Imperativ erhalten haben (S. 241 *)), die Erklärung des griechischen Aor. II. Pass. aus dem passivischen *ya* (S. 329) und die Vermuthung, dass die

lat. Imperativendung *unto* auf ein sskr. *antât* hinweise. Von diesen Bemerkungen liegt aber die erste so nah, dass sie gewiss Niemandem, seitdem die Aufmerksamkeit auf die Let-Form gezogen ist, entgehen mochte. Die zweite Bemerkung, über die Entstehung des Aor. II. Pass., welche mir das Beste in diesem Buche zu sein scheint, hätte der Hr Verf. viel fester stellen müssen. Was er dafür anführt, dass die Passivsilbe *ya* im Prakrit mit activen Personalendungen vorkomme, ist, wie ihm nicht entgehen durfte, von gar keinem Gewicht, weil im Prakrit die medialen Endungen durchweg durch die activen verdrängt sind. Dagegen musste er schon aus Bopp's Grammatik wissen und durfte anführen, dass im Sanskrit selbst das passivische *ya* mit activen Personalendungen vorkommt. Mit Recht erwähnt er zwar zum Schutz seiner Ansicht die schon bekannte Zusammenstellung des Passivs mit der sskr. IVten Conjug.-Kl.; aber so augenscheinlich ist die Verwandtschaft nicht mehr, seitdem wir wissen, dass im Passiv das *ya* den Accent hat, in der IVten Conjug.-Kl. dagegen die ihm vorhergehende Wurzelsilbe; doch tritt sie mit aller wissenschaftlichen Bestimmtheit hervor, wenn man sich erinnert, dass die meisten passiven Reflexionen den Accent auf die Wurzelsilbe werfen, so dass also die IVte Conj.-Kl. sich, ihrer Accentuation nach, als ein aus dem Passiv hervorgetretenes urspr. Reflexivum | zu erkennen gibt. Auch Bopp's Erklärung 499
des *y* im sskr. Aor. Pass. hätte der Hr Verf. zur Unterstützung seiner Ansicht gebrauchen müssen, ohne jedoch zu übersehen, dass sich gegen Bopp's Erklärung auch gewichtvolle Einwendungen machen lassen, deren Widerlegung ihm vielleicht gelungen wäre. Der dritten Bemerkung hätte der Hr Verf. einige Stütze durch die vedische Endung der 2ten Plur. *dhvât* für *dhvam,* welche ihm aus Pâṇ. VII, 1, 42 bekannt sein musste, unterlegen können, wobei jedoch der ganze Imperativ einer tiefer eindringenden Behandlung hätte unterzogen werden müssen. Die vermuthete Form selbst ist im Naighaṇṭuka II, 14 in *háyantât* erhalten, wofür jedoch eine Variante *hantât* existirt.

Abgesehen von diesen Bemerkungen bewegt sich das ganze Buch in der Gegeneinanderstellung bekannter Ansichten, deren eine mit den Stützen der andern bekämpft wird, ohne dass die Untersuchung durch schlagende Verbindung bekannter,

oder Hinzufügung neuer Momente erschöpft, oder ihrem Ziele auch nur näher gebracht würde. Davon mag zum Theil des Hrn Verfs geringe Kenntniss des Sanskrits, welches, als die durchsichtigste der hierher gehörigen Sprachen, im Allgemeinen den sichersten Weg für diese Forschungen abgibt, die Schuld tragen; zu einem grossen Theil fällt sie aber noch auf die Nichtberücksichtigung von Formen der klassischen Sprachen, welche der Hr Verf. in das Bereich seiner Untersuchungen hätte ziehen müssen.

Was die Ansichten betrifft, denen der Hr Verf. beipflichtet, so kehrt er nicht selten zu denen der antecomparativen Periode zurück. Refer. ist nun zwar weit entfernt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen; er glaubt selbst, dass, wenn die compa-
500 rativen Ströme erst in tief und sicher gegrabenen | Betten fliessen, wohl manches Brauchbare sich wiederfinden wird, welches die von den Grammatikern der alten Periode wohl verdiente Sündfluth etwas zu unbarmherzig mit ihren Wellen überdeckt hatte; allein es bildet einen sonderbaren Abstich, wenn man den Hrn Verf. eben im Sinn der allerminutiösesten comparativen Forschung ein armes *i* (z. B. S. 352 vgl. auch 256, wo er den Optat. εἴην von √ *i* bezweifelt) ins schärfste polizeiliche Inquisitoriat nehmen und ihm mit despotischer Härte das Recht versagen sieht, einmal die Stelle des vielgeplagten *e* zu vertreten, dann gleich an derselben Stelle ein *s*, weil es in Gesellschaft eines andern kommt, mit der grössten Nachgiebigkeit, ja Zuvorkommenheit hereincomplimentirt wird, und κ, θ, σ, *nu* und Gott weiss was alle für Laute und Silben unter den allernichtigsten Vorwänden, fast ärger als im Sinn der antecomparativen Grammatik, aus- und einschlüpfen können.

Es würde ohne den allergeringsten Nutzen für die Wissenschaft sein, wenn Refer. die Masse der von dem Hrn Verf. eingeschlagenen Irrgänge bezeichnen wollte, aus denen sich Jeder durch Nachschlagung der bekanntesten sprachwissenschaftlichen Werke herausfinden kann, wie z. B. wenn der Hr Verf. S. 93 in βαίνω eine Nasalirung durch ν annimmt, während schon lange βαινο *ven-io* als identisch mit einem ganz gut denkbaren sskr. *gam-ya* d. h. *gam* nach der 4ten Conj.-Kl. erkannt sind, das ν also eine phonetische Wandlung von *m* ist (vergl. z. B. *yâmâtṛ* = ενατερ = *janitri-c*). Das Verhältniss von sskr. *kai*, eig. *kâ* nach der 4ten (vergl. ved. *kâ-yamâna*

liebend) zu *kam* lieben; *dâ* binden (vergl. (*saṃ-*)*ditá* gebunden, wie *sthi-tá* zu *sthâ*, griech. δε) zu *dam* (δαμ); *drâ* (δι-δρά-σκω), *dru* laufen zu | *dram* (δρομ); *hnu* neigen (νυ) 501
zu *nam* (mit Verlust des anlautenden *h*) und aa., deren gleichartiger Zusammenhang nicht so offen vorliegt, sich aber durch tieferes Eindringen, wozu der Raum einer Anzeige nicht genügt, herausstellen würde, macht es unzweifelhaft, dass φαινο, φαν, in welchen der Hr Vf. ebenfalls das ν und ι als phonetische Zusätze geltend macht, sich zu √ φα = sskr. *bhâ* eben so verhalten wie βαινο (= einem sskr. *gamya*, βαν, für βαμ = sskr. *gam*) zu βα = sskr. *gâ*. Ich trage sogar kein Bedenken, φαν an die sskr. Wurzelform *bhâm* zürnen lehnen; vgl. Nomen *bhâma* Glanz, Zorn. Der Übergang der Bed. beruht auf der äusseren Erscheinung des Gesichts im Zorn, vgl. griech. ἐρυθριάω, deutsch erröthen für: sich schämen und unzählige aa. derselben Art. Was die tiefere Auffassung des Verhältnisses dieser secundären Formen durch *m* zu den einfachen betrifft, so ist schon in meinem Wurzellexikon mehrfach darauf hingewiesen, dass eine Menge der sogenannten Wurzeln der Sanskrit-Sprachen Denominativa sind und zwar keinesweges bloss die der 10ten sskr. Conj.-Kl., welche sich von der Hauptklasse der Denominativa nur durch die in der phonetischen Geschichte des Accents begründete Verrückung des Accents unterscheidet (vgl. Gött. Gel. Anz. 1846. S. 842 [[o. S. 69]] und genauere Ausführung a. e. a. O.), sondern nachweislich auch eine bedeutende Anzahl der 9 übrigen Conj.-Klassen. Es wird dies um so weniger auffallen, wenn man bedenkt, dass die Wurzeln ursprünglich, wie dies aus Thatsachen der Sanskrit-Sprachen und allgemeinsprachlichen Analogien hervorgeht, sowohl nominaler als verbaler Flexion fähig waren. Ich will nur einige schlagende Beispiele hier anführen; *pat* Herr sein (4te Conj.-Kl.) ist augenscheinlich | Denominativ von *pati* Herr (von √ *pâ* herr- 502
schen); *cyut* fallen ist von *cyu* gleichbed. durch Vermittelung eines mit einem durch *t* charakterisirten Suffix gebildeten Nomens *cyu-ti* oder *cyu-ta*, wahrscheinlich ersteres, abgeleitet; eben so *yat*, die Nebenform von *yam*, aus *yati* (oder *yata*); *cit* denken durch Vermittelung von *citi* aus *ci* sammeln (vgl. wegen der Begriffsverbindung *cogito*). Eben so erkenne ich in dem *nu* der 5ten sskr. Conj.-Kl. (griech. νυ) eine nominale

Ableitung, vergl. z. B. sskr. *dhṛsh-ṇú* muthig: *dhṛshṇómi* ich bin muthig (griech. θόρνυμι für θόρσνυμι, welches ich jetzt dazu stelle; aber ορ = sskr. *ṛ* wegen Verschiedenheit der Accentuation vgl. H. A. L. Z. 1845, I, 906 [[o. I, 66]]); diese, so wie andere Denominative — beiläufig bemerke ich, dass meinen Untersuchungen zufolge die meisten Conj.-Kl. sich so erklären werden — werde ich an e. a. O. genauer erweisen. So wie hier, so sind auch die eben erwähnten Verbalthemen auf *m* Denominativa von Nominibus, welche durch das Suffix sskr. *ma* gebildet sind.

Als Probe der Art, wie der Hr Verf. untersucht, nehme ich eine der ersten Fragen S. 21 ff. Er will die Endung σθα erklären, welche in der κοινὴ in ἦσθα, ἔφησθα, ἧεισθα erscheint, ausserdem noch in einigen dialektischen Indicativen Präs. und Imperf., vorherrschend jedoch in einigen epischen Conjunctiven und Optativen. Er weist die Ansicht, dass sie Nachbildungen von οἶσθα und ἦσθα seien, ab, „weil in ihnen stets σθα, nie blosses θα erscheine, in οἶσθα und ἦσθα dagegen gehöre das σ den Stämmen ιδ und ες an". Hier hätte dem Hrn Verf. die Frage entstehen müssen, woher dies letztere schon gewiss sei? Da er durch die, 12 Zeilen vorher vorkommende, Gegen-
503 einanderstellung von lat. | *dedisti* und sskr. *daditha* auf diese Untersuchung geführt ward, und hier *st* dem sskr. *th* gegenüber sah, musste er auf jeden Fall etwas zweifelhaft werden, ob nicht so gut wie im Lat. *st* = *th* ist, so auch im griech. οἶσθα nicht θ sondern σθ ihm entspricht; dass auch ϝοιδ + σθα, ἧς + σθα οἶσθα, ἦσθα werden, würde natürlich keiner Rechtfertigung bedürfen. Doch wir wollen sein Resultat sammt den Gründen etwas genauer betrachten und zu diesem Zweck die letzteren numeriren: „Da" heisst es S. 22 „wir nun auch (1) im Latein. die Form *sti* finden und Bopp selbst S. 656 keinen Anstoss nimmt, in dieser das *s* für einen rein euphonischen Zusatz zu erklären, (2) da im Deutschen das ursprüngliche *s* der zweiten Person sich auf eine einigermassen vergleichbare Weise zu *st* erweitert hat, z. B. *hast* = Goth. *habais*, (3) da wir auch in der ersten Person Plur. μεσθα für μεθα (Skt. *ma(d)hê*) finden, (4) da auch in ἔσθω und ἐσθίω eine dentale Muta sich zu σθ erweitert, so halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass σθα so gut wie *sti* eine lautliche Erweiterung des ursprünglichen *tha* oder *ta* ist, wobei der Ausfall

des *v* eine Verstärkung des Consonanten wünschenswerth machte". Ich will den letzten Theil des Satzes „wobei — machte", auch den Zusatz „oder *ta*" ganz übergehen, und nur die syllogistischen Elemente des Satzes betrachten. Zunächst im Allgemeinen! Die vier Gründe zusammen sprechen nur für die Möglichkeit der Einschiebung eines σ; diese selbst zugestanden, ist der Schluss auf die Identität des *tha* und σθα noch viel zu rasch. Denn dieses *tha* erscheint nur in der 2ten Ps. Sing. Perfect im Sanskrit, und der Leser möchte sich nicht so leicht darüber hinwegsetzen, dass es sich auf einmal auch in Präs., Impf., Conjunct., Optat. zeigen | solle; wir würden 504
also auch wenigstens einige diese Erscheinung vermittelnde Worte gern hören; oder glaubt der Hr Verf., dass, weil er S. 19 alle Formen der 2ten Pers. Sing. identificirt hat, wir daraus, auch ohne seinen ausdrücklichen Vorgang, schliessen würden, dass sie ihre Stelle nach Willkür wechseln konnten? Das scheint sich aber dem Hrn Verf. von selbst zu verstehen. Nun zu den einzelnen Gründen! Der erste der Gründe ist eine durch ein αὐτὸς ἔφα verdeckte ganz unerwiesene Annahme. Gewiss aber ist der durch und durch wissenschaftliche Bopp der Letzte, welcher wünscht, dass auf seine Autorität die Frage, ob im latein. *sti* das *s* eingeschoben, oder im sskr. *tha* ausgefallen sei, als eine erledigte angesehen werde. Der 2te Grund vergleicht einen ganz umgekehrten Fall; im Deutschen tritt nicht ein *s* vor einen *T*-Laut, sondern ein *T*-Laut hinter ein *s*. Der dritte bringt wiederum einen noch ganz zweifelhaften Fall als Beweismittel herbei; auch hier ist erst zu beweisen, dass im Griechischen das σ eingeschoben und nicht umgekehrt im Sanskrit ein *s* ausgefallen sei; dem Hrn Verf. scheint die Frage zwar mit den wenigen angeführten Worten abgethan, denn er behandelt sie sonst nirgends; allein Refer. kann darin nur einen Beweis mehr von der Oberflächlichkeit sehen, welche den Charakter dieses Buches bildet. Den 4ten Grund betreffend würde das Verhältniss, selbst so angesehen verschieden sein; denn δ ist nicht θ, und eine Erweiterung von δ zu σθ, wie sie der Hr Verf. hier zu erblicken glaubt, ist ganz etwas Anderes, als die Vorsetzung eines σ vor θ. |

Allein es gehört etwas dazu in dem Verhältniss von ἐδ 505
zu ἔσθω ἐσθίω für (ἐδ) + θω oder θίω die Analogie von lat. *crēdo* für *crĕt* + *do* (= sskr. *çrat* + *dhâ*), *au-dio* für *haus* (vgl.

heus = sskr. *ghosh*) + *dio* (vgl. *nidus* für *nisdus*, *nodus* für *nos-dus* (Placid. Gl. *nes-dus*)) verkennen zu wollen; denn ich kann mir nicht denken, dass sie dem Hrn Verf. unbekannt gewesen sei.

Ref. kann nicht umhin zu bemerken, dass den Hrn Verf. seine eigne Annahme, dass die eigentliche Form der Endung im Griechischen σθα, nicht θα sei und diese = sskr. *tha*, auf einen ganz andern und, wie er glaubt, den richtigen Weg hätte führen müssen. Denn es standen ihm nun in zwei, zwar ursprünglich verwandten, aber in ihren phonetischen Gesetzen sehr von einander abweichenden Sprachen Formen mit *s* der
506 sskr. ohne *s* gegenüber. Schon | dieses musste in ihm den Gedanken erwecken, dass die in diesen zwei verschiedenen Sprachen erhaltene vollere Form vielleicht organischer sei, als die minder volle. Er würde sich nun vielleicht auch wohl solcher Doppelformen wie ἦτον : ἦστον; ἦτην : ἦστην; ἦτε : ἦστε erinnert haben, wo die mit σ = sskr. *âstam*, *âstâm*, *âsta* die organischen sind, und daraus wohl schon geahndet haben, dass bei Doppelformen mit und ohne *s* im Griechischen die Vermuthung eher für Verlust als Einschub spreche; er würde dieser Vermuthung auch einigen Eingang auf seine Betrachtung des Verhältnisses von griech. μεσθον, μεσθα neben μεθον, μεθα zu sskr. *ma(d)he* verstattet haben, zumal wenn er zugleich σθε im Verhältniss zu sskr. *dhve* erwogen und insbesondere sich an die vedische Infinitivendung *dhyai* im Verhältniss zu griech. σθαι erinnert hätte. Vielleicht wäre ihm dann noch die 100ste Regel der Bopp'schen Grammatik des Sanskrits unter die Augen gerathen, wonach im Sanskrit *s* vor *dh* durchweg eingebüsst wird (denn die Verwandlung in *d*, welche noch daneben erlaubt ist, ist wesentlich identisch mit der Einbusse); und mir ist sehr zweifelhaft, ob er selbst alsdann noch μεσθα = *ma(d)he* für unorganisch erweitert gehalten, oder nicht vielmehr an eine Verstümmelung im Sanskrit gedacht hätte. Ja, wenn ihm aus der 351sten Regel der Bopp'schen Grammatik selbst der Verlust von *s* vor *th* bekannt geworden wäre, so hätte er sich vielleicht sogar entschlossen, lat. *sti* für organischer als sskr. *tha* zu halten. Ob es ihm auch noch gelungen wäre, den Verlust des *s* vor *dh* und *th* im Sskr. in einer Anzahl etymologischer Bildungen nachzuweisen, wagt Refer. nicht mit Bestimmtheit vorauszusagen; doch kann

er versichern, dass es deren eine sehr beträchtliche Anzahl gibt. |

Hiermit würde ich meine Anzeige über dieses Buch ab- 507
schliessen, wenn ich nicht diese Gelegenheit benutzen möchte, soweit es in der Kürze möglich ist, zwei Punkte der vergleichenden Grammatik zu fixiren, bei denen es nur noch eines geringen Rückens zu bedürfen scheint, um sie ganz festzustellen. Zunächst meine ich die Erklärung des griechischen Perf. auf κα. Der Hr Verf. nimmt Thiersch's Meinung an, dass das κ ein bedeutungsloser, eingedrungener Laut sei (S. 199), wofür Thiersch als Analogon μηκέτι (vgl. S. 201) geltend machte. Allein hier ist κ nicht eingeschoben. Es ist bekannt, dass der sskr. Interrogativstamm eine Nebenform *ki* hat; diese zeigt sich in Casus, Adverbien und Zusammensetzungen; es erscheint *nakis* (im Sâma-Veda *naki*), *nakim*, *nakîm*, *âkîm* und insbesondere *mâkim*, *mâkîm* und *mâkî* (RV. VIII, 2, 42); dass mit diesem letzteren μηκ in μηκέτι verwandt sei, bedarf wohl kaum der Bemerkung; die Form, welche grade bei μηκ die organische ist, will ich nicht mit Entschiedenheit bestimmen; am ehesten könnte sie, nach Analogie von *naki mâkî*, μηκῖ gewesen sein; nach Analogie von lat. *que* = osk. *pid* = sskr. *cit*, Neutrum von *ci*, kann man auch μηκιτ als organische Form nehmen; da uns hier bloss an der Nachweisung, dass κ nicht eingeschoben sei, gelegen sei, will ich diese Frage hier nicht weiter verfolgen; μηκι (dazu würde auch μηκιτ geworden sein) würde wörtlich heissen nicht irgend. Wie μηκέτι so ist auch οὐκέτι, also auch οὐκ zu fassen, was man in Wurzellexik. I, 275 berichtigen möge. Somit fällt diese Stütze der Einschiebung eines κ im Perf. zusammen. Die Erklärung, wonach dieses Perfect den periphrastischen des Sanskr. gleichgesetzt wird, ist angegriffen, weil die periphrastischen Perf. im Sanskrit nicht redupliciren. Die-|ser Einwand fällt weg, seitdem ich aus 508
Pân. III, 1, 39 reduplicirte Perfecta periphrastica nachgewiesen habe (Anz. von Böhtlingk's Chrestom. in G. Gel. A. 1846. bes. Abdr. S. 70). Man kann nun noch einwenden, 1) dass im Sskr. das Hülfsverbum *kṛ* reduplicirt erscheint *cakâra*, die im Griechischen vorkommende Verstümmelung einer so vollen Form zu κα aber sich schwer erklären lässt. Darauf dient zur Antwort, dass die Reduplication in den Veden, in welchen wir grösstentheils wohl die ältesten Formen der Sanskritsprachen

haben, häufig unterdrückt ist, z. B. *dhishe* für *dadhishe* RV. I, 56, 6 oft; *vidré* für *vividré* 87, 6; *dhire* für *dadhire* SV. I, 6, 2, 2, 10; *takshus* für *tatakshus* SV. I, 4, 1, 3, 10 — 5, 2, 1, 4 (wo RV. V. L.); *cetatus* für *ciketatus* SV. I, 2, 2,1, 10; *duhús* für *duduhús* RV. IX, 72, 2; *duhré* für *duduhré* RV. VII, 101, 1 — VIII, 9, 19 und sehr oft; *skambháthus* für *caskabháthus* RV. VI, 72, 2; *mandús* für *mamandús* VII, 33, 1; *janvás* (Ptc.) für *jajanvás* RV. I, 61, 14; *yujâná* für *yuyujâná* SV. II, 3, 2, 1, 3. vgl. auch Vârt. zu Pân. VI, 1, 8 und West. s. v. *çî*. Dasselbe ist bekanntlich vielfach im Latein der Fall. Danach wäre also denkbar, dass in der griech. Zusammensetzung nicht κεκ̆ρα sondern nur κορα diente. Allein selbst wenn die reduplicirte Form einst gebraucht wäre, würde ihre Verstümmelung unter dem Einfluss des vorgerückten Accents nicht undenkbar sein. Einen andern Einwand könnte man dem Mangel des Nasals hinter dem die Wurzel schliessenden langen Vocal in denjenigen Formen, welche sich einander am ehesten abspiegeln, z. B. *bîbharâmcakara* = περφόρη-κα, entnehmen. Aber die Erscheinung von Formen, welche sich bald am Schluss nasalirt, bald offen
509 finden, die Vergleichung andrer zusammengesetzter | Formen ähnlicher Art, in denen sich nur der schliessende Vocal des Gliedes gedehnt findet (ich will zu den bekannten, wenn auch noch nicht zusammengestellten, zwei aus dem Naighaṇṭ. (I, 17) fügen, *malmalâ-bhávan*, *jañjaṇâ-bhávan*), machen es fast gewiss, dass das ursprüngliche Bildungselement nur in der Dehnung des Schlussvocals bestand, welche, wie in andern Zusammensetzungen (vergl. Anz. von Böhtl. Chrestom. bes. Abdr. S. 55), nur als eine Art sforzato diente, um die Compositionsglieder enger mit einander zu verbinden. (Beiläufig bemerke ich, dass auf dieselbe Weise auch die Dehnungen in den zusammengesetzten Formen der classischen Sprachen, wie *dicēbam*, ποιήσω erklärt werden zu müssen schienen). Die Verstümmelung von κ̆ρα zu κρα, κα hat im Griechischen selbst Analogien genug und bedarf keiner weiteren Ausführung (vgl. z. B. ποτί aus προτι = sskr. *prati* und aa.).

Wenn man nun vollends bedenkt, dass man für die drei Aoriste auf κα nur aus der Vergleichung derselben mit den in den Veden erscheinenden ebenfalls durch *kṛ* gebildeten periphrastischen Aoristen eine genügende Erklärung gewinnt (s. Gr. Wzllexk. II, 266), so wird man sich schwerlich gemüssigt

fühlen, nach einer andern Auffassung für die Erklärung der Perfecta auf κα zu suchen.

Den zweiten Punkt, welchen ich noch besprechen wollte, ist der sskr. Potentialis, welcher noch immer, auch vom Hrn Verf., für eine unzusammengesetzte Form genommen wird. Dies ist nicht der Fall. Die Endung des Potentials im Parasmaipadam ist *yâm*, welche in den Conjugationen auf *ă* sich nur phonetisch umgelautet hat. Dieses *yâm* ist Leṭ des Imperfects der Wurzel *î*, einer Nebenform von *i*, welche in den Veden oft erscheint, und | lautete ursprünglich, wo noch keine 510
solche Scheu vor dem Hiatus im Sanskrit existirte, wie man aus den Veden mit Entschiedenheit folgern kann, *î-âm* u. s. w. Der Begriff wünschen geht in den alten Sprachen mehrfach aus denen des Gehen, Ergehen, Erlangen hervor. Im Atmanep. dient der Indicativ des Imperfects selbst statt seiner Leṭ-Form, und davon finden sich auch für das Parasmaipadam noch Spuren in den Veden, z. B. *duhîyât* (statt *duhyât*) ṚV. II, 11, 21, wo *y* bloss wegen des Hiatus eingeschoben ist; vgl. *duhîyán* ṚV. I, 120, 9 (st. *duhyús*).

Beiläufig bemerke ich noch, dass die Ableitung des Futurum auf *syâmi, syăsi* u. s. w. aus dem Potential der Wrz. *as syâm, syâs* u. s. w., welcher auch der Hr Verf. beitritt, sich nimmer mehr vertheidigen lässt; woher käme die Kürzung des *ă* in *syăsi* u. s. w.? woher *mi* in *syâmi* für *syâm*? Vielmehr ist *as* mit dem Präs. der Wurzel *i* gehn zusammengesetzt und zwar in derselben Form, in welcher letzteres bei der Bildung des Passivs und der 4ten Conj.-Kl. verwendet wird; wörtlich heisst *syâmi* also sein gehe ich, wo gehn zur Bezeichnung des Fut. dient, grade wie im Französischen *aller;* also z. B. *bodhishyâmi* erkennen — sein — gehe ich.

Schliesslich bemerke ich, dass, was der Hr Verf. S. 60 als meiner Anzeige von Böhtlingk's Accentlehre entnommen angibt, sich weder an der angeführten Stelle noch sonst irgend findet.

V.

Bonn. Bei H. B. König. Sprachvergleichende Untersuchungen. Von Dr. **A. Schleicher**, Privatdocenten an der rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität in Bonn. I. Mit dem Nebentitel: Zur vergleichenden Sprachengeschichte. Von **A. Schleicher**. VIII und 166 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1849, St. 69—71, S. 727.

Diese Schrift behandelt eine für die Geschichte aller uns bekannten Sprachen mehr oder minder bedeutende phonetische Erscheinung, nämlich die Umwandlung von Consonanten durch Einfluss ihnen ursprünglich unmittelbar folgender *j*, *i* und verwandter Laute. Der Hr Verf. nennt sie, um einen all-
728 gemeinen Namen zu besitzen, Zetacismus, nach | „dem bekanntesten Beispiele der Verschmelzung zweier Consonanten, deren zweiter ein *j* ist", nämlich griechisch Z aus organischerem *Dj*. Der Hr Verf. verfolgt die sich auf diese Weise ergebenden phonetischen Erscheinungen in der griechischen, in den indischen, iranischen, romanischen, germanischen, celtischen, lettischen, slavischen, semitischen, tatarischen Sprachen, im Mandschu, Mongolischen, Magyarischen, Finnischen, Tibetischen und Chinesischen. Nachdem hierdurch ein ziemlich vollständiges Bild der Thatsache gewonnen ist, sucht der Hr Verf. sie physiologisch zu erklären. Zum Schluss findet sich einiges über die Aussprache des Z im Griechischen und über die Stellung, welche das Altgriechische in der Sprachengeschichte einnimmt. Der Hr Verf. erweist sich als einen Mann, der manches über linguistische Fragen gedacht hat, und die Schrift liest sich nicht ohne Interesse. Doch wird man nicht selten auf Ansichten und Auffassungen stossen, denen man seine Beistimmung verweigern muss. So wird z. B. S. 24 der Satz: „Nur ist dieses Anfügen (nämlich das flexivische) wohl von eigentlicher Zusammensetzung zu scheiden; Zusammensetzung ist die Verbindung von zwei fertigen Worten zu einer Worteinheit, Flexion aber ausser der Veränderung der Wurzel selbst, das Verschmelzen von Bedeutungs- und Beziehungslauten, von denen die letzteren zur Zeit, als sie den ersteren angefügt wurden, so wenig als diese selbst

als fertige Worte existirten, eben weil in jener Periode die Sprache überhaupt noch nicht fertig war", schwerlich die Billigung eines tiefer mit den Fortschritten der Sprachwissenschaft Vertrauten finden. |

Die Zusammensetzung ist nur in den seltensten Fällen 729
die Verbindung zweier fertiger Wörter — denn fertige Wörter können in den flexivischen Sprachen eben nur flectirte Formen genannt werden —, sondern das erste Glied des Compositum muss, der allgemeinen Regel gemäss, ein unfertiges Wort, ein Thema sein. Die Ausnahmsfälle, in denen auch das erste Glied flexivisch auslautet, pflegt man deshalb jetzt Zusammenrückung zu nennen. Ganz dasselbe ist aber auch in allen Fällen, wo die Entstehung der flexivischen Form erklärbar ist, mit dieser der Fall. Wenn z. B. der Aorist der Wurzel *diç*, zeigen, von *a* + *diç* + *sam* gebildet wird, so ist diese Formation wesentlich identisch mit der Composition *sarva—guṇa—saṃ-pannaḥ;* dort ist das erste Glied des Compositum *adiç*, hier *sarvaguṇa*, dort das zweite *sam*, hier *saṃpannaḥ*. Das erste Glied ist in beiden Fällen | eine Zusammensetzung aus 730
zwei nichtflectirten Themen, unfertigen Wörtern, das zweite eine flectirte Form, ein fertiges Wort. Mag man nun das *a* in *adiç* mit Bopp aus dem *a* privativum erklären — wogegen ausser vielen andern Momenten insbesondre auch die phonetische Anomalie spricht, dass sich nicht vor vocalisch anlautenden Wurzeln die organischere Form *an* findet, — oder mit mir aus dem Pronominalstamm *a* — welcher zur Flexion des Pronominalthema *id-am* insbesondre dient und zwar in derselben präterital machenden Bedeutung, wie unser deutsches *ge*, welches = sskr. *saha* mit Verlust des anlautenden *sa*, und das im Sskrit aus demselben *sa* entstandene *sma* (synkopirt aus *sama*), welches dem Präsens dieselbe Umwandlung in ein Präteritum verleiht — in beiden Fällen ist *a* flexionsloses Thema — nur dass es nach der Bopp'schen Anschauung, da es Verstümmelung von organischerem *an* sein würde, dieses aber Verstümmelung von organischem *a-na* ist, selbst wieder ein componirtes Thema der Pronominalstämme *a* und *na* sein würde. Das zweite, *diç*, obgleich Wurzel, ist natürlich eben so gut hier Thema als in dem gleichlautenden Wurzelnomen *diç*, Gegend. Das flectirte Compositionselement *sam* ist bekanntlich die erste Person des Aorists der Wurzel *as*, sein. Sie ist

natürlich nicht mit dem Augment zusammengesetzt (also nicht *âsam*), weil dieses schon an die Spitze der Gesammt-Composition getreten war. Wie wenig flexivischen Charakter — selbst in dem Sinn, wie man jetzt, in Rücksicht auf den späteren Zustand der Sprache, Flexion und Composition unterscheidet — das Augment ursprünglich hat, zeigt der Sprachgebrauch der Veden und Homer's, wo das Augment vielfach
731 eingebüsst wird. In den Veden geschieht | dies mit einer fast unter Regeln zu bringenden Analogie; ob man, wenn diese hier aufgewiesen sein wird, auch eine ähnliche Regelmässigkeit in der Setzung und Auslassung des Augments im Homer erkennen wird, möge die Zukunft lehren. Beiläufig bemerke ich, dass bei Auslassung des Augments in den Veden der ursprüngliche Accent der unaugmentirten Form zurücktritt; sollte nicht dasselbe so natürliche Gesetz auch im Altgriechischen geherrscht haben und die von dieser Regel abweichende Accentuation augmentloser Formen im Homer eine Folge davon sein, dass sie zur Zeit der Accentbezeichnung im Homer völlig vergessen und unbekannt sein musste? Nach Einbusse des Augments hätte die Form *asam* lauten müssen; der Verlust des anlautenden *a* würde sich aus demselben Grunde wie in *santi* für *asanti* erklären; beide Formen werden mit stummem ṅ bezeichnet (sind ङित्). Doch bedarf es für so alte Bildungen keiner so streng phonetischen Erklärung. Um noch ein andres Beispiel zu geben, wähle ich sskritisch *mahyam*, Dativ des Pronomens der ersten Person; wie lateinisch *mihi* zeigt, steht es zunächst für *mahi*: *am* habe ich gleich dem *ham* in *a-ham* gesetzt, und dieses für Schwächung von *gham* (vgl. vedisch *dugh-âna* von *duh* u. a. a.) genommen; *gham* ist Neutrum des Pronominalstamms *gha* = lateinisch *hi* und identisch mit griechisch γε, welches wie das eben so verstümmelte vedische *gha* — dem ebenfalls vedischen und gewöhnlichen *ha* zur Verstärkung der Pronomina eintritt (also *a-hám* — ε-γώ für ε-γομ, wie vedisch *sá gha* — ὅ γε); *mahi* wiederum steht für *mabhi*, wie lateinisch *tibi*, sskr. *tubhyam* für *tubhi-am* zeigt. In *mabhi* ist *ma* das unflectirte Thema des Pronomens, und *bhi* betrachte
732 ich als Verstümmelung des bekannten sskritischen *abhi* = | lateinisch *ob*. Dieses selbst ist eigentlich eine flectirte Form des Pronominalthemas *a*. Die Abweichung von der gewöhnlichen Compositionsregel, dass die beiden *a* nicht vermischt

sind, sondern das eine elidirt, ist für die ältere Composition nicht zu urgiren; sie hat Analogieen in Menge in den verwandten Sprachen und im alten Sanskrit selbst; z. B. in *pra* + *âp* konnte letzteres (das Causale der Wurzel *i*) nach verbreiteter Analogie (vgl. *ci* : *căp*, *kshi* : *kshâp*, *snâ* : *snâp*, *glai* : *glâp*) auch kurzes *a* haben und hatte es schon nach dem Zeugnisse der verwandten Sprachen einst sicher (vgl. lateinisch *ăp-iscor* = sskr. *âp* und lat. *nep* in *Nep-tunus* = *snăp*, griechisch βλαβ = *glăp*). Von diesem *pra-ăp* kommt sskr. *prăpi* (in *prăpitva*, Abstractum) = lateinisch *prŏpe* nahe und griechisch πρεπ in der Bedeutung angefügt sein = eng anliegen; sowohl im Sanskrit als Latein. und Griech. ist ein *a* elidirt. Ein drittes Beispiel möge noch die Bildung des sanskritischen Potentialis, griechischen Optativs, abgeben; von der Wz. *dvish* lautet er im Activ in der ersten Person *dvish-yâm*. Aus der in den Veden vorherrschenden Leseweise *i-âm*, der Vergleichung der verwandten Sprachen, z. B. lat. *siem* = sskr. *syâm*, vedisch *siâm*, der Formen des sskritischen Medium, z. B. in der zweiten Person *dvish-î-thâs*, ergibt sich, dass hier das Jod des gewöhnlichen Sskrits nur eine aus der Scheu des spätern Sskrit vor jedem Hiatus entstandene Liquidirung eines ursprünglichen *i* sei. Die Formen des Medium machen nicht unwahrscheinlich, dass dieses lang war; langes *î* kennen wir aber im Sskrit als Nebenform, wahrscheinlich durch Dehnung statt Gunirung, wie sie sich sporadisch noch im späteren Sskrit, häufiger im älteren zeigt, entstanden, der Wurzel *i*. Von dieser würde *iâm* | der vedische Conjunctiv (Let) sein, 733
also z. B. *dvish-i-âm* von *dvish* hassen, wörtlich heissen: hassen möchte ich gehn. Also auch hier Zusammensetzung einer unflectirten Form, eines Themas (denn die Wurzel *dvish* ist hier ebensowohl Thema, als in dem Wurzelnomen *dvish* der Hassende, Feind) mit einer flectirten Form, grade wie in dem gewöhnlichen Compositum. So wie hier, lassen sich in der bei weitem grössten Mehrzahl der Flexionen die flexivischen Elemente erklären, und ès bleiben nur die allereinfachsten Flexionsformen, zwar nicht als unerklärbare, aber doch als solche zurück, in deren Erklärung man schwerlich auf die Beistimmung Vieler, vielfach oft nicht auf die eigne, rechnen kann. Hier wird man ungescheut die Unzulänglichkeit der Mittel und Kräfte eingestehen müssen, aber nicht ohne das

Princip zu retten, dass die Erklärung, welche für die grosse Majorität gilt, selbst ohne die Aufweisung für alle Fälle, an und für sich für die homogene Minderheit gelten müsse. Wenn der Hr Vf. endlich in dem angeführten Satz ein Gewicht auf „die Veränderung der Wurzel selbst" in der Flexion zu legen scheint, so ist es bekannt, dass diese nichts weniger als auch nur in den meisten Fällen eintritt, und die neueren Untersuchungen haben für eine grosse Anzahl derartiger Fälle bewiesen, dass in ihnen die Veränderung nicht ursprünglich bedeutungsmodificirend ist, sondern nur phonetisch, d. h. Folge der lautlichen Aufeinanderwirkung der im Worte sich einenden Laute, also dem allgemeinen Princip nach gar nicht von der lautlichen correlativen Bestimmung, welche sich auch in der Composition findet, abweicht. Wenn es vielleicht nicht möglich sein wird, die Gültigkeit dieses Princips für alle Fälle in seiner
734 Anwendung detaillirt nach-|zuweisen, so wird auch hier eintreten müssen, was für die Erklärung der flexivischen Elemente gilt; doch kann hier mehrfach auch die Einwirkung falscher Analogie auf die Bildung der Formen mit Fug hervorgehoben werden, da sie unabweislich wesentlich dazu beigetragen hat, im Verfolg der Geschichte Sprachen eine Gestaltung zu verleihen, welche, auf den ersten Anblick regelmässig scheinend, bei tieferem Eindringen sich als die Corruption der ursprünglichen Regelmässigkeit, als eine aus falscher Analogie entstandene Anomalie erkennen lässt. Was der Hr Vf. am Schluss des Satzes mit den Worten: „eben weil in jener Periode die Sprache überhaupt noch nicht fertig war" beweisen oder sagen will, gestehe ich kaum zu begreifen. So viel ich erkannt zu haben glaube, ist eine Sprache von der Zeit ihrer Entstehung bis zum Untergang ebensowohl fertig als nicht fertig. Fertig, insofern sie zum Ausdruck des sie sprechenden Volkes vollständig ausreicht; nicht fertig, insofern sie sich, ohne Unterlass sich fort entwickelnd, immer umgestaltet. Wenn der Hr Vf. mit dem Worte „fertig" den Begriff einer bestimmten Entwicklungsstufe bezeichnen wollte, so war diese genau zu charakterisiren, würde aber die im Satze ausgesprochene Auffassung schwerlich tiefer begründet haben.

Wenn der Hr Verf. S. 38 das θ in χθές = sskr. *hyas* dem *y* gleichsetzen zu wollen scheint, so wird auch das schwerlich zu billigen sein. Der Zungenlaut schlägt im Griechischen in

mehreren Worten labialen und gutturalen Consonanten nach, was ganz und gar — mögen die classischen Philologen den Vergleich nicht übel nehmen — an das mehreren Consonanten nachklingende Schnalzen der Hottentotten erinnert. Die Zunge, das Sprechorgan κατ' ἐξοχήν, liebt es nicht bei den sprech-| lustigen, philologischen, Griechen brach zu liegen. Hierbei 735
kann ich nicht umhin, zu bemerken, dass der Hr Verf. sowohl Hrn Curtius Sprachvergleichende Beiträge, als meine verrufene Anzeige derselben sehr ungenau gelesen haben muss. Weder Hr Curtius hat den griechischen Aorist I. Passivi aus dem passivischen sanskritischen *ya* erklärt, noch würde ich je einer solchen Erklärung beigestimmt haben. Es war vom 2ten Aorist die Rede, wie sich wenigstens in Beziehung auf mich jeder durch Nachlesung von Gött. Gel. Anz. 1847, St. 50, S. 498, Z. 7 [[o. S. 71]] überzeugen kann; es kann also auch hier von keinem θ = sskr. *y* die Rede sein.

S. 63 bezweifelt Hr Schl. mit Recht die Identificirung von zend. *yûzhem* mit sskr. *yûyam;* die richtige ist von ihm nicht bemerkt; es entspricht der vedischen Form *yushme.*

Zu S. 68 will ich schon hier die Gelegenheit ergreifen, eine von mir in meinem Glossar zu den „Persischen Keilinschriften" noch nicht verbesserte falsche Erklärung zu berichtigen. Das altpersische, mit Rawlinson bei mir geschriebene Wort: *huwa* ist nicht, wie früher und auch jetzt noch angenommen wird, = sskrit. *sva,* sondern zu lesen *hauw* und = dem vedischen *sa u,* dem griechischen οὐ in οὗ-τος, das heisst: der Nominativ des Pronomen Demonstrativum mit Nachtritt des verstärkenden *u,* welches in den Veden noch davon getrennt wird, aber im gewöhnlichen Sanskrit in *a-sau* (Pronominalcomposition von Thema *a* und *ta,* wofür im Nominativ Singularis die Composition *a-sa* eintritt), wie im Altpersischen und Griechischen, untrennbar hinzugetreten ist.

Schliesslich bemerke ich zu S. 87, dass *źémé* höchst wahrscheinlich nicht = dem Thema in griech. | χαμαί ist, sondern 736
dem vedischen Thema *jmâ,* Erde, entspricht.

VI.

Jena. Verlag von Friedrich Mauke. Druck der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei in Wien. 1854. Albanesische Studien von Dr. jur. **Johann Georg von Hahn**, k. k. Consul für das östliche Griechenland. Erstes Heft. XIII u. 347 S. Zweites Heft. VI u. 169 S. Drittes Heft. VIII u. 241 S. in Quart und 1 Blatt Errata. Mit einer Karte und einigen lithographischen Tafeln.

Götting. gel. Anzeigen, 1855, St. 53—58, S. 521.

Die Albanesen haben durch die Besonderheit ihres Charakters, dessen Hauptzüge eine heroische mehrfach bewährte Tapferkeit und Unabhängigkeitsliebe bilden, sowie ihrer Sitten, Gebräuche und zugleich ihrer Sprache, in welchen allen sie sich auffallend von und theilweis vor den ihnen benachbarten Völkern unterscheiden und auszeichnen, schon lange die Aufmerksamkeit von bedeutenden, insbesondre auch deutschen Männern, welche sich für Völkerkunde interessirten, in einem hohen Grad auf sich gezogen. Schon Leibniz widmete ihrer |
522 Sprache eine besondere Untersuchung, und der Faden, welchen er angeknüpft hatte, ist seitdem nicht wieder abgerissen. Die Mittel, deren er sich bediente — hundert albanesische Wörter — waren natürlich sehr unzulänglich. Erst in seinem Todesjahr — 1716 — erschien die erste albanesische Grammatik, die Osservazioni grammaticali nella lingua Albanese von Lecce[1], deren Bedeutung erst jetzt nach ihrem wahren Werth geschätzt zu werden vermag. Nach Lecce hat sich der Engländer Leake die meisten Verdienste um die Kunde dieses Volks erworben, und die Kenntniss seiner Sprache wurde ausser anderm Material vor allem durch eine im Jahre 1827 in Corfu gedruckte albanesische Übersetzung des Neuen Testaments gefördert. Diese insbesondre veranlasste den im vorigen Jahr verstorbenen Herrn von Xylander zur Ausarbeitung seines trefflichen im Jahre 1835 erschienenen Werks: „Die Sprache der Albanesen oder Schkipetaren", dessen Grundlage Lecce und Leake's grammatische Arbeiten, und diese Bibelübersetzung bilden. Hieran nun — aber alle seine Vor-

[1] Doch war schon im Jahre 1635 das Dictionarium latino epiroticum von Blanchus erschienen, welches wohl über 4000 Wörter enthält.

gänger weit überragend — reiht sich das anzuzeigende Werk des Hn von Hahn. Dieser hat seine günstige Stellung als österreichischer Consul für das östliche Griechenland, welche ihn Jahre lang in Berührung mit Albanesen brachte, sowie Reisen und zeitweisen Aufenthalt im albanesischen Gebiet mit ausserordentlichem Eifer und hingebender Liebe dazu benutzt, alles zu sammeln, was ihm für eine genauere Kenntniss dieses so interessanten und vielfach dunklen und räthselhaften Volks von Bedeutung schien. Aus diesen Samm-| lungen sind theilweis Untersuchungen erwachsen, welche 523
den Hrn Verf. nicht selten zu neuen und eigenthümlichen Resultaten geführt haben. Diese Sammlungen, Forschungen und Untersuchungen liegen jetzt in einem starken zum grössten Theil sehr compress gedruckten Band zur Beurtheilung und Benutzung vor, und beide sind dem Werk trotz seiner kurzen Existenz in anerkennender Weise schon mehrfach zu Theil geworden. Auch wir können, insbesondre in Bezug auf alles Gesammelte, nur das allergünstigste Urtheil aussprechen und sind überzeugt, dass es in jeder Beziehung, vor allem in sprachlicher, nicht wenig zur Begründung eines sichereren Urtheils über das Herkommen, Wesen und die Geschichte der Albanesen beitragen wird. Minder bedeutend scheinen uns die untersuchenden Partien des Werks; der geehrte Hr Verf. bewegt sich in ihnen grösstentheils auf einem Gebiet, zu dessen Beherrschung es nothwendig ist, dass man in der philologisch-kritischen Schule heimisch sei, und die Principien derselben, als ein vollständiges, Fleisch und Blut gewordenes, Eigenthum besitze. Das wird wohl nur in den seltensten Fällen selbst bei tüchtiger Schulbildung durch blosses Selbststudium zu erreichen sein, sondern gewöhnlich ist es das Resultat eines fortdauernden Lebens in der speciell philologischen Sphäre, wie sie, in Deutschland insbesondre, den Jüngling auf der Universität mit mündlicher Belehrung empfängt und später dann in litterarischer Wechselwirkung durch das ganze Leben begleitet. Dabei wollen wir jedoch weder die Gewissenhaftigkeit, Selbständigkeit, Wahrheitsliebe und vielfachen Kenntnisse verkennen, welche sich in diesen untersuchenden Partien kund geben, noch übersehen, dass die Mängel derselben vorwaltend theils in äusseren Umständen liegen — in | dem vom Herrn 524
Verf. mit der das ganze Werk durchdringenden Bescheidenheit

eingestandenen Mangel an Hülfsmitteln und Vorstudien — theils in der Schwierigkeit und Dunkelheit der Fragen, deren Beleuchtung die Untersuchungen gewidmet sind. Zugleich wollen wir nicht unbemerkt lassen, dass diese Partien einen verhältnissmässig nur geringen Raum des Werkes einnehmen und also auch von dieser Seite den hohen Werth desselben nur wenig beeinträchtigen. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

Von den drei Heften, in welche das Werk zerfällt, behandeln die beiden letzten einzig die Sprache, das erste, um mich eines allgemeinen Ausdrucks zu bedienen, die Realia. Dieses zerfällt in sechs Abschnitte. Der erste (S. 1—39) ist überschrieben „Geographisch-ethnographische Übersicht" und gibt Beiträge zur genaueren Kenntniss des Landes und Volkes im Allgemeinen; insbesondre werden die geographischen Verhältnisse mit grosser Anschaulichkeit dargestellt, so dass sie zur Erläuterung der Geschichte des Volkes dienen. Doch scheinen die S. 9 daraus gezogenen Folgerungen für die gegenseitigen Verhältnisse von Albanien und Italien nicht in jeder Beziehung richtig. Die albanesische Sprache, wie sie seit Blanchus bekannt ist, bezeugt, dass sie den allergrössten Einfluss von den in Italien gesprochenen Sprachen erfuhr, und umgekehrt sind ältere Einwirkungen von der epirotischen sowie illyrischen Küste auf Italien schwerlich in Abrede zu stellen, erhalten auch eine Unterstützung durch die Masse der in jüngeren Zeiten nach dem südlichen Italien ausgewanderten Albanesen. — Die Verdienste des Hrn Verfs um die Geographie des albanesischen Gebiets beschränken sich übrigens keines-
525 weges auf eine allgemeine | Darstellung, sondern wir verdanken ihm auch mehrere genauere Bestimmungen des Details, welche schon von Kiepert benutzt sind.

Was die ethnographischen Verhältnisse betrifft, so bildet die dialektische Differenz in den Mundarten der Gegen und Tosken die Haupteintheilung der Albanesen. Jene bewohnen das nördliche und mittlere Albanien, diese das südliche. Der dialektische Gegensatz im Allgemeinen wird S. 12 dem zwischen Hoch- und Plattdeutsch verglichen und weiter dahin bestimmt, „dass sich Gegen und Tosken einander nicht, oder doch nur höchst nothdürftig verstehn, wenn sie in dem fremden Dialekte unerfahren sind, und es gehöre für beide Theile einige Zeit

dazu, sich in die ungewohnte Sprechweise zu finden". Manche nähere Bestimmungen der Differenzen erhalten wir beiläufig in dem 2ten und 3ten Heft dieses Werks; in dem zweiten: der Grammatik des toskischen Dialekts, insbesondre in dem 3ten § S. 6—24, wo der Lautwechsel behandelt wird und zwar vorwaltend in Bezug auf eben diesen dialektischen Gegensatz; in dem dritten, welches das albanesische Lexikon enthält, insofern als hier den toskischen Wörtern in den meisten Fällen ihre gegischen Reflexe zur Seite gestellt, theils auch gegische Wörter besonders aufgeführt sind. Ausserdem sind von Hrn v. Hahn mehrere gegische Lieder (im 2ten Heft S. 141—150), Räthsel (ebds. 159—163), sowie eine gegische Übersetzung des 16ten Kapit. des Evangel. Johannis (im 1sten Heft S. 298—300) mitgetheilt. Damit muss man die Grammatik von Lecce und das Dictionarium von Blanchus verbinden. Denn obgleich beide nicht angeben, dass sie nur einen Dialekt des Albanesischen darstellen, so stimmt doch das von ihnen gelehrte Albanesi-|sche, abgesehn von unwesentlichen Einzelnheiten, die 526
sich theils durch die bei ihnen Statt findende Benutzung eines ganz verschiedenen Alphabets erklären, theils als topische oder historische Differenzen (Blanchus' Lexikon ist 219 Jahr älter als das vorliegende Werk) begreifen lassen, in allen wesentlichen Punkten so sehr mit dem gegischen Dialekt, wie wir ihn als heutigen durch Hn v. Hahn kennen lernen, überein, dass wir unbedenklich die damalige Form von diesem darin erkennen dürfen. Danach zu urtheilen sind beide Dialekte in Betreff der begrifflichen Exponenten — sowohl in lexikalischer als grammatischer Beziehung — mit sehr wenig Ausnahmen, fast so gut wie ganz identisch; dagegen ist der dialektische Lautreflex, sowohl hinsichtlich der Vokale, als auch der Consonanten ein so starker, dass er, wenn ungekannt, der Rede ein äusserst fremdartiges Gepräge geben muss; so ist insbesondre die in mehreren Kategorien von Wörtern durchweg, in vielen einzelnen Wörtern vorwaltend, eintretende Wandlung von gegischem *n* in toskisches *r* — denn dass das Gegische hier den organischen Laut bewahrt hat, beweist insbesondre die grosse Anzahl von Lehnwörtern, in denen das Gegische den diesen eignen Laut *n* bewahrt, das Toskische dagegen *r* dafür gesetzt hat — zumal da die ihr unterworfenen Bildungen im Albanesischen überaus zahlreich vorkommen, schon

fast allein hinreichend, den Charakter der Sprache dem Ohr gegenüber ganz und gar zu verändern. Rechnet man nun noch dazu die vielen sonstigen Differenzen in der phonetischen Erscheinung des beiden Dialekten gleichmässig angehörigen Sprachmaterials — die übrigen Lautreflexe, verschiedenartige Synkopirung, Assimilirung und Andres — ferner die gramma-
527 tischen und lexikalischen Diffe-|renzen, welche, wenn sie gleich vom theoretischen Standpunkt äusserst geringfügig sind, doch, zumal in Verbindung mit jenen, im Lauf der Rede bedeutend ins Gewicht fallen, so erklärt sich vollständig, wie diese Differenzen, welche sich dem Auge gegenüber für denjenigen, der sie kennt, fast ganz aufheben, beim Hören, zumal wenn man ihrer unkundig ist, eine solche Bedeutung gewinnen können, dass sie das gegenseitige Verständniss der Gegen und Tosken eine Zeit lang zu hindern vermögen. Übrigens kann man sich nicht der Frage enthalten, ob diese starke Differenz alt sei. Es bleibt wenigstens höchst auffallend, dass sowohl Blanchus als Lecce keine Notiz eines starken dialektischen Gegensatzes enthalten, sondern ihr Albanesisch, welches doch den praktischen Zwecken der katholischen Priester dienen sollte, augenscheinlich als die allgemein verständliche Sprache hinstellen. Diese Frage ist natürlich von der grössten Bedeutung, und es wird sich Manches für die verhältnissmässig sehr späte Entwickelung dieser Differenzen geltend machen lassen; doch bin ich nicht im Stande, sie zu einem entscheidenden Abschluss zu bringen.

Nächst der ethnographischen Bestimmung der Albanesen in ihrem eignen Gebiet hat auch ihre colonieartige Verbreitung ausserhalb desselben nach Osten und Norden: in Serbien, Bosnien, Dalmatien, nach Süden in Griechenland und über das Meer hin in Neapel und Sicilien die verdiente Betrachtung gefunden; ebenso sind andrerseits auch die fremden Bestandtheile charakterisirt, welche sich in Albanien niedergelassen haben. Vielfache Belehrung gewährt auch das vom Hn Verf. über die religiösen Verhältnisse der Albanesen Mitgetheilte. |
528 Der zweite Abschnitt (S. 40—142) gibt unter der Überschrift „Reiseskizzen" eine Fülle von Detailbeschreibungen und Mittheilungen überhaupt, welche Land und Volk, insbesondre den Culturzustand, die Beschäftigung, Lebensweise und andres Statistisches veranschaulichen. So liefert S. 41 verglichen mit

S. 53 in der Schilderung von Argyrokastron ein Bild der städtischen Bewohner und ihrer Lebensweise. Hier wohnen nämlich die Landbesitzer der Umgegend, denen alle Dörfer der umliegenden Ebene und auch Besitzungen ausserhalb des Thals angehören. Ihre Häuser sind hoch und wohlverwahrt, haben in den unteren Räumen nur Lücken und Schiessscharten, höhere Fenster aber erst im dritten und vierten Stock. Der Hof ist von hohen starken Mauern umgeben und hat gewöhnlich zwei Thore, deren erstes in einen kleineren Vorhof führt. Jeder Angesehene verwendete früher — denn dieser Zustand hat schon seit Ali, dem bekannten Pascha von Janina, und noch mehr seit die Reform im türkischen Reich Fuss zu fassen begann, bedeutende Veränderungen erlitten — sein Einkommen zur Unterhaltung eines möglichst grossen Gefolges, mit dem er auf Befehl des Sultans, oder als Söldner von irgend einem der Paschas in den Krieg zog. In unruhigen Zeiten, wenn die Parteien, in welche die Stadt zerfiel, in offner Fehde lagen — und dieser Zustand bildete früher fast die Regel — hütete er mit seinen Leuten sein Haus und verknallte ohne grosses Blutvergiessen viel unnützes Pulver; denn jeder hütete sich auf gleiche Weise. Wegelagerei wurde vom Adel nur selten getrieben; seine Hauptindustrie war neben dem Kriegshandwerk die Pachtung der Zölle, Zehnten und Monopolien. |

Dieser Adel bekennt sich zum Islam, zu welchem er theils 529
massenhaft, theils einzeln — da er den Druck, welchen das Christenthum zu erdulden hatte, nicht zu ertragen fähig war — nach und nach, mehrfach in noch bekannten Zeiten, übergetreten ist. Diejenigen kleineren Leute muhammedanischer Religion, welche bei diesem Adel kein Unterkommen — als Söldner oder Zöllner — fanden, traten einzeln in Kriegsdienst, oder lebten von Räubereien. Mit Handel oder Gewerbe sich zu beschäftigen galt den türkischen Albanesen nicht für ehrenhaft. — S. 42 schildert das Leben der albanesischen Handwerker. Diese treiben ihre Gewerbe — sie sind Maurer, Gärtner, Fleischer, Wasserbauverständige etc. — sowie Handel fast nur in der Fremde, so dass z. B. die Bevölkerung der Ljuntscherei, eines Gebiets in der Nähe von Argyrokastron, in der Regel nur aus Weibern, Kin-|dern, Greisen und Leidenden 530
besteht, denen die Bestellung der Felder überlassen ist, während die arbeitsfähige Mannschaft auswärts zubringt. Schon

zwischen dem achten bis zehnten Jahr verlässt der Knabe mit seinem Vater die Heimath (S. 150). Doch wird er vorher verlobt, um ihn an sein Vaterland zu fesseln. Oft tauschen Väter ihre Kinder bei diesem ersten Auszug, um sie an strengere Zucht zu gewöhnen. Der Aufenthalt in der Fremde scheint die Liebe zur Heimath erst recht zu steigern; zwei rührende Ergüsse des Heimwehs theilt Hr von Hahn im 2ten Heft S. 146. 147 mit. In vielen Dörfern ist es seit Menschengedenken nicht vorgekommen, dass sich ein Angehöriger derselben in der Fremde verheirathet hätte, oder seine Familie ihm nachgezogen wäre. Wer das thut, gilt als ausgestossen und wird Gegenstand des allgemeinen Hasses (S. 150). Maurer, Holzhauer und Erdarbeiter kehren gegen Ende des April gewöhnlich in ihre Heimath zurück und verlassen sie erst im October wieder; andre Handwerker, sowie Handelsleute haben keine bestimmte Zeit, sondern kommen oft erst nach sehr langen Zwischenräumen zu Besuch. Die gegenseitigen Beziehungen bleiben aber so innig, dass, wenn einer in der Fremde stirbt, er ein vollständiges Scheinbegräbniss in der Heimath erhält, bei welchem alles ganz so zugeht, als wenn er in der Mitte der Seinigen gestorben wäre (S. 152). Der Albanese ist arbeitsam und sparsam und erwirbt in der Fremde gewöhnlich so viel, dass er in seinem Alter in der Heimath in einem gewissen Wohlstand zu leben vermag. Daher sieht man in diesen Arbeiterdörfern sowohl städtische Häuser als Trachten von fremden Stoffen. — S. 44 schildert den ackerbauenden
531 Stand. Dieser steht auf | der untersten Stufe. Die Bauern sind ohne Ausnahme Pachtbauern; der Boden, den sie bestellen, gehört den türkischen Herren in den Städten. Die Erträgnisse werden, wie im ganzen Orient, in drei Theile getheilt, von denen zwei dem Landbauer, einer dem Gutsherrn zufällt. Leibeigenschaft besteht im ganzen türkischen Reich nicht, dem Rechte nach also Freizügigkeit, aber in der Praxis kommt diese ebenso selten vor, als Vertreibung des Bauern durch den Gutsherrn. Beim Tode des erstern theilen seine Söhne seine Felder; hinterlässt er nur Töchter, so tritt in der Regel der Mann der ältesten in seinen Besitz. Dienstzwang ist unbekannt und das Verhältniss zwischen dem Gutsherrn und Bauern hat viel Patriarchalisches. Der letztere betrachtet den ersteren als seinen natürlichen Beschützer und Rathgeber, und

dieser vertritt die Angelegenheiten von jenem den Behörden und Fremden gegenüber wie seine eignen.

Zwischen den verschiedenen Gruppen der Bevölkerung, wie sie durch Abstammung, Religion und Lebensweise gebildet werden, besteht die schärfste Trennung, insbesondre keine Ehegemeinschaft, so dass sich fast ein förmliches Kastenverhältniss gestaltet (S. 44. 45).

Interessant sind einige gelegentlich vorkommende Zeugnisse für den günstigen Einfluss, welchen schon jetzt das so gern als ganz unfruchtbar dargestellte Tansimat, die türkischen Reformbestrebungen, ausgeübt haben. Hr von Hahn fand (S. 50) als Folge davon in dem kleinen Ort Ziza, sowie in andern Orten, nicht bloss Elementarschulen, sondern theilweis auch schon höhere; nicht minder bedeutend ist speciell für Albanien, dass in Folge der neuen Militärverfassung, durch welche das Söldnerleben — welches früher der Haupterwerbszweig | für eine höchst beträchtliche Anzahl von Albanesen 532
war — verdrängt ist, eine Menge höchst bedeutender Kräfte, welche in den verschiedensten Provinzen der Türkei zerstreut war, ihrer Heimath zu Gute kommt und sich hier in einem Zustand entfaltet, der, zumal verglichen mit der vollständigen Anarchie, welche insbesondre noch vor Ali's Zeit — die den Übergang vorbereitete — hier herrschte, ein schon halbwegs civilisirter genannt werden darf. Es würde natürlich mehr als ein Wunder sein, wenn diese Reformen in einem aus so heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzten Reich bei dem Widerstand, den sie in religiösen und socialen Interessen finden, eine Kräftigung des türkischen Reiches herbeizuführen fähig sein sollten; wohl aber lässt sich hoffen, dass, wenn dieses unter der Wucht der äusseren Verhältnisse nicht zu rasch zusammensinkt, sie vielleicht genügen einen kräftigen selbständigen Sinn in der bis jetzt unterdrückten Bevölkerung zu zeitigen, der die Möglichkeit gewährt, die zukünftigen Geschicke des türkischen Ländercomplexes in einer für Europas Freiheit gefahrlosen Weise zu gestalten.

Reich sind diese Skizzen insbesondre an Notizen über den Handel der Albanesen. Was die Schifffahrt betrifft, so ist es auffallend, wie Herr von Hahn bemerkt (S. 110), dass der Albanese, welcher als Hydriote und Spezziote den Kern der griechischen Marine bildet, und sich in grosser Anzahl auf

türkischen und ägyptischen Kriegs- und Handelsschiffen verdingt, zu Hause sich mit dem Meer fast gar nicht zu schaffen macht. Es ist dies eine Thatsache, welche ganz in Harmonie mit der bisherigen Geschichte der Albanesen steht. Ihre reichen intellectuellen Gaben sind bisher überhaupt fast stets
533 im Auslande verbraucht, ihrer Heimath aber | fast nie zu Gute gekommen. Die Einwohner von Dulcigno sind die einzigen, die in der angegebenen Beziehung eine und zwar höchst ehrenwerthe Ausnahme machen. Diese bauen sich ihre Schiffe selbst und zwar bei dem Mangel aller Schulbildung ohne vorher entworfenen Plan, gewissermassen aus freier Hand. Trotzdem dass ihre Marine während des griechischen Unabhängigkeitskriegs von griechischen Corsaren fast ganz aufgerieben ward, besassen sie zu der von Hn von Hahn beschriebenen Zeit schon wieder 53 Schiffe von im Ganzen etwa 3500 Tonnengehalt.

Manche Züge aus der Geschichte, den Legenden, häufige Rückblicke auf das Alterthum und dessen Überreste an Bauten und Inschriften erhalten das Interesse an diesen Skizzen nach verschiedenen Seiten hin wach. Ein Anhang dazu bespricht das neue türkische Münzsystem, welches der Hr Verf. nicht nur des grössten Lobes würdigt, sondern auch, insbesondre aus mercantilischen Gründen, dem deutsch-österreichischen Münzverein zur Nachahmung oder vielmehr zum Anschluss empfiehlt.

Der 3te Abschnitt (S. 143—210) „Sittenschilderungen" überschrieben, bietet eine Menge theils ganz eigenthümlicher, theils in Parallele mit denen andrer alter und neuer europäischer Völker tretender Sitten, Gebräuche und Anschauungen dar. Des Hrn Verfs Darstellung und insbesondre die in den Anmerkungen mehrfach beigebrachten Parallelen verdienen die Beachtung aller sich mit Sittenkunde Beschäftigenden, welche im Stande sein werden, den letzteren noch Manches hinzuzufügen. Hr von Hahn beginnt mit den Hochzeitsgebräuchen der Riça und zieht dabei manche Parallelen mit den alt-
534 griechischen. Alsdann behan-|delt er die Bedeutung des Geschlechtsverbandes, welcher so eng gezogen ist, dass Ehen zwischen denen, welche zu demselben Geschlecht gehören, selbst wenn sie noch so weitläuftig verwandt sind, verboten sind (S. 153). Damit ist auch die Sitte oder vielmehr die

Satzung der Blutrache verbunden, welche erst in den letzten Jahren — ebenfalls in Folge der türkischen Reformen — zu verschwinden begonnen hat. S. 154 ff. werden Notizen zum Kalender der Riça gegeben, S. 156 verschiedene Gebräuche derselben mitgetheilt, S. 159 Bräuche aus andern Gegenden und S. 161 ff. albanesischer Glaube in Bezug auf Geister, Gespenster, Schätze und Träume etc. So unverkennbar wichtig auch die Sammlung der abergläubischen Meinungen und Gebräuche der Völker ist, so möchte ich doch davor warnen, ihnen in Betreff der Fragen über verwandtschaftliche Beziehungen einen zu hohen Werth einzuräumen. Abergläubische Menschen und Völker sind nur zu geneigt, sich jeden Aberglauben anzueignen, welcher ihnen in den Weg kommt, sobald er nicht mit einem schon bei ihnen geltenden in Widerspruch steht. Unter dem Titel „Vermischtes" bespricht der Hr Verf. zunächst die eigenthümliche Gestalt, in welcher die Knabenliebe sich insbesondre bei den Gegen zeigt, und die eine im Allgemeinen unverkennbare Ähnlichkeit mit der dorischen, wie sie durch K. O. Müller's Kritik festgestellt ist, darbietet. Hr von Hahn erfuhr mit der grössten Bestimmtheit, dass dieses Verhältniss durch keine Unsittlichkeit befleckt werde, dass die Gefühle für den geliebten Knaben von Seiten des Liebhabers die reinsten seien, aber mit der grössten Leidenschaft, Innigkeit und Hingebung sich kund geben. Mit diesen Mittheilungen harmoniren auch die im 2. | Heft S. 147—150 535
abgedruckten erotischen Lieder, welche sich auf Knabenliebe beziehen; vgl. S. 149, 9, 9—12: „Wie find' ich einen guten Freund — dass er mich liebe, wie ich ihn liebe — dass ich alle Geheimnisse ihm erzähle — dass er gemeinschaftlich mit mir klage". Ebds. 10, 7. 8: „Dir o Knabe möchte ich die Augen küssen — und dir als Flamme brennen". Die Zeit dieser leidenschaftlichen Zuneigung zu einem Knaben fällt zwischen das sechszehnte und zwanzigste Jahr. Die Knaben werden von ihrem zwölften Jahr an geliebt und im siebenzehnten verlassen. Mit der Verheirathung hört das Verhältniss auf und verwandelt sich sogar oft in Hass. Hierin sowie in manchen andern Punkten weicht es vom dorischen, wie man sieht, ab; denn hier war es eine Liebe, welche bis zum Tode dauern sollte und in vielen vom Alterthum bewahrten Beispielen auch gedauert hat. — Weiter behandelt Hr von Hahn dann eine

Art Knabenverbindungen, bei welchen er schon durch den Namen, welchen er ihnen gibt, nämlich Agelen, an ein einigermassen ähnliches dorisches Verhältniss erinnert. Diese Verbindungen haben das Eigenthümliche, dass sie über das Knabenalter hinausreichen und im Jünglingsalter eine bestimmte Organisation annehmen. Sie dauern oft bis ins fünfzigste Jahr der Mitglieder; bei ihrer Auflösung erhält jedes Mitglied aus einer gemeinschaftlichen Kasse, welche während ihrer Verbindung gebildet wird, seinen Einschuss zurück. — Nächstdem werden Kirchweihen, Hahnenkämpfe, Falkenjagd, Hausplan und Haartracht geschildert; mit der letzteren vergleicht Hr von Hahn die dorische, jedoch selbst zweifelnd. — Die siebente Abtheilung dieses Abschnitts beschreibt die Verfassung der Gebirgsstämme im Bisthum von Skodra. Ein dem Wesen
536 nach | fast ganz rechtloser anarchischer Zustand kleiner in sich abgeschlossener Gemeinwesen ringt nach einer gewissen Ordnung und schliesst sich dabei an die gegebenen Bedingungen. Erbliche Senatoren, aus den Häuptern der Hauptäste eines Stammes bestehend, eine Art kleiner Rath, aus den Häuptern der kleineren Stammesabtheilungen gebildet und die Volksversammlung (*kuvénd* aus wallachisch *kuvaent* „das Wort", latein. *conventus*) bilden die höchsten Gewalten. Die beiden ersten Factoren verständigen sich gewöhnlich mit einander über die zu verhandelnden Gegenstände, so dass die öffentliche Versammlung, in welcher alle drei Factoren vereinigt wirken, dann eine blosse Formalität ist. S. 176 enthält interessante Details über die Folgen eines Mords, welche für den Mörder und seine Familie theils von Seiten des Paschas (Strafe), theils der Familie des Gemordeten (Blutrache) eintreten. S. 177 schildert die Ceremonien, welche bei der Versöhnung einer verletzten Familie mit dem Mörder Statt finden. Diebstahl gegen Fremde wird nur bestraft, wenn eine Verständigung mit dem Bezirk, dem der Fremde angehört, in Bezug darauf besteht. Zeugen stehen ganz unter dem Einfluss von Furcht oder Lohn. Daher gibt jeder sein Zeugniss nur im Geheimen bei einigen von den Richtern ab, welche es, im Fall sie ihm Glauben schenken, gewissermassen zu dem ihrigen machen und vor Gericht mittheilen. Während des Krieges besteht eine Art Kriegsrecht, worin ein sehr wesentlicher Punkt der ist, dass für die im Krieg Gefallenen keine Blutrache besteht,

eine Milderung dieses Instituts, welche, wie das entgegenstehende Beispiel der wilden Völker, z. B. der amerikanischen Indianer zeigt, von dem allergrössten Einfluss für die Erhaltung dieser in ewige | Fehden mit einander verwickelten Stämme 537
war. Die Weiber sind unverletzlich, begleiten ihre Männer in den Kampf, um Todte und Verwundete wegzubringen, die gebliebenen Feinde zu plündern und ihnen die Köpfe abzuschneiden. — Höchst interessant sind die „Stammessagen der Gebirgsstämme im Bisthum von Skodra", welche von S. 183 an mitgetheilt werden; es wäre zu wünschen, dass Alles der Art, was sich noch im Gedächtniss der Albanesen vorfindet, gesammelt werde. Denn auch hier scheint eine Herrschaft der Gegenwart zu nahen, welche die Erinnerung der Vergangenheit aus dem Leben verdrängen wird, so dass sie, wenn sie nicht in Schriften ein Asyl findet, bald der Vergessenheit anheimgefallen sein wird. Sie schildern Zustände, wie sie an der Spitze fast aller Culturvölker Europas gestanden zu haben scheinen. Ihr historischer Werth übrigens ist durch einen Zufall (S. 189) so sehr ins Licht gestellt, dass wohl Niemand einfallen wird, sie auf eine Weise zu gebrauchen, wie man die ähnlichen Stammsagen alter und neuerer Völker oft genug selbst jetzt noch gemissbraucht sah.

Der vierte Abschnitt (S. 211—279) ist überschrieben: „Sind die Albanesen Autochthonen?". Der Name der Albanesen als Volksnamen ist bekanntlich verhältnissmässig sehr jung; er tritt erst etwa um 1079 nach Chr. hervor (vgl. das anzuzeigende Werk S. 312 n. 93). Einzig bei Ptolemäus erscheint der Namen Albanopolis, dessen Authenticität daher von Mannert angezweifelt ist. Wie in Griechenland, so zeigt auch in Albanien eine beträchtliche Anzahl geographischer Namen, sowie historische Überlieferung, dass vor und auch noch nach jener ersten Erwähnung der Albanesen das Land in einem hohen Grade slavisirt war. | Wie in Griechenland die 538
ursprüngliche Bevölkerung die slavische Überschichtung wieder durchbrach, sie sich assimilirte und obgleich gemischten Blutes wesentlich den hellenischen Charakter wieder zur Geltung brachte, so ist auch im Gebiet der Albanesen jene einst eingewanderte slavische Bevölkerung schon lange verschwunden — sei es nun durch Vernichtung oder Absorption — und wesentlich durch die von ihr durch und durch verschiedne, höchstens,

da ihre Grundlage sich wohl als indogermanisch nachweisen lässt, urverwandte albanesische ersetzt. Da uns nun kein Volk ausser den Slaven bekannt ist, welches in diese Gegenden eingewandert wäre, so wird es schon dadurch höchst wahrscheinlich oder vielmehr fast unzweifelhaft, dass die Albanesen der Urbevölkerung derselben angehören. Das albanesische Gebiet umfasst nun das alte Epirus und einen grossen Theil des alten Illyricum mitsammt der Hauptstadt desselben unter König Gentius, nämlich Scodra. Die Bevölkerung von Epirus enthielt höchst wahrscheinlich drei Elemente, das ursprüngliche, welches, wenn irgend eins, auf den Namen der Pelasger Anspruch hat, und zwei eingewanderte, nämlich ein vom Süden her aus Griechenland eingedrungenes und ein vom Norden her aus Illyricum. Da die Sprache der Albanesen jede nähere innere Verbindung mit der griechischen ebenso sehr zurückweist, wie mit irgend einer der slavischen, so ist es höchst wahrscheinlich, dass sie entweder für Abkömmlinge der Pelasger oder der Illyrier zu nehmen sind. In dem einen Fall hätten wir als ihre ursprüngliche Heimath Epirus anzusetzen, von wo sie sich nach Norden, in dem andern Illyrien, von wo sie sich nach Süden hin verbreitet hätten. Der Voraussetzung, |
539 dass sich die jetzigen Albanesen von einem beschränkten Brennpunkt aus verbreitet haben, steht nicht bloss im Allgemeinen nichts entgegen, sondern sie erhält auch durch ihre spätere, historisch bekannte Verbreitung insbesondre über grosse Theile von Griechenland eine bedeutende Wahrscheinlichkeit. Das Dilemma, ob pelasgisch oder illyrisch, zu entscheiden, fehlen sichre Mittel. Dürfen wir aus dem Umstand, dass z. B. die wesentlich unvermischten Arkadier dem Ursprung nach Pelasger sind und zugleich für Hellenen gelten, mit Sicherheit auf eine wesentliche Identität der pelasgischen und hellenischen Sprache schliessen, so fällt alle Wahrscheinlichkeit eines pelasgischen Ursprungs der Albanesen weg. Denn die Sprache der letzteren tritt trotz mancher Berührungspunkte, von denen die meisten das Gepräge äusserlicher Entstehung an sich tragen, aus dem Kreise der hellenischen ganz heraus. So werden wir auf die schon mehrfach geltend gemachte Ansicht zurückgewiesen, welche in den Albanesen Überreste der alten Illyrier erkennt. Hr von Hahn's Ansicht hebt jenes Dilemma auf, indem er (S. 215) „illyrisch = pelasgisch

im weiteren Sinne" ansetzt. Es ist dies die vierte seiner Thesen über die alten ethnographischen Verhältnisse, insbesondre in dem Gebiete zwischen der Donau und Griechenland. Die drei ersten lauten:

1. „Die Epiroten und Makedonier waren noch zu Strabo's Zeiten Ungriechen oder Barbaren.

2. Epiroten, Makedonier und Illyrier sind Stammverwandte.

3. Es sind viele Anzeichen vorhanden, dass Epiroten und Makedonier den Kern des tyrrhenisch-pelasgischen Volksstammes bildeten, dessen | äusserste Spitzen in Italien und 540
Thracien in die Geschichte hineinragen".

Um diese Sätze zu begründen, bedient sich der Hr Verf. der ethnographischen Notizen, welche sich bei den Alten finden, mythischer Angaben und Sprachvergleichungen; zum Beweis der Verwandtschaft der Albanesen mit den „Urrömern" und „Urhellenen" (S. 214) beruft er sich speciell auf das, was in den Sitten der (heutigen) Albanesen mit denen der Römer und Griechen übereinstimmt. So wie die Schwäche des letzten Arguments augenfällig ist — (denn die hervorstechendsten Sitten der Albanesen, wie z. B. Blutrache, Faustrecht, Stammverbindung und Anderes kehren auch bei den Arabern, Corsikanern und vielen andern Völkern wieder und sind grösstentheils Ergebnisse eines gleichen Culturzustandes; andre sind durch Zusammenstoss mit griechischen und italiänischen Stämmen erklärbar; und die chronologische Differenz der verglichenen Zustände — urrömischer und urhellenischer einerseits und sehr moderner albanesischer andrerseits — würde selbst, wenn die Ähnlichkeit grösser wäre, als sie dem Referenten zu sein scheint, nimmermehr Schlüsse von solcher Tragweite verstatten) — so sind, wenigstens nach unserer Ansicht auch die jenen Momenten entlehnten Argumente keineswegs der Art, dass sie insbesondre für die beiden letzten Thesen auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit zu erzeugen fähig wären. Ich kann hier nicht näher auf des Hrn Verfs Behandlungsweise eingehn, und muss mich darauf beschränken nur Einzelnes zur Charakterisirung derselben hervorzuheben; allein ich glaube, dass dieses genügen wird, den Leser von der Nothwendigkeit zu überzeugen, die Beweise desselben sorgfältig zu prüfen, und sich weder durch seine |

541 Gelehrsamkeit noch seinen übrigens höchst anerkennenswerthen Ernst und Eifer, noch endlich die Zahl der insbesondre der Sprache entlehnten Argumente bestechen zu lassen. Die Benutzung der ethnographischen Notizen der Alten betreffend, so setzt Strabo die Grenzscheide der epirotischen und illyrischen Völker ungefähr in dieselbe Gegend, welche jetzt den gegischen und toskischen Dialekt scheidet. Daraus wird S. 218 geschlossen, „dass es vor Zeiten ebenso war, wie es jetzt ist, und dass die Epiroten zu dem illyrischen Stamme gehörten, aber des Gefühles ihrer Zusammengehörigkeit mit demselben entbehrten, gerade so, wie Holländer und Dänen zu dem germanischen Stamme gehören, ohne sich deshalb eins mit den Deutschen zu fühlen". Ich bin nun zwar weit entfernt, es für ausgemacht zu halten, dass die Epiroten nicht zu den Illyriern gehörten, allein wer das oben angedeutete sprachliche Verhältniss zwischen dem toskischen und gegischen Dialekt berücksichtigt, wird sich nimmermehr überzeugen lassen, dass, wenn es das zwischen der epirotischen und illyrischen Sprache widerspiegelt, beide Völker auch nur bei oberflächlicher Kenntniss desselben von einem so gewissenhaften Forscher wie Strabo getrennt wären — und wir dürfen annehmen, dass sie im Alterthum, wo Griechen und Römer in Menge diese Gegenden durchzogen und in ihnen lange Zeit gehaust hatten und hausten, eher mehr als weniger genau als heute bekannt waren. Um diesen Parallelismus zu behaupten, muss Hr von Hahn die dialektische Differenz des Gegischen und Toskischen als eine „urverschiedene" (S. 218) bis in dieses so hohe Alter hinaufreichende voraussetzen. Diese Voraussetzung ist eine durch nichts gestützte, ja wenn wir das Albanesische betrachten,
542 wie es sich bei Blan-|chus und Lecce findet, welches, wie schon bemerkt, wesentlich gegischen Charakter trägt, jedoch in manchen Punkten von dem Gegischen des Hrn von Hahn abweicht und sich dem Toskischen zuneigt, welches ferner bei ihnen als gemein albanesisch auftritt, von Blanchus ausserdem als epirotisch bezeichnet wird, während in dem eigentlichen Epirus jetzt der toskische Dialekt herrscht, so wird man dadurch, sowie auch durch den ganzen Charakter des Toskischen, der dem Herrn von Hahn selbst ein jüngeres Gepräge zu tragen scheint, bei weitem eher geneigt, das Toskische in seiner jetzigen Gestalt als eine verhältnissmässig

junge Abzweigung des Gegischen zu betrachten. Doch wage ich nicht, wie gesagt, diese Frage zu entscheiden. — Was die Benutzung der Mythen betrifft, so werden S. 220 die Mythen über das Verhältniss von Kadmos zu den Illyriern so aufgefasst, dass jener der Stammvater der Illyrier sei, und Müller's Ansicht, nach welcher Kadmos nicht ein Phönicier, sondern tyrrhenischer Pelasger wäre, genügt dem Herrn Verf. die Illyrier zu Verwandten der tyrrhenischen Pelasger zu machen. Ganz mit demselben Recht dürfte man aus der Sage, dass die persischen Könige von Perseus abstammen, schliessen, dass die Perser specielle Verwandte der Argiver wären. — Was die Benutzung der Sprache betrifft, so sind es vorwaltend Eigennamen, geographische und religiöse, welche theils der Ähnlichkeit halber verglichen, theils aus der heutigen albanesischen Sprache oder sonst erklärt werden sollen. So z. B. wird S. 231 der Name „Illyrien" behandelt. Dieser soll zunächst aus den Namen *Ilos* (Sohn des Dardanus) und *Lyros* (Bruder des Aeneas) zusammengesetzt sein, eine Hypothese, welche S. 236 beachtenswerth erklärt | wird; dann wird er von dem griechi- 543
schen ἰλύς „Schlamm" abgeleitet und die Möglichkeit einer albanesischen Nebenform Ὑλλ̣ηνία[1] bemerkt; dann werden Ἕλλος Ἑλλη Ὕλλος Ἑλλην Ὑλλινοί Σέλλος Συλλάντιος Σολίονες und selbst, jedoch mit einem Fragezeichen, *Sylla* damit zusammengestellt; dafür endlich eine Etymologie aus dem albanesischen *hel-i* „Spiess, Bratspiess" empfohlen. Mehr oder weniger ähnlich, vielfach noch überraschender sind alle die sprachlichen Bemerkungen von S. 224—254 und trotz ihrer grossen Masse glaube ich, dass vielleicht kaum drei oder vier dazwischen sind, welche eine Kritik bestehn würden. S. 250 wird sogar

[1] Da die griechischen Lettern mit diakritischen Zeichen, deren sich Hr von Hahn zur Bezeichnung der eigenthümlich albanesischen Laute bedient, hier nicht vorräthig sind, so bezeichne ich sein γ mit einem Punkt durch *g*, sein ε mit einem Strich darunter durch *e*, sein σ mit einem Punkt durch *s*, mit zweien durch *sh* und sein χ mit einem Punkt durch *h*, das gegische ν mit Punkt durch *n*.

[[Soweit nicht in dieser Anzeige nach von Hahn erwähnte Wörter und Wortelemente nachdrücklich als solche angeführt — in welchem Falle dessen Schreibung hergestellt ist —, und soweit in ihr nicht Citate aus Blanchus und Lecce enthalten sind, ist in diesem Abdruck — im Gegensatz zu der vorstehenden Anmerkung — Gustav Meyer's Schreibung des Albanesischen durchgeführt.]]

die persische *Anaitis* (zend. *anâhita*) aus dem albanesischen *hens* „Mond" gedeutet und zwar mit den Worten: „Wir brauchen wohl nicht zu erwähnen, dass wir den Namen (*hens*) mit der persisch-phönicischen Anaitis für identisch halten; er ist aber noch weiter verbreitet und findet sich z. B. als Anninga, der Mond, bei den Grönländern, jedoch männlich, wie im Deutschen etc." Es bedarf wohl keiner weiteren Mittheilungen aus diesem Abschnitt, um den Leser zu überzeugen, dass dies Werk ihm in jedem andern Gebiet reichere Belehrung gewährt, als in dem antiquarischen und dem damit zusammenhängenden linguistischen.

Der 5te Abschnitt (S. 280—300) „Das albanesische Alpha-
544 bet" überschrieben, lehrt uns ein | eigenes albanesisches Alphabet von 52 Zeichen kennen, welches Herr von Hahn in Elbassan und auch da im Ganzen nur selten — er glaubt, dass es wohl nur funfzig Personen kennen (S. 296) — gebraucht fand. Nur mit Mühe konnte er sich etwa 21 Blätter, welche mit diesem Alphabet Geschriebenes enthielten, verschaffen, deren Alter nicht über 70 Jahre hinaus ging. Die Tradition knüpft es an einen Lehrer an der Schule und Stadtprediger zu Elbassan, welcher ein sehr gelehrter Mann gewesen sein soll und etwa vor 100 Jahren lebte. Von den 52 Zeichen desselben sind 14 oder 15 zusammengesetzt. Die übrigen sucht Hr von Hahn insbesondre aus dem phönicischen — einige aus dem hebräischen, eins aus einem indischen, eins aus den Inschriften von Thera, eins aus dem dorisch-äolischen, eins aus dem etruskischen, eins endlich aus einem slavischen — Alphabet zu erklären. Um die Entstehung auf diesem Wege zu erläutern, nimmt Hr von Hahn zu mancherlei Manipulationen seine Zuflucht. So heisst es S. 283, 2, um die Figur des *ü* in diesem Alphabet zu erklären: „das phönicische Vau stellt sich in halber Wendung auf den Kopf, und erhält ein Ohr". S. 284, 12 bei Erklärung des Zeichens für *n*: „das phönicische (Nun) macht 1/8 Wendung, und verliert seinen dritten Strich". Mehrfach bezeichnen die mit einander verglichenen Buchstaben auch ganz verschiedene Laute, so wird das *r* des albanesischen Alphabets aus dem phönicischen *n* erklärt, aus welchem jedoch S. 284, 12 auch das albanesische *n* abgeleitet war. |

545 Zur Erläuterung wird hinzugefügt, „dass das *r* der

Endungen des toskischen Dialektes in dem Gegischen regelmässig in *n* übergeht, und dass sich diese flüssigen Buchstaben mitunter selbst im Wortstamme ablösen". Ich zweifle, ob dieses dialektische Verhältniss jene Annahme zu schützen vermag, um so mehr, da — wie schon bemerkt — das Gegische den organischen Laut hat, welcher sich im Toskischen dialektisch umgestaltet hat. — (Der Übergang von organischem *n* in *r* ist überhaupt nicht selten, vgl. Pott E. F. I, 119. II, 101. 147, Diez Et. Wtb. der Rom. Spr. 21, und Flechia Sampati e Anumante, Traduzione dal Ramajana. Torino 1852, welcher dadurch (S. 5 n.) *ger-men* von *gen* und *car-men* von *can* erklärt; während der von *r* in *n* selten und nur unter Einfluss der Dissimilation sich zeigt, vgl. Pott E. F. II, 89 und die Reduplication in sanskritischen | und griechischen Intensiven 546
von einigen Verben mit *r*). — S. 292 erwägt Hr von Hahn die Gründe und Gegengründe, welche für oder gegen ein hohes Alterthum dieses Alphabets sprechen und entscheidet sich (S. 294) dafür, in demselben „eine Tochter des phönicischen und eine Schwester des urgriechischen anzuerkennen", eine Ansicht, welche er in § 12 noch durch den Mythus, welcher Kadmos mit den Illyriern in Verbindung bringt, zu stützen sucht. Ich fürchte, der Hr Verf. hat sich hier wie in dem vorhergehenden Abschnitt von seinem sonst höchst löblichen Eifer und seiner Liebe für das Volk, welches er zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat, etwas zu weit führen lassen. Die geringe Verbreitung dieses Alphabets, sowie der Umstand, dass es von keinem sonstigen Kenner der Albanesen erwähnt wird, machen sein Alter schon an und für sich verdächtig, insbesondre da sowohl Blanchus in seinem 1635 erschienenen Dictionarium als Lecce in seinen 1716 erschienenen Osservazioni ausdrücklich bemerken, dass die Epiroten oder Albanesen sich mit Ausnahme von bei Blanchus drei, bei Lecce fünf eigenen Zeichen, der lateinischen Buchstaben bedienen (vergl. Hrn von Hahn im 2ten Heft S. 1 Anm., wonach sich jetzt nur die Gegen des lateinischen Alphabets bedienen, die Tosken aber des griechischen, s. auch Xylander S. 1). Bei der von Hrn von Hahn selbst bemerkten Neigung der Albanesen zum Gebrauch von Chiffreschrift liegt die Erklärung des von ihm aufgefundenen Alphabets aus einer solchen, wie mir scheint, ziemlich nahe (zumal da eine S. 297

mitgetheilte dem Charakter nach ähnlich ist), und selbst eine sehr künstliche Bildung desselben würde sich dadurch deuten,
547 dass albanesische Priester ihre Erziehung | mehrfach in dem sprachgelehrten Collegium de propaganda fide zu Rom erhielten. Endlich ist auch kein geringes Gewicht darauf zu legen, dass die Tradition, welche sonst Alles so hoch wie möglich hinaufschiebt, dieses Alphabet an den erwähnten Geistlichen knüpft, welcher ohne Zweifel ziemlich jünger ist als Lecce. Zur Entscheidung der Frage möchte übrigens in der That die von Hrn von Hahn empfohlene Vergleichung des bei den italiänischen Albanesen gebrauchten Alphabets von Bedeutung sein; möge sie, im Vergleich damit, ein geübter Paläograph von neuem aufnehmen.

Den sechsten und letzten Abschnitt des ersten Heftes bildet, „Historisches" überschrieben, eine kurze Geschichte der Albanesen (S. 301—346), die, abgesehn von den auch hier (S. 304) wiederkehrenden Zusammenstellungen von ähnlich klingenden geographischen Namen (z. B. der albanesischen Formen Arben und Armeng mit dem asiatischen Albanien und Armenien, der Ματιανοί in Medien mit dem Fluss Mate in Albanien) und Etymologien von alten ganz fremden aus dem heutigen Albanesischen (z. B. medisch Γάζα von alb. *gas* „Freude" etc.), insbesondre für die Zeit seit dem Auftreten des Namens der Albanesen eine instructive Übersicht ihrer politischen Verhältnisse darbietet.

Zu diesem Heft gehört eine kleine, von Herrn Professor Kiepert gezeichnete Karte des albanesischen Gebiets, in welche auch die alten geographischen Namen eingetragen sind. Ihre Trefflichkeit bedarf natürlich unsres Lobes nicht.

Die beiden folgenden Hefte sind, wie schon bemerkt, der albanesischen Sprache gewidmet. Das erste derselben führt
548 den Titel „Beiträge zu einer | Grammatik des toskischen Dialekts", liefert aber auch, wie schon angedeutet, eine Menge Momente zur Kenntniss des gegischen. S. 1—104 enthält zunächst die Grammatik selbst. Das Verfahren, welches der Hr Verf. bei Abfassung derselben beobachtete, war folgendes: er schrieb alle in der Wörtersammlung des Ritters von Xylander enthaltenen Substantive, Adjective, Pronomina und Verba zusammen, ordnete sie nach ihren Endungen in verschiedene Klassen und declinirte und conjugirte dieselben dann

der Reihe nach theils schriftlich, theils mündlich mit seinem Lehrer durch. Dieser war zwar ein geborner Albanese, hatte aber seine Muttersprache ebensowenig wie seine übrigen Landsleute theoretisch behandelt oder auch nur zu schreiben versucht, folgte daher anfangs dem Gebaren des Hrn Verfs mit grossem Unglauben und oft nur mühsam verhehlter Ungeduld, bis er nach und nach mehr Interesse an der Sache gewann und auf die Ideen des Hn Verf. einzugehen und dieselben zu verbessern, oder auch gar selbständig in den Bau einzugreifen begann. Die so gewonnenen Resultate wurden an der schon erwähnten Übersetzung des Neuen Testaments geprüft. So schuf der Herr Verf. eine zuverlässige Grundlage für die Grammatik des toskischen Dialekts, welche er auf eine Weise angeordnet und ausgeführt hat, die — wenngleich sich der Einfluss der trefflichen Bearbeitung des Hrn von Xylander nicht verkennen lässt — dem grammatischen Sinn desselben zu vieler Ehre gereicht. „Die Syntax hielt er sich nicht für befähigt, systematisch aus dem Rohen zu arbeiten. Hier beschränkt sich das von ihm Gelieferte fast nur auf die Zusammenstellung von Beispielen über auffallende Constructionen, wie sie ihm während seiner Arbeit vorkamen". | Es bleibt also 549
hier für einen Nachfolger des Hrn Verfs fast noch ein ganzes Gebiet unberührt und auch die Flexionslehre wird noch viele Ergänzungen zu erfahren haben, wie deren einige schon durch die vom Herrn Verf. selbst mitgetheilten Sprachproben dargeboten werden, z. B. S. 129, 7, 2 dóɣje statt doxje von *diék* „verbrennen" (vgl. S. 71, 9, c); S. 130, 12, 4 xpíχe und χíδe beide Imperative der 2ten Person Singularis von *kreh* „kämmen", *heθ* „werfen". Eine Bildung des Imperativs durch Zutritt von *e* hat in Hrn von Hahns Grammatik keine Analogien, wohl aber kommen deren mehrere bei Lecce vor, z. B. von *padís* (παδις bei Hrn von Hahn, aber als unbelegt eingeklammert), „anklagen" S. 85 *padite,* mit dem in Verben auf *s* so häufigen Übergang von *s* in *t*; S. 103 von *mpes* „ersticken" (μbὄς bei Hrn von Hahn) *mpeste* (S. 103 so mit zwei e), dagegen von *prekas* „berühren" [1] und *nuras* „tödten", mit Einbusse

[1] Lecce schreibt auch *perkas* und so auch bei Hr von Hahn περχάς, Blanchus dagegen hat nur *re*, z. B. *precune*, Particip; die Metathesis des *r* sowie Einbusse von Vocalen neben ihm sind im Albanesischen noch so häufig, dass es fast den sskrit. *r*-Vocal widerspiegelt.

des *s* (vgl. den im Aorist vorkommenden Übertritt vieler auf *s* auslautender Verba in die Conjugation der vokalisch auslautenden) *nurde* (S. 137 vgl. βρασ aus der Bibelübersetzung von *vras* „tödten" bei Xylander IVte Conj.) und *preke* (S. 131), vgl. auch *pere* S. 157 von *peres* (πρῆς bei Hn von Hahn); S. 142 von *bdier* „vernichten" (vgl. das Passiv βδόρσμ „ich gehe unter" bei Herrn von Hahn), Imperat. *bdyre* und S. 156 von *θom* „ich spreche", *θue* (bei Hrn von Hahn θουαιγ). — Ferner er-
550 scheint in dem Lied bei Hn von Hahn S. 132, | 23, 7 und 8 als 3te Person Aoristi Sing. von *zē* „ergreifen" ζου statt ζουρρε wie es nach S. 80 der Grammatik lauten müsste; wir werden diese Form wohl aus dem häufigen Antritt von *u* in 3 Sing. (z. B. regelmässig hinter den Verben auf *a, e, i* und arbiträr hinter denen auf *k*) deuten, ε ist hier vor *u* absorbirt. S. 168 in der letzten Zeile des IVten Mährchens findet sich als 1ste Sing. Aoristi von *gēj* „ich finde" γjέττöε nach Analogie von *l'ašε* von *l'ē* „ich lasse", *rašε* „ich fiel" von *bie*), *deša* (von *dua* „ich will"), *pašε* (von *šoh* „ich sehe"), δašε (von *ap* „ich gebe"), *θašε* (von *θom* „ich sage") und der Imperfecta *kešε* (von *kam* „ich habe") und *ješε* (von *jam* „ich bin"). — S. 167, 4 v. u. findet sich als 3 Sing. Imperfecti von *dua* „wollen" doάαιγ, welches jedoch nur verschiedne Schreibweise oder eine leicht modificirte Sprechweise für doναν ist (vergl. Impf. βῑγ und βῑν von *vete* „gehn", bῑγ und bῑν von *bie* „fallen" u. aa. unter den anomalen Verben, auch βῑj neben βῑν von *vē* „setzen" und dessen Analoga). Überhaupt weicht die Schreibweise in den Sprachproben von der in der Grammatik mehrfach ab, jedoch fast nur in nicht besonders wesentlichen Punkten, so fehlt z. B. die Verdoppelung der Laute öfters, z. B. ουβούρε (S. 129, 11, 6) 2te Sing. Aor. Pass. statt ουβοῦρρε (nach Gramm. S. 80); S. 130, 15, 4 steht das unbezeichnete ο statt des mit zwei diakritischen Punkten versehenen und ähnliche Verwechslungen, vielleicht nur Druckfehler, kommen noch einigemal vor. Bedenkt man, dass das Alphabet, dessen sich Hr von Hahn bedient, erst mit der erwähnten Übersetzung des neuen Testaments (1827) ins Leben getreten und von ihm in mehreren
551 Einzelnheiten wieder verän-|dert ist, so wird man die Sorgfalt, mit welcher der Herr Verf. Harmonie in die Orthographie zu bringen gewusst hat, mit grosser Anerkennung betrachten und die Anzahl der Discrepanzen, welche übrigens die Erkennung

der Formen, so weit ich bemerkte, nicht stören, verhältnissmässig sehr gering finden. — Höchst belehrend ist natürlich die Vergleichung des hier vorliegenden Sprachmaterials mit der Grammatik von Lecce und dem Dictionarium von Blanchus. Es kann zwar hier nicht der Ort sein, näher darauf einzugehn; doch will ich einige Beispiele hervorheben, welche, wie mir scheint, zeigen werden, wie sehr die Erkenntniss des Albanesischen dadurch gefördert werden wird. So heisst z. B. „Sünde" bei Hrn von Hahn gegisch μουχάτ und μεχάτ (mit dem *e*, welches so dunkel tönt, dass der Hörer bald *a*, bald *o*, bald *i* zu hören glaubt, und im Gegischen insbesondre oft gar keinen Vokal hört, nach Hrn von Hahn S. 3; da es hier mit *u* wechselt, wird in diesem Falle der Anklang an *o* wohl anzunehmen sein). Schwerlich kann man aus dieser Schreibweise, wenn man die phonetische Geschichte dieses ε, sowie die Entstehung des μ nicht schon aus analogen Fällen erkannt hat, errathen, dass es das lateinische *peccat-um* (vgl. walachisch *pekát*) sei; dieses wird aber unzweifelhaft durch die bei Blanchus 207, 4 vorkommende Schreibweise *mpcat*, worin in Folge der albanesischen Neigung zur Synkopirung und ihrer eigenthümlichen Aussprache von manchen stummen Consonanten, bei welcher ein Nasal vor diesen entsteht (s. Xylander S. 8), ε ausgestossen und *m* vorgesetzt erscheint. In der Form μουχάτ ist dann das *p* vokalisirt und dieser Vokal in μεχάτ so geschwächt, dass er in einer andern schon bei Blanchus (im Jahre 1635) | vorkommenden Schreibweise *mcat* (S. 86 unter 552
peccare und peccatum) gar nicht mehr gehört ward. Ein ganz gleiches Verhältniss zeigt sich zwischen dem bei Herrn von Hahn aufgeführten toskischen μπσόιγ neben gegischem *mεsoj* „tadeln, lehren". Schon nach Blanchus' *mpcat* neben *mcat* (= μεχάτ) würden wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass auch hier im Gegischen einst der *p*-Laut erschien, und erhalten die vollständige Bestätigung dafür in den bei Blanchus vorkommenden Formen *mbsognene* (S. 208, 15) *mbfsò* (ebds. 17) und *mbsuem* (S. 20 unter docere). Auch hier werden wir vermuthen dürfen, dass das *m* nur jener eigenthümlichen Aussprache des *p* verdankt werde, und erhalten dafür eine Bestätigung in der toskischen Nebenform *psoj*. Dass sich weiter alsdann dieses Verbum als ein Denominativ von griechisch ψόγ-ος „Tadel" mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu

erkennen gebe, will ich hier nur andeuten, da die Ausführung Schwierigkeiten zu überwältigen haben würde, deren Erörterung hier zu vielen Raum einnehmen würde. — Überhaupt ist die Schreibweise bei Lecce und Blanchus, welche übrigens nach manchen Andeutungen in Hrn von Hahns Grammatik und nach mehreren Formen in seinen gegischen Sprachproben wesentlich noch mit der späteren, selbst heutigen gegischen Aussprache übereinstimmt, höchst beachtenswerth und vielfach belehrend. So lautet z. B. das Hahnsche (IItes Heft S. 82) βῖγ „ich komme" βjĕν „du kommst" βjĕν „er kommt" βῖjεμε „wir kommen" βίνι „ihr kommt" βίνε oder βῖjενε „sie kommen", bei Lecce (S. 115) *vign* (*gn* italiänisch zu sprechen ungefähr wie | 553 *nj*, vgl. das Futurum Si. 3 bei Lecce *cur te vign* mit der Schreibweise κουρ τε βίνjε bei Hn von Hahn Ev. Joh. XVI, 13 (Heft I, S. 300) und z. B. Lecce's *bagn* mit gegisch baṿj „ich mache" und über die Aussprache dieses ṿ Hr von Hahn Gr. S. 4, 20) *vièn vièn vignme vini vignne* und tritt in unverkennbar nahe, gewiss nicht bloss scheinbare Beziehung zu dem italiänischen *vengo, vieni, viene, veniamo* oder *venghiamo, venite, vengono*. Übrigens will ich nicht unbemerkt lassen, dass das Verbalformen schliessende Hahnsche γ (bei Lecce fast stets *gn*) einer Alles im Zusammenhang erwägenden Betrachtung zu unterziehen ist. Denn in vielen andern Fällen scheint es nur Nasalirung eines lateinischen *o*, vgl. z. B. κενδόιγ „ich singe" bei Lecce *kendogn* mit lateinisch *canto* (walach. *kînta*), κερχόιγ, nach Lecce's Schreibweise *kerkogn* „ich suche" mit lateinisch *circo*, woher italiänisch *cerco* etc. (Diez, Etym. Wtb. der Rom. Spr. I³ 122) — das Albanesische hat, wie oft in seinem dem Latein entlehnten Wortschatz, die alte Aussprache des *c* bewahrt (vgl. walach. *čerk*) — κουιτόιγ *cuitogn* „ich denke" mit latein. *cogito*, παγόιγ „ich bezahle" mit italiän. *pago*, lat. *paco* und sehr viele analoge; in andern ebenfalls hinlänglich vertretenen Fällen macht es eher darauf Anspruch dem im Neugriechischen in Verbis auf αιω, αυω, ευω, ουω vor dem ω entstehenden γ analog zu sein, vgl. z. B. χjάιγ, in Argyrokastron χλjάιγ „weinen" mit altgriech. χλαίω, neugr. χλαίγω; νδάγ geg. (ohne das durch die erwähnte Aussprache entstandene ν) δάγ „theilen" mit altgr. δαίω. Für einige Fälle drängen sich sogar noch andre Erklärungen entgegen; so z. B. würde in μπσόιγ, welches bei Lecce *mbsogn* lauten würde, wenn ich

es mit Recht von | φόγ-ος abgeleitet habe, das ιγ *gn* dem γ 554
des Thema entsprechen und seine Einbusse in einer Menge flexivischer Formen würde durch die Analogie, in welche es zu der Masse von Formen, in welchen οιγ, *ogn* suffixal ist, herbeigeführt sein, eine Erscheinung, zu welcher eine Menge Sprachen Seitenstücke liefern. Ich will nicht verbergen, dass die Mehrheit der Erklärungen gegen jede derselben bedenklich machen kann, allein andrerseits kann ich auch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass wir über die Art und Weise, wie sich Mischsprachen — und eine solche ist die albanesische in einem hohen Grad — krystallisiren, noch keinesweges hinreichende Erfahrungen und Kenntnisse besitzen, und dass, wenn auch in den bisher untersuchten vieles Gemeinschaftliche hervortritt, doch auch jede zugleich ihre Besonderheiten hat. —

Vielfach belehrend ist auch die alte Schreibweise mit Verdoppelung des Vokals statt der bei Hrn von Hahn erscheinenden Länge desselben; so z. B. liesse sich zwar wohl schon aus κάλj-ι und κάλjε-ι „Pferd" im Verhältniss zu seinem Plural κούαj-τε (für organischeres *kual'-te*) errathen, dass es aus italiän. *cavallo* entlehnt sei; allein mit rechter Bestimmtheit lässt es sich doch erst durch die Schreibart *caale* (Blanch. s. v. equus) *kaaλ-i,* Plur. *kual-te* (Lecce S. 205) erkennen; das *v* ist hier wie auch sonst sehr oft (vgl. das β in den Casusendungen βε βετ, bei Lecce *vet,* im Schema bei Hrn von Hahn S. 29 und in den Paradigmen bei Lecce S. 15 ff.) ausgefallen. Ohne diese Schreibweise würde man es für ein Lehnwort aus walach. *kal* „Pferd" nehmen, wogegen mir jedoch auch der Plural zu entscheiden scheint, in welchem das *ual* wohl unzweifelhaft auf *aval* deutet, während der walach. Plural *kaĭ* heisst. |

In der Declination tritt insbesondre die Abweichung her- 555
vor, dass Lecce auch in der ersten Declination im Singular eine Form auf *t* hat, welche er Ablativ nennt, während Herr von Hahn eine analoge nur in der 2ten und 3ten kennt, welche er in Übereinstimmung mit Lecce als Genitiv, Dativ und Ablativ bezeichnet. Da Lecce in den beiden ersten Declinationen als Nebenformen derer auf *t* im Ablativ gleichlautende ohne *t* anführt (z. B. *prei sctepie* oder *sctepiet* „von dem Hause" *prei cussari* oder *cussarit* „von dem Diebe") und bei Hrn von Hahn in der 2ten und 3ten Declination sich die

bestimmte Form des Genitiv-Dativ-Ablativ von der unbestimmten durch die Anwesenheit des in letzterer fehlenden *t* unterscheidet (z. B. von *ken* (*canis*) „Hund" unbestimmt *ken-i*, bestimmt *ken-it*, von *mik* (*amicus*) „Freund" *mik-u mik-ut*), so liegt der Gedanke nahe, dass Lecce's Doppelformen des Ablativs in der ersten und zweiten Declination ebenfalls auf dem von ihm bekanntlich nur im Nominativ hervorgehobenen Unterschied zwischen bestimmter und unbestimmter Declination beruhn und dass dieser zu seiner Zeit sich auch im Ablat. der ersten durch eine Form auf *t* geltend gemacht hatte, während Hr von Hahn hier nur — aber wie in der 2ten und 3ten für Genitiv-Dativ-Ablat. gemeinschaftlich — die Form durch *se* als bestimmte kennt, welche bei Lecce auf den Genitiv und Dativ beschränkt ist. Dagegen spricht zwar, dass Hr von Hahn S. 29 n. einige Formen der ersten Declination auf *t* aus der Übersetzung des Neuen Testaments erwähnt, welche nach der allgemeinen Analogie (s. bei Herrn von Hahn Gr. § 23) für Bezeichnungen der unbestimmten Declination zu
556 nehmen wären; allein dieser Widerspruch lässt sich | vielleicht durch die Vermuthung heben, dass zu Lecce's Zeit der Unterschied zwischen bestimmter und unbestimmter Declination, welchen er, wie bemerkt, nur im Nominativ geltend macht, noch nicht so ausgeprägt war, als er jetzt erscheint — (daher die für ihn entwickelten verschiedenen Formen in den obliquen Casus nicht hinlänglich aus einander gehalten wurden und überhaupt nur gleichbedeutende Doppelformen zu sein schienen) — und dieser schwankende Gebrauch noch in den erwähnten Stellen des N. Test. nachklinge. Diese Vermuthung würde uns alsdann trotz dieser Stellen das Recht geben, in diesen Formen (Ablativen bei Lecce) der ersten Declination auf *t*, in Analogie mit denen der beiden übrigen, eigentlich bestimmte Ablative zu erkennen und also das Characteristicum der Bestimmtheit in den erwähnten Casus aller drei Declinationen in dem Hinzutritt von *t* zu finden. Dafür spricht dann auch, dass sich zunächst bei Hrn von Hahn im Genitiv und Dativ des Plural die bestimmte von der unbestimmten Form ebenfalls nur durch hinzutretendes τ unterscheidet (unbestimmt βε ε, bestimmt βετ ετ), ferner aber, dass Lecce und Blanchus im Ablativ Pluralis wiederum ähnlich wie im Ablat. Sing. der ersten Declination eine Nebenform mit *t* haben, welche

bei Hn von Hahn nicht erscheint. Während nämlich bei diesem der bestimmte Ablativ Plur. dieselbe Form wie Genitiv-Dativ hat (βετ ετ), erscheint bei Lecce in der 1sten und 2ten Declination neben den Ablativen auf *sc*, welche denen auf ö bei Hn von Hahn entsprechen, die der unbestimmten Declination angehören, eine — jedoch ebensowenig wie die oben erwähnte des Singulars von ihm begrifflich geschiedene — Nebenform auf *scit*, z. B. *prei graasc* oder *graascit* | „von den 557
Frauen", *prei guresc* oder *gurescit* „von den Steinen", ebenso bei Blanchus unter dem Wort coelitus *prei kielscit* (vgl. bei Herrn von Hahn tosk. xjíελ-ι, geg. xjīλ coelum). Ist dieses *t*, was kaum dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, mit dem indogermanischen Demonstrativ sskritisch *ta*, griechisch το, lat. *tu* (in *istu*) verwandt, so ist die Angemessenheit seiner Benutzung zum Ausdruck der Bestimmung (d. h. als Artikel) einleuchtend. — Viele Abweichungen finden sich ausserdem bei Lecce in den Einzelnheiten der Declination, welche natürlich hier nicht bemerkt werden können. —

Die Differenzen bezüglich der Pronomina und ihrer Declination betreffend, mache ich nur darauf aufmerksam, dass, in Übereinstimmung mit dem oben bemerkten Hauptcharacteristicum des gegischen Dialekts, statt des toskischen τυρε bei Herrn von Hahn bei Lecce *tsne* erscheint, z. B. statt *atüre* — Genitiv und Dativ Pluralis von *aí* (bei Lecce auch *as*) „jener", *ajó* „jene" — bei Lecce *atsne*, statt *kətüre* — Gen. und Dat. Plur. von *küj* (bei Lecce *ks*, bei Blanchus unter hic *chssi*) „dieser", *kəjó* (bei Lecce *kiò*) „diese" — bei Lecce *ketsne*. Da das gegische *n*, wie bemerkt, aller Wahrscheinlichkeit nach der organische Laut ist, so wird man nicht wagen dürfen, dieses *türe* unmittelbar mit latein. *torum* (in *is-torum*) zusammenzustellen, wenn gleich das Element *t* wohl unzweifelhaft in beiden als identisch und als das schon erwähnte indogermanische Demonstrativ anzuerkennen sein wird. Beiläufig bemerke ich noch, dass Lecce auch in diesen Pronominibus besondre Formen des Ablativ Singularis und Pluralis hat.

Hinsichtlich der Zahlwörter bemerke ich, dass das Hahnsche vjĕ „einer, e, es" bei Lecce (S. 38) ge-|schlechtlich 558
gespalten ist; das Masculinum hat bei ihm zwei Formen *gnì* und *gnanì* und letzteres ist das flexivische Thema; das Femi-

ninum, nach S. 222 *gnia,* hat als Flexionsthema *gniane* (S. 38). Blanchus erwähnt die geschlechtliche Differenz nicht und schreibt unter unus *gna.* Bei dem so überaus häufigen Zutritt von *j* vor Vokalen — vgl. ausser dem oben erwähnten κjίελ-ι aus *coel-um* noch geg. *ǵu̯-ni* (tosk. *ǵu-ri*) aus γονυ „Knie", *fḱińε-a* aus *vicinia* — welcher vielleicht slavischer Einwirkung verdankt wird, und der eben so häufigen Einbusse von Vokalen sowohl überhaupt, als im Anlaut (vgl. z. B. *alonár* und *lonár* „Dreschmonat" aus dem Neugriechischen), sind in νjε̱ *gnia* schwerlich die nahen Verwandten von latein. *unus una* zu verkennen.

In Bezug auf die Conjugation sind die Abweichungen im Einzelnen sehr bedeutend. Auch hier beschränke ich mich natürlich auf die durchgreifenderen. Zunächst gehn viele Verba, welche bei Hn von Hahn der ersten Conjugation folgen, bei Lecce nach Hrn von Hahn's zweiter, z. B. *l'iϑ* „binden" (*lig-are*) bei Hn von Hahn in 1. 2. 3 Sg. Präsentis unverändert, lautet bei Lecce *liδign liδen liδen.* — Der Conjunctiv des Präsens Activi unterscheidet sich im Allgemeinen bei Lecce nur in der 2ten Singularis vom Indicativ, nicht auch, wie bei Hrn von Hahn, in der 3ten; und wo auch in der 3ten ein Unterschied Statt findet, stimmt er fast nie mit Hrn von Hahn; zugleich zeigen sich bezüglich der zweiten Person in der Anknüpfung der Endung manche Differenzen, z. B. *kendogn* hat in der 2ten *kendoisc* (bei Hn von Hahn kε̱νdοτō) in der 3ten wie im Indicativ *kendon* (bei Hrn von Hahn kε̱νdοjε̱); *bugn* „ich wohne" (βούιγ bei Hrn von Hahn) dagegen
559 hat | in 3 Indic. *bun,* Conjunct. *buun; pʊes* (bei Hn von Hahn πύες aus πυϑ πυνϑάνομαι) hat im Indicat. *pʊet,* im Conjunctiv *pʊete,* ohne das Characteristicum *jε̱,* welches bei Hr von Hahn antritt; *do* „ich liebe" hat in 3 Indic. *do,* Conjunct. *done* (bei Hr v. H. dójε̱), *vign* „ich komme" in 3 Indic. *vien,* Conjunct. *vign* (Hr v. H. βίjε̱) etc. Nur *kam* „ich habe" *jam* „ich bin" und *ϑom* „ich spreche" stimmen bei beiden überein. — Übrigens will ich nicht unbemerkt lassen, dass in den gegischen Sprachproben, welche Hr von Hahn mittheilt, diese besondre Form der 3ten Sing. Conj. insbesondre in der Bildung des Futur, welche auf ihm beruht, sehr oft erscheint, z. B. Heft I, S. 300, Ev. Joh. XVI, 13. 14 und vgl. weiterhin die in dieser Übersetzung erscheinenden Futura durch *do* mit Conjunctiv.

Nächstdem ist die Abweichung im Imperfect bemerkens-

werth; am stärksten ist sie bei den Hülfszeitwörtern *kam* und *jam*, wo sie wenigstens in der 3ten Pson Sing. durch Bewahrung des pronominalen Exponenten *t kisct* „er hatte", *iscte* „er war" (bei Herrn von Hahn κιö ιö) ganz den Charakter der organischeren Bildung an sich trägt; dass die Formen bei Hrn von Hahn eine Einbusse erlitten haben, zeigt seine Bemerkung S. 66*), wonach τε arbiträr antreten kann. Zweifelhafter kann man über das bei Lecce in *jam* und in der eigentlichen Conjugation auch in der 1sten Pson Sing. antretende *te* sein (z. B. *jesce-te* „ich war" bei Hn von Hahn jɛ̈öę, *kendogne-te* „ich sang" bei Hrn von Hahn κɛvdojɛ), zumal da es bei Lecce auch in *kam* fehlt (*kesc* „ich hatte", bei Hn von Hahn κɛ̈öę), allein da der Abfall in der 3ten unzweifelhaft ist, so ist die Annahme am wahrscheinlichsten, dass wenn hier auch keine or-|ganische Form vorliegt, doch 560
eine ältere anzuerkennen ist, aus welcher die neuere, jedoch, wie *kesc* zeigt, theilweis schon früher, verstümmelt ist.

Ferner hat Lecce ein besondres Ptcip Präsentis auf *si*, welches Hr von Hahn nicht kennt, z. B. *scerbue-si* (serviens) „dienend". Hr von Xylander bemerkt (S. 37) Spuren desselben auch in der Übersetzung des Neuen Testaments.

Die Differenzen in Bezug auf die Bildung des Particip Perfecti Passivi, welches zugleich die Verbalabstracte bildet, beruhen eigentlich nur auf dem dialektischen Gegensatz zwischen dem Toskischen und Gegischen. Allein auch sie scheinen ein nicht unwichtiges Resultat darzubieten, und ich erlaube mir deshalb mit wenigen Worten näher darauf einzugehen. Lecce hat auf diese Form, da sie zugleich in Verbindung mit *me* „mit" seinen (oder vielmehr den gegischen) Infinitiv bildet, seine Eintheilung der Conjugation in 10 Klassen gebaut; dieser wollen wir bei der Vergleichung folgen. Die 1ste Conjugation endet in diesem Ptcip auf *uem*, z. B. *kenduem* „gesungen"; diesem entspricht bei Hrn von Hahn das gegische Abstractum κɛvdouμɛ; das toskische Ptcip lautet mit der Endung ρę, welche Hr von Hahn als allgemeine aufstellt, κɛvdouαρę. Die 2te lautet auf *uem* aus, z. B. *scerbuem* „gedient", das geg. Abstract bei Hr von Hahn lautet öęrbuμɛ, das toskische Ptcp öęrbuαρę. Die 3te endet auf *une*, z. B. *lidune* „gebunden", welchem, mit dem uns bekannten Übergang von geg. *n* in tosk. *r*, tosk. *l'idure* entspricht. Die 4te auf *aam*, z. B. *daam* „getheilt",

entsprechend dem geg. Abstract *dame;* das toskische Particip lautet *ndarɛ* und *ndaíturɛ.* |

561 Die 5te endet auf *re* und der Stamm aller dazu gehörigen Verba auf *r,* z. B. *nzierre,* eben so toskisch bei Hrn von Hahn ντζjέρ-ρε „gezogen", *marre* „genommen"; dieses letztere Ptcp schreibt Hr von Hahn im Lexikon ebenfalls mit zwei ρ μάρρε, dagegen S. 71 nur mit einem, und wir finden überhaupt mehrfach dieselbe Form bald mit zwei, bald mit einem *r* geschrieben. Die 6te Conjugation endet im Ptcp auf *le* und der Stamm aller dazu gehörigen Verba auf *l,* so dass als Charakter des Ptcps nur *e* bleibt; wie in der 5ten, so stimmt auch in dieser das Toskische mit Lecce, z. B. *mbielɛ* „gesäet", bei Herrn von Hahn (S. 70) ebenfalls μbjέλε. Die 7te endet im Ptcp auf *iim,* z. B. *piim* „getrunken"; bei Hrn von Hahn entspricht das als gegisch bezeichnete Ptcp πίμε; das toskische lautet
562 *pīrɛ.* Die 8te endet auf *uum,* z. B. *vuum* „gesetzt", ent-|sprechend dem bei Herrn von Hahn aufgeführten geg. Abstract βουμε, das tosk. Ptcp. lautet, in Analogie mit mehreren toskischen anomalen, *venɛ.* Die 9te endet auf *iem,* z. B. *kiiem* „beschnitten" (von Bäumen), entsprechend dem bei Herrn von Hahn (unter κιγ) aufgeführten geg. κίμε; das tosk. Ptcp erwähnt Hr von Hahn nicht; es wird aber nach der allgemeinen Analogie wohl *kirɛ* sein. Die 10te endlich hat *ane* und stimmt wesentlich mit dem Toskischen, z. B. *ngrane* „gegessen", bei Herrn von Hahn νγρενε. — Hier wird gewiss Jedem auffallen, dass diejenige Endung, welche im Toskischen als die allgemeine erscheint, nämlich *rɛ,* bei Lecce nur in der 5ten Conjugation sich findet und hier sehr zweifelhaft ist, ob *re* oder nur *e* als Exponent des Ptcps zu betrachten sei. Ja da die 6te Conj. (die der Stämme auf *l*) augenscheinlich mit der 5ten (der der Stämme auf *r*) in innigster Harmonie steht (vgl. auch Hn von Hahn's Gramm. S. 72 § 35) und *r* sich seinem halbvokalischen Charakter gemäss gern zur Verdoppelung neigt, so wird es sogar sehr wahrscheinlich, dass das *r* vor dem *e* bei Lecce nicht dem Participialcharakter angehört, sondern entweder durch Verdoppelung entstanden ist — so dass das Ptcp in der 5ten und 6ten Conj. durch blosses *e* gebildet wäre, wofür sich die Verbalabstracte, welche durch blosses *e* formirt sind, geltend machen liessen — oder durch Assimilation (etwa aus *n*); in letzterm Fall würde

man dieselbe Annahme für die 6te Conjugation geltend machen und den Ausfall eines *l* vermuthen dürfen. Ist eine dieser Vermuthungen in Bezug auf Lecce's Participia auf *re* richtig, so folgt daraus, dass die Bildung durch *rə*, welche im Toskischen die regelmässige ist, | bei ihm gar nicht erscheint. Da 563
nun Lecce's Albanesisch wesentlich, wie bemerkt, den gegischen Dialekt repräsentirt, dieser aber im Allgemeinen dieselben nur dialektisch lautlich differenziirten Begriffsexponenten mit dem Toskischen besitzt und das Toskische, wie schon mehrfach erwähnt, ein gegisches *n* in *r* verwandelt — so dürfen wir vielleicht unbedenklich folgern, dass das toskische *rə*, wie gewöhnlich, nur eine Wandlung von gegisch *nə* ist, die toskischen Participia auf *re* die gegischen auf *nə* widerspiegeln (grade wie in der 2ten Conjug. die gegischen auf *unə* tosk. *urə* lauten) und das Gegische auch hier die organischere Gestalt bewahrt hat, welche im Toskischen nur lautlich verändert ist. Ausser allgemeinen Gründen spricht hier insbesondre für diese Annahme, dass unter den anomalen Verben des toskischen Dialekts, deren Anomalien, wie in allen Sprachen, vorwaltend in Bewahrung alter, organischerer, Formen bestehen, sich noch mehrere mit Ptcpien auf *nə* finden, nämlich von *jam* „ich bin" *kənə* (bei Lecce *kiene*) „gewesen", von *vē* „ich setze" *vənə*, von *zē* „ich berühre" *zenə* (bei Lecce 154 *zane* und *nzane*), von *ndzē* „ich lerne" *ndzenə* (Lecce *zane* a. a. O.), *l'ē* „ich lasse" *l'enə* (Lecce *lane*), von *ha* „ich esse" *ngrenə* (Lecce *ngrane*), von *ap* „ich gebe" *δenə* (bei Blanchus s. v. dare *dane*), von *θom* „ich spreche" *θenə* (Lecce S. 157 *θane*). — Danach würde sich die Lehre vom albanesischen Particip etwa so stellen: Lecce oder der gegische Dialekt kennt eine Bildung durch *m*, eine andre durch *ne* und wahrscheinlich eine dritte durch blosses *e* (in Lecce's 5ter und 6ter Conjugation, d. h. in vielen Themen auf *r* und *l*). Das Toskische hat in weni-|gen anomalen Verben die Bildung durch 564
ne (*nə*) bewahrt, in den meisten ist *n* wie gewöhnlich in *r* übergegangen und diese Formation hat die durch *m* ganz verdrängt und sich mit Ausnahme einiger Stämme auf *r* und *l*, welche mit der Bildung bei Lecce übereinstimmen, fast über die ganze Sprache verbreitet; die Participia, in denen dem Bindelaut *u* ein *t* vorhergeht, d. h. die Ptcipia, welche im Toskischen statt *-urə -turə* lauten (vgl. Herrn von Hahn

Gr. S. 68. 72. 73 und sonst), erklären sich aus den mehrfach, durch Hinzutritt von *t* erweiterten Stammformen, z. B. Aorist Sing. 1 von *nda* „theilen" entweder *nda-v-a* oder aus erweitertem Stamm *ndait-a*, Ptcp entweder *nda-rɛ* oder *ndaít-u-rɛ* (vgl. Hr von Hahn Gr. 74, a; 75, c; 76, d; 77, g).

Dass die indogermanischen Sprachen Participia Perfecti Passivi insbesondre durch sskritisch *na*, einige auch durch *ma* und blosses *a* bilden, ist bekannt (s. meine Vollst. Sskrit-Grammatik § 897); ob wir Lecce's drei Participialbildungen damit zusammenhalten dürfen, wird von der Erkenntniss des Verhältnisses des Albanesischen zu dem indogermanischen Sprachstamm im Allgemeinen abhängen.

In den mit Lecce's Participien verglichenen gegischen Abstractformen und Participien, welche wir Hn von Hahns Lexikon entnahmen, war stets hinter dem *m* noch ein *e*, welches bei Lecce nicht widergespiegelt war. Dass wir dieses weglassen dürfen, zeigt das in dem gegischen Lied des Neçín bei Hrn von Hahn erscheinende Ptcp παμ „gesehen" (S. 146, 3) ganz entsprechend dem Lecce'schen *pàam;* doch werden wir weiterhin auch hierhergehörige Formen mit diesem oder dem dunklen *e* anmerken. Beiläufig bemerke ich, dass in dem-|
565 selben Lied nur zwei Verse weiter die toskische Form dieses Ptcps πάρε gebraucht wird, wie denn überhaupt die gegischen Sprachproben bei Hn von Hahn bedeutende Einwirkung des Toskischen zeigen.

Es ist schon bemerkt, dass dieses Ptcp in Abstractbedeutung mit der Präposition *me* „mit" bei Lecce den Infinitiv ausdrückt. Von diesem Gebrauch zeigt sich im Toskischen keine Spur und er wird daher von Hn von Hahn nicht erwähnt; hier wird der Infinitiv, nach Analogie und wohl durch Einfluss des Neugriechischen (Wallachischen und Bulgarischen) vermittelst des Conjunctivs ausgedrückt (Hr von Hahn S. 85) Jener Gebrauch erscheint dagegen vielfach in dem Dictionarium und den Sprachproben bei Blanchus und in den gegischen bei Hn von Hahn. So z. B. bei Blanchus S. 208, 16 *cus nuche aste mbsuem sdi me urdenuem* wörtlich „Wer nicht ist unterrichtet, nicht weiss mit Befehlen (= zu befehlen, ordinare)"; das letzte Wort ist gegisch und lautet toskisch in 1 Sing. Präs. *urdɛrój*. — S. 209, 24 *ma mire me hestune* „besser (wörtl. mehr gut, walachisch *mai*, aus *magis*) zu schweigen"; das letzte Wort

stammt von einem Denominativ des bei Hn von Hahn vorkommenden χεöτ „still". — ebds. 31 *sduhete me i desceruem* wörtlich „nicht wird gewollt mit das Begehren (= man darf das nicht begehren)"; *duhete* von douχεμ bei Hn von H. 1 Si. Präs. Pass. von *dua* „ich will" aus neugriechisch θα für θέλω; das letzte Wort von *dešerój* (*desidero?*). — 211, 50 *ma mire me passune* „besser zu haben" (πάομαι lat. *pot-iri*, sskr. *pat*). — 211, 53 *duhete me strijm* „man muss strecken", das letzte Wort von *štrij*, gegisch *štrįj* (nach Lecce's 9ter Conjug. s. geg. Abstract ötριμε bei Hr von Hahn unter ötρίχεμ eigentl. | Medium 566
oder Passiv von jenem „sich strecken") vgl. sskr. *stŕ*, lat. *ster* etc. — ebds. 55 *morne sduhete mee* (so) *haruem* „den Tod (*morť*, lat. *mors*) soll man nicht vergessen" (χαρρόιγ bei Hn von Hahn). — 69 *mialtete scume here ban me lepuum ghistate* „Honig (*mjalte* aus dem Neugriechischen) oftmal macht lecken (λάπτω) die Finger" (*ġišt* vgl. sskr. *aṅga, aṅguli, aṅgushṭha*). — S. 214, 82 *aio caffsce ghi aste mae bucure, aio aste maa festyr mee passune* „die Sache (*causa*), welche (*che*) ist mehr schön, die ist mehr schwer zu haben (= je schöner eine Sache, desto schwerer ist sie zu haben)" u. viele aa. Bei Herrn von Hahn Heft II, S. 141, 3, 13 χjεö με ε πᾱμ „ich war es zu sehn" (= ich wollte es sehn?). Mit *e* dahinter (aber bei Herrn von Hahn hier ę) S. 149, 9, 4 πο λjιφτόινę με να δάμę „beständig bemühen sie sich uns zu trennen" und ohne dieses ę ebds. 11, 4. 5 με να δαμ (von tosk. *ndaj* geg. *daj* „theilen, trennen", bei Lecce *daam*). Daneben aber finden sich Infinitive ebenfalls durch *me* bezeichnet, aber nicht mit Verwendung des Ptcps, sondern eines der häufigen Abstracta auf ε (vgl. jedoch das oben über die Participia von Themen auf *r* und *l* Bemerkte), z. B. in dem schon erwähnten gegischen Kinderlied II, 141, 3, 15 χjεö με ε πούθę „ich war es zu küssen" (ich wollt es küssen?) von *puθ* (vgl. dazu Diez Et. Wtb. der Rom. Spr. I³, 330) statt *púθune* (Lecce 66). Da das ε, wie wir oben sahn, oft abfällt, so gehört hierher auch 146, 7 κουö κα χατ με τę daö τúι „wer hat die Kühnheit (χατ türkisch) zu dich lieben dich (= dich zu lieben)" mit daö für *dašε* statt des geg. Ptc. *dášune*. Beiläufig bemerke ich, dass sich in dem gegischen Lied | S. 149, 11, 6 der Infinitiv statt durch *me* durch *tü* (für *tuk* 567
„durch" vgl. Hr von Hahn S. 87) und das Verbalabstract ausgedrückt findet: μος πουöόφτ τυ ε χjάμę „nicht soll er aufhören

(παύω, späteres latein. *pausare*) zu weinen" (Lecce *kiaam* 136). In der Übersetzung des Evang. Joh. XVI, 12 (Heft I, S. 300) findet sich der Infinitiv durch Verbum finitum in derselben Personalform wie das ihn regierende Verbum, oder eher, in Analogie mit der toskischen Wendung, durch den Conjunctiv aber ohne *te* „dass" ausgedrückt: μουνδι (von *mund* im Pass.) μβανι (von *mbaj*) „ihr seid stark (dass) ihr haltet (= zu halten)".

Durch diesen Infinitiv in Verbindung mit dem Präsens von *kam* „ich habe" bildet Lecce eines seiner Futura, z. B. *kam me kenduem* wörtlich: „ich habe mit Singen = ich werde singen" (vgl. romanisch, z. B. *cantero* für *cantare ho*). Eine derartige Futurbildung wird für das Toskische nicht erwähnt, doch sind ihr die Wendungen bei Hrn von Hahn S. 88 τᾶ' do μ' ε θένε „was (will) soll das sagen" τᾶ' do μ' ε χjένε „was soll das sein" verwandt, wo das Hülfszeitwort do (3 Si. von *dua*), welches im Toskischen das Futur bildet, die Stelle von *kam* vertritt. — Ein Beispiel jenes Futur bei Blanchus 207, 7 lautet *s kaa me meguem* (eigentlich „nicht hat zu mangeln") „wird nicht fehlen"; zu *meguem* vgl. bei Hrn von Hahn gegisch μένιγ „entziehn" Pass. μένχεμ „versiegen", tosk.[1] μένγουτ μάνγουτ „mangelhaft" und ital. *mancare* von lat. *mancus;* ein andres erscheint in der geg. Übers. des Evang. Joh. XVI, 13 (I, 300) κα με φόλjε „er wird sprechen" (Lecce *fole* 145). So wie das Toskische dieses Futur durch *kam* mit dem Infin. |
568 nicht kennt, so kennt Lecce andrerseits das toskische Futur durch *do* mit dem Conjunctiv nicht, und da die Verwendung dieses *do* zur Futurbildung wohl unbedenklich als aus dem neugriechischen durch θα να mit dem Conjunctiv Präsentis (z. B. θα oder θα να oder θε να oder θέλει mit γράφω) gebildeten Futur entstanden betrachtet werden darf, so können wir vielleicht daraus schliessen, dass diese Futurbildung zu Lecce's Zeit noch nicht entwickelt war. Dagegen will ich nicht unbemerkt lassen, dass es in der gegischen Übersetzung des 16ten Kap. Evang. Joh. schon oft erscheint, z. B. 13. 14. 16. 19. 20.

Dieser Infinitiv und natürlich auch das daraus entstandene Futurum erhalten zur Bildung des (Medium und) Passiv *u*

[1] [[Lies: skodr.]]

vorgesetzt, z. B. *me u mreculuem* (Denominativ von *miraculum*) „sich verwundern", *kam me u mreculuem* „ich werde mich verwundern", vgl. Lecce 164 ff., Blanchus unter amari *me u dasciune* und bei Hrn v. H. S. 148, 4, 7 Σι νδε ζοτ χαμ με ουχjουκούμ „Wie werde ich mich vor dem Herrn beklagen". Im Toskischen sowohl als bei Lecce findet sich ausserdem die Verwandlung des Activs in das Medium oder Passiv durch Vorsatz von *u* im Aorist, und dasselbe *u* ist auch in der Endung des Imperativ Singularis im Passiv zu erkennen; nur tritt in letzterem der Unterschied ein, dass im Allgemeinen das *u* hier nachgesetzt wird, z. B. *kerko-u* „werde gesucht" und nur hinter *mos* „dass nicht" davor tritt (Hr v. Hahn S. 99 μος ουτρέμb „fürchte dich nicht"); doch steht es in dem gegischen Gedicht (bei Hn v. H. S. 150, 12) auch ohne *mos* voran: πρέιγ περνδίσε σε ουτρέμ „vor Gott denn fürchte dich" (von lat. *tremo*). |

Auf die eigentliche Grammatik folgt ein Anhang, welcher 569
albanesische Phrasen und Wörter für Ausrufungen, Betheuerungen, Bitten und Beschwörungen, Grüsse und Wünsche, Verwünschungen, Zeitabschnitte, menschliche Altersstufen, Thierstufen, Verwandtschaftsgrade, Masse und Gewichte, Thierrufe, Eigennamen, einige gegische Stadt- und Landschaftsendungen und deren Derivata und endlich die Wörter für Haare mittheilt (S. 105—120). Darauf folgen dann „Albanesische Sprachproben" in fünf Abschnitten, nämlich zunächst „Toskische Volkspoesien" aus Liebes- und Klageliedern bestehend, dann „Gegische Poesien", enthaltend: Kinderlieder, Lieder des albanesischen Dichters Neçín, Heimwehlieder und erotische. Darauf folgen „Toskische Sprichwörter, Redensarten und Sentenzen", „Toskische und gegische Räthsel" und endlich fünf „Toskische Volksmährchen" (Seite 121—169). Ein-|zelne Anmerkungen 570
und Einleitungen heben die Beziehungen hervor, fördern das Verständniss und suchen überhaupt die hier dargebotene Fülle von Material, welche sowohl in sprachlicher als sachlicher Beziehung hohe Beachtung verdient, so weit es in der Kürze geht, in das rechte Licht zu setzen.

Das dritte Heft bietet zunächst „Beiträge zu einem albanesisch-deutschen Lexikon" (S. 1—149). Die Grundlage desselben war die Wörtersammlung bei Xylander, welche insbesondre aus der Übersetzung des Neuen Testaments geschöpft

ist; was Xylander aus andern minder sichern Quellen geschöpft hatte, hat er eingeklammert; von diesen eingeklammerten hat Hr von Hahn den grössten Theil ebenfalls in der Sprache aufgefunden, und so weit dies der Fall war aus seinen Klammern erlöst. Zu diesem schon vorgefundenen, aber von Hrn von Hahn sehr sorgfältig insbesondre durch Beispiele aus jener Übersetzung belegten Material sind Zusätze aus der lebendigen Sprache gekommen, welche der Herr Verf. vorwaltend aus dem Munde seiner beiden Lehrer eines toskischen und eines gegischen schöpfte. Diesem Lexikon folgt ein überaus nützliches und dankenswerthes „deutsch-albanesisches Verzeichniss der in dem albanesisch-deutschen Lexikon enthaltenen Wörter", welches Hr Martin in Jena verfertigt hat (S. 153—241).

Dankbar scheiden wir von diesem so überaus reichhaltigen und ausgezeichneten Werk und sind überzeugt, dass, obgleich es schon jetzt überaus viel zur genaueren Kenntniss des dunkeln und interessanten Volks der Albanesen beigetragen hat, doch eine tiefere Durchdringung des von ihm gelieferten Materials noch immer mehr seine bedeutenden Verdienste ins Licht stellen wird.

VII.

Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in April May and June 1861. By **Max Müller** M. A. Fellow of All Souls College Oxford, Corresponding member of the Imperial Institute of France. London, Longman Green, Longman and Roberts. 1861. XII u. 399 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1862, St. 5, S. 176.

Der Verf. der anzuzeigenden Vorlesungen hat die Aufgabe, welche er sich in denselben gestellt hat, auf eine höchst anerkennenswerthe Weise gelöst. Es ist ihm gelungen, den Gegenstand derselben, welchem gewiss Mancher zu viel Sprödigkeit zugetraut haben möchte, um sich einer populären Behandlung zu fügen, in einer Weise darzustellen, welche nicht bloss vollständig geeignet ist, ihn dem Verständniss und der

Theilnahme derjenigen zugänglich zu machen, welche ihm nur mit einem allgemein menschlichen Interesse und einer wissenschaftlichen Bildung überhaupt entgegenkommen, sondern selbst diejenigen fesselt und nicht selten fördert, welche sich speciell damit beschäftigt haben. Nicht etwa, dass Letzteren viel | Neues geboten würde — es kann ja Niemand verkennen, dass 177
Vorlesungen vor einem, wenn auch im Allgemeinen hochgebildeten, doch immer gemischten Publicum nicht der Ort sein können, wo man sich in solche Specialitäten einer Wissenschaft einlassen darf, die auch dem Fachgenossen Neues bringen — aber was der Verf. behandelt, bespricht er in einer so klaren, lebendigen, anregenden, geistvollen Art, dass dadurch auch dem Eingeweihten kein geringer Genuss zu Theil wird, und die Hauptmomente der Fragen ihm vielfach bestimmter vor Augen treten; dabei liegt das, was er bespricht, keinesweges auf der Oberfläche, sondern im Vertrauen auf seine ausgezeichnete Befähigung, Schwieriges zu erleichtern und Dunkles zu erhellen, hat er es nicht für zu kühn gehalten, die schwierigsten und dunkelsten Fragen in das Bereich seiner Vorlesungen zu ziehen. Mögen nun gleich Manche der Fachgenossen und mehrfach auch ich mit der von dem Hrn Verf. gegebnen Lösung keinesweges sich einverstanden erklären, so müssen doch Alle das grosse Verdienst anerkennen, welches er sich dadurch erworben hat, dass er, indem er solche Fragen dem allgemeinen Verständniss von dem speciellen Standpunkt der Sprachwissenschaft aus nahe zu bringen suchte, sie fast durchweg genauer und klarer entwickeln musste und entwickelt hat, als dies in Werken zu geschehen pflegt, welche von Fachgenossen grösstentheils nur für Fachgenossen geschrieben werden, und ich wenigstens gestehe gern und dankbar, dass ich von den hier gegebenen Entwicklungen — selbst wo ich ihnen nicht beizustimmen vermochte — manches Licht und manchen Nutzen empfangen habe. Übrigens sind auch manche Anschauungen ganz neu, andre dem Verf. eigenthümliche sind zwar schon früher an andern Orten von ihm behandelt, hier aber — so wie auch man-|ches von Andern Her- 178
rührende — unter neue Gesichtspunkte gebracht.

Eine der wichtigsten dieser Art ist sogleich in die Überschrift der ersten Vorlesung gelegt und bildet die Grundanschauung, welche sich durch das ganze Werk zieht. Diese

Überschrift lautet: „The science of language one of the physical sciences“ und leitet des Hrn Verfs Ansicht ein, dass die Sprachwissenschaft nicht eine historische sei, sondern zu den Naturwissenschaften gehöre. Zum Verständniss dieser Ansicht wird zwar in diesem Kapitel S. 22 bemerkt: „Physical science deals with the works of God, historical science with the works of man“, doch wird diese Bemerkung alle diejenigen, für welche Gott ebenso sehr in der Geschichte als in der Natur waltet, sehr wenig fördern. Von grössrer Bedeutung würde das sein, was S. 27 behauptet wird: „If you consider that, whatever view we take of the origin and dispersion of language, nothing new has ever been added to the substance of language, that all its changes have been changes of form, that no new root or radical has ever been invented by later generations, as little as one single element has ever been added to the material world in which we live; if you bear in mind that in one sense, and in a very just sense, we may be said to handle the very words which issued from the mouth of the son of God, when he gave names to 'all cattle and to the fowl of the air, and to every beast of the field'. . . .“ Gewiss, wenn es wahr wäre, dass unsre Sprache dieselbe mit der des ersten Menschen wäre, sich in Sprache also dieselbe Beständigkeit kund gäbe, wie in Naturerscheinungen, dann würde
179 die Sprachwissenschaft eine reine Naturwissenschaft | sein; allein sie ist auch nach dem Hrn Verf. nicht überhaupt dieselbe, sondern nur „in one sense“; gewiss nämlich in dem vorher angedeuteten, „dass nie etwas Neues zu ihrer Substanz gefügt ist, sondern nur Formveränderungen eintreten, keine neue Wurzel je erfunden ist — so wenig als ein Element zur materiellen Welt getreten ist“. Niemand aber wird verkennen, dass selbst, wenn es ganz sicher wäre, dass vom Urbeginn der Sprache an keine Wurzel hinzugekommen wäre, so wenig als ein Element zu der materiellen Welt, doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem Verhältniss der Elemente zu den ewig und noch heute gleichen Naturerscheinungen und der sprachlichen Wurzeln zu den ewig und noch heute sich umgestaltenden Sprachen anzuerkennen sein würde, ein so mächtiger, dass der Hr Verf. mit Recht aus jenem Conditionalsatz nicht die Forderung gefolgert hat, die Sprachwissenschaft als eine Naturwissenschaft anzuerkennen, sondern nur fort-

fährt „you will see, I believe, that the science of language has claims on your attention, such as few sciences can rival or excel". Ich muss gestehen, dass sie mir diese Ansprüche auch ohnedies — auch als historische Wissenschaft — zu haben scheint, ja ich fürchte fast, dass, wenn sie auf den angegebnen Voraussetzungen allein beruhen sollten, sie auf sehr schwachen Füssen beruhen würden. Denn, obwohl ich die Behauptung, „dass im Lauf der Geschichte keiner von denjenigen Lautcomplexen neu hinzugetreten sei, welche man gewöhnlich 'Wurzeln' nennt" öfter wiederholt finde und es auch noch keinesweges über mich nehmen will, das Gegentheil zu behaupten, so scheint mir doch noch nirgends ein Beweis dafür gegeben zu sein und es gibt sogar ein und das andre Moment, welches sie bedenklich machen könnte; | so finden 180
sich in dem indogermanischen Sprachstamm, welcher vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus am besten, ja fast allein auf eine wirklich fruchtbare Weise durchforscht ist, keinesweges in unbeträchtlicher Zahl sogenannte Wurzeln, welche nur in einem Zweig oder gar nur in einer Sprache desselben erscheinen, und ich wäre begierig, die wissenschaftliche Methode kennen zu lernen, wie man von diesen — wenn sie nicht in den verwandten Sprachen nachgewiesen werden können — zu beweisen vermöchte, dass sie auch nur zu dem Erbgut dieses Stammes gehören, geschweige zu dem vom ersten sprechenden Menschen herrührenden. Aber selbst wenn wahr wäre, was S. 369. 370 behauptet wird, dass die 400 oder 500 Wurzeln — „which remain as the constituent elements in different families of language" — durch eine in der menschlichen Natur liegende Kraft hervorgebracht seien und, wie es weiter heisst: „they exist, as Plato would say, by nature, we mean by the hand of God" (vgl. damit die oben nach S. 22 mitgetheilte Stelle), so würde diese Naturkraft doch eine ganz andre sein als die Kräfte, welche sich in den Naturerscheinungen offenbaren, die in den Naturwissenschaften behandelt werden. Mit diesen würde nur dann eine Analogie eintreten, wenn diese Kraft in jedem Menschen, welcher geboren wird, sich — wie seine übrigen Naturkräfte — von neuem auf gleiche Weise offenbarte. Ich glaube also, wie gesagt, dass der Hr Verf. mit Recht die aus S. 27 angeführte Stelle nicht zu einer Bestätigung seiner Behauptung benutzt hat, — wie sie denn

auch sonst mit der weiterhin aus S. 65 anzuführenden Stelle in Widerspruch gerathen würde — und wenn ich mich länger dabei aufgehalten habe, so geschah dies nur, weil mir scheint,
181 dass sie von andern — zumal in Verbindung mit | der aus S. 369 angeführten — zur Vertheidigung dieser schon durch ihre Neuheit ansprechenden Ansicht angezogen werden könnte. Der Hr Verf. tritt seinen Beweis erst im 2ten Kapitel an, welches überschrieben ist: „The growth of language in contradistinction to the history of language" und S. 36 speciell wird uns der Unterschied zwischen Sprache und andern menschlichen Entwicklungen, welcher den Hrn Verf. bestimmt, jene den Naturwissenschaften zuzuweisen, klarer gemacht. „It is argued" heisst es daselbst . . . „that as language, differing thereby from all other productions of nature, is liable to historical alterations, it is not fit to be treated in the same manner as the subject-matter of all the other physical sciences". Dagegen wird dann eingewendet: „but if we examine (this objection) more carefully, we shall find that it rests entirely on a confusion of terms. We must distinguish between historical change and natural growth. Art, science, philosophy and religion all have a history; language or any other production of nature, admits only of growth". Allein was hier unter growth verstanden wird, ist nach S. 66 nicht mit dem Begriff „Wachsthum" zu verwechseln, wie wir ihn von einem Baum gebrauchen, sondern S. 67 heisst es: „These various influences and conditions under which language grows and changes, are like the waves and winds, which carry deposits to the bottom of the sea, where they accumulate and rise, and grow, and at last appear on the surface of the earth as a stratum, perfectly intelligible in all its component parts, not produced by an inward principle of growth, nor regulated by invariable laws of nature; yet, on the other hand, by no means the result of mere
182 accident, or | the production of lawless and uncontrolled agencies. . . . . Strictly speaking, neither history nor growth is applicable to the changes of the shifting surface of the earth. History applies to the actions of free agents; growth to the natural unfolding of organic beings. We speak, however, of the growth of the crust of the earth, and we know what we mean by it; and it is in this sense, but not in the sense of growth as applied to a tree, that we have a right to speak of the

growth of a language. If that modification which takes place in time by continually new combinations of given elements, which withdraws itself from the control of free agents, and can in the end be recognised as the result of natural agencies, may be called growth; and if so defined, we may apply it to the growth of the crust of the earth; the same word, in the same sense, will be applicable to language, and will justify us in removing the science of language from the pale of historical to that of the physical sciences". Gewiss wird es dem Herrn Verf. nicht entgangen sein, dass eine Berechtigung, die sich auf ein if, ein „wenn" stützt, schon an und für sich eine schwache Stütze hat. Aber selbst zugestanden, dass man die Entwicklung der Sprache nicht eine historische nennen dürfe, sondern ein „Wachsen" nennen müsse und diesen Ausdruck in einem gewissen — eigentlich tropischen, auf jeden Fall uneigentlichen — Sinn von der Art und Weise, wie die Erdrinde zunimmt, gebrauchen dürfe, so kann man doch aus einer solchen einseitigen Ähnlichkeit noch keinesweges schliessen, dass nun auch die Sprachwissenschaft — gleichwie die Geologie — zu den Naturwissenschaften zu zählen sei.

Allein ist denn wirklich die Entwicklung der | Sprache 183
von andern menschlichen Entwicklungen, welche man bis jetzt zu den historischen Disciplinen rechnet, qualitativ so sehr verschieden? Der Herr Verf. bemerkt S. 36: „Let us consider, ... that although there is a continuous change in language, it is not in the power of man either to produce or to prevent it" und führt diesen im Allgemeinen richtigen Satz in Bezug auf zwei Hauptfactoren der sprachlichen Umwandlung — die phonetische und dialektische — in Beispielen durch. Gewiss es ist richtig, dass in Bezug auf diese beiden sprachlichen Momente ein solcher greller Gegensatz zwischen Sprache und den ersten drei vom Hrn Verf. angeführten Entwicklungen „Kunst, Wissenschaft, Philosophie" — weniger schon zwischen ihr und der vierten „Religion" — besteht, dass man wenigstens auf den ersten Anblick sie qualitativ für ganz verschieden halten kann. Dort gar keine sichtbare Wirkung des Individuums, oder, wie wir uns auszudrücken pflegen, des individuellen Geistes, einziges Walten des allgemeinen Menschen- oder Volksgeistes, hier — nämlich in den drei ersten — mächtigstes Hervortreten des individuellen Geistes, fast nur auf

dem allgemeinen Geiste ruhend, in der Religion dagegen — und zwar je mehr wir in ihrer Geschichte zurückgehn — desto mächtigeres Hervortreten des allgemeinen und Zurücktreten des individuellen Geistes. — Aber sind denn einerseits jene Umwandlungen die einzigen, welche in der Sprache vorkommen? gibt es keine, welche von Individuen ausgehn, in denen sich der individuelle Geist geltend machte? und gibt es andrerseits keine andre menschliche Entwicklungen, in denen das Verhältniss der Wirkungen des allgemeinen Geistes zu denen des individuellen, wenn auch nicht ganz dasselbe ist, wie in der Sprachentwicklung, doch ihm sehr nahe kömmt? |
184 Es sind dies Fragen von tiefer und umfassender Bedeutung und hier weder der Ort noch die Zeit, wo sie einer eindringenderen Erörterung fähig wären. Allein ich glaube kaum irre zu gehn, wenn ich annehme, dass sich bei genauerer Untersuchung ergeben wird, einerseits dass auch in der Sprachentwicklung das Individuum, der individuelle Geist von keineswegs unbeträchtlicher Einwirkung war und ist, dass er sowohl Einzelnes gethan: neue Worte gebildet, alte zurückgeführt, bestehende in ihrer Bedeutung umgewandelt hat, als auch insbesondre nicht selten das ganze Wesen einer Sprache durch grosse Schöpfungen, Kunstwerke in Worten ausgeführt, umgestaltet hat, andrerseits dass es auch ausser der Sprache menschliche Entwicklungen gibt, in denen die stillen uncontrollirbaren Wirkungen des allgemeinen Geistes die des individuellen so weit überragen, dass man sie fast ebenso wenig mit Bestimmtheit verfolgen kann, als in der Sprache; so vor Allem in der Entwicklung von Sitten und Gebräuchen, selbst in der des luftigen Dinges, welches man Mode zu nennen pflegt; etwas mächtiger als hier sowohl als in der Sprache tritt der individuelle Geist in der Entwicklung des Rechts, der Religion und des Staats hervor, aber auch diese ruhen auf den stillen uncontrollirbaren Wirkungen des Factors, welchen man den allgemeinen Geist nennt, und werden fort und fort mächtig von ihm beeinflusst. Ich bin überzeugt, dass wenn man derartige Andeutungen weiter verfolgt, man zu dem Resultate gelangen wird, dass die Entwicklung der Sprache keine von den übrigen menschlichen Entwicklungen qualitativ verschiedene ist, dass in ihr nur der eine der beiden Factoren der menschlichen Entwicklung: der individuelle Geist — etwa

mit Ausnahme der Sitten und Gebräuche — am meisten zurücktritt; am | meisten hervor tritt er dagegen in der Wissen- 185
schaft und zwischen diesen beiden Polen liegen, gleichsam eine Brücke, eine Vermittlung zwischen ihnen bildend, andre Entwicklungen, in denen das Verhältniss dieser beiden Factoren immer mehr einerseits zu-, andrerseits abnimmt. Ist man nun berechtigt, diese mit dem Namen historischer Entwicklungen zu bezeichnen, so darf man denselben Namen auch für die Entwicklung der Sprache gebrauchen. Eine andre Frage ist, ob man nicht von einem andern Standpunkte her das Recht hat, sie und alle menschlichen Entwicklungen ebenso sehr zu den Naturwissenschaften zu rechnen, und hier glaube ich fast, dass wir von der Zeit, wo man diese Berechtigung in Anspruch nehmen wird, nicht mehr so weit entfernt sind, ja dass wir theilweis schon darin stehen, nur wird man die Sprachwissenschaft etc. nicht mit den Wissenschaften, welchen man jetzt den Namen Naturwissenschaften gibt, auf gleiche Stufe stellen können, sondern sie als Ausflüsse der menschlichen Natur zu betrachten haben. Aber selbst von diesem Gesichtspunkte aus werden sie den Namen historische zugleich fortführen dürfen; denn das wesentlichste Moment in der Natur des Menschen bildet sein geschichtlicher Trieb — da fast in demselben, auf keinen Fall in einem viel geringeren Sinn wie Aristoteles ihn als ζῶον πολιτικόν bezeichnet, der Mensch auch ein ζῶον ἱστορικόν ist und auf diesem Charakter nicht bloss seine ganze Entwicklungsfähigkeit überhaupt, sondern vorwaltend sogar auch jede seiner einzelnen Entwicklungen beruht.

Die 3te Vorlesung überschrieben: „The empirical stage in the science of language" (S. 77—105) gibt eine kurze Übersicht des empirischen Sprachstudiums von Plato bis zu Anfang unsres Jahrhunderts. Die 4te (S. 106—157) „The clas-|sifica- 186
tory stage in the science of language" verfolgt die Versuche, die verschiednen Sprachen zu classificiren bis zur Entdeckung des Sanskrits und der von Fr. Schlegel darauf gebauten Classification. Die 5te (S. 158—200) „The genealogical classification of languages" behandelt das Ergebniss der comparativen Sprachforschungen für die Bestimmung der verwandtschaftlichen Verhältnisse der arischen oder indogermanischen Sprachen. Die 6te (S. 201—236) „Comparative Grammar" gibt

einige Hauptresultate der vergleichenden Grammatik in Bezug auf Sprachentwicklung. Die 7te (S. 237—261) „The constituent elements of language" führt der gewöhnlichen Annahme gemäss die arischen und semitischen Sprachen auf prädicative und demonstrative Wurzeln (Begriffs- und Pronominal-Wurzeln) zurück. Die 8te Vorlesung (S. 262—328) „Morphological classification" bespricht zunächst die semitischen Sprachen, welche, gleichwie die arischen, in genealogischer Verwandtschaft stehen; dann wendet sich der Herr Verf. zu der bekannten Eintheilung der Sprachen nach ihrem Bau in isolirende, agglutinirende und flectirende; unter den zu der zweiten Klasse gehörigen hebt er die an einem andern Orte von ihm ausführlicher behandelte Gruppe hervor, welche er die turanische nennt; er umfasst unter diesem Namen bekanntlich alle Sprachen Asiens und Europas, mit Ausnahme der chinesischen Sprache und des arischen und semitischen Sprachstammes. Zum Schluss spricht er über die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Ursprungs aller Sprachen. Diese wird in der That Niemand bestreiten können. Denn wenn wir sehen, wie weit Sprachen auseinanderzugehen fähig sind, deren genealogischer Zusammenhang unzweifelhaft feststeht, so kann man sich in der
187 That die Möglichkeit denken, dass auch solche | Sprachen, in welchen gar kein Zusammenhang nachgewiesen werden kann, einem gemeinschaftlichen Stamm entsprossen sind und sich nur noch viel weiter als jene von einander entfernt haben. Allein der Wissenschaft, glaube ich, ist mit der Annahme solcher Möglichkeiten, so lange sie aus ihr selbst keine Wahrscheinlichkeit erhalten können, wenig gedient. Mag man vom Standpunkt der Anthropologie, Geschichte, Philosophie, Theologie eine Ursprache noch so plausibel machen zu können glauben, vom Standpunkt der Sprachwissenschaft selbst bleibt sie, so viel ich zu erkennen vermag, nichts als eine vage Möglichkeit. Alles was man aus den Sprachen selbst für die Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme vorgebracht hat, ist unfähig, sich vor einem kritischen Blick zu behaupten. — Die letzte Vorlesung (S. 329—378) „The theoretical stage in the science of language. Origin of language" beschäftigt sich vorzüglich mit dem Ursprung der Sprachen. Trefflich hebt der Verf. hervor, wie sehr diese Frage durch die Resultate der neuern Sprachforschung wenigstens gegen sonst vereinfacht

ist, dass man die Sprachentwicklung von dem Stadium an, welches man Wurzeln nennt, im Wesentlichen kennt, und die Frage sich also im Allgemeinen nicht mehr um die Entstehung der Wörter, sondern nur noch um die Entstehung der Wurzeln bewegt. Allein es lässt sich doch nicht verkennen, dass einerseits, genau besehen, jene Kenntniss nur den arischen Stamm betrifft, dass der semitische noch voll der tiefsten Dunkelheiten ist und in Bezug auf alle andern Sprachen wir noch sehr in den Anfängen stehen; andrerseits aber die Frage über die Entstehung der Wurzeln die allerschwierigste ist, ja dass, ehe wir sie auch nur zu lösen beginnen, noch manche Vorfragen berührt werden müssen. Der Hr Verf. scheint das, was wir, | weil weiter nicht analysirbar, als Wurzeln bezeichnen, 188
wirklich für die historischen Anfänge der Sprachen zu nehmen; ich bezweifle, ob wir dazu berechtigt sind; ich glaube sogar einige Gründe für die Annahme zu haben, dass auch ihnen ein, vielleicht sogar mehrere Stadien sprachlicher Entwicklung vorhergegangen sind.

So geistvoll und drastisch von des Hrn Verfs Standpunkt aus der Nachweis ist, dass die Lautcomplexe, welche im indogermanischen Sprachstamm, faute de mieux, als Wurzeln aufgestellt werden, weder auf onomatopoietischem noch interjectionellem Wege entstanden sein können, so hört er doch auf, für die Sprachentstehung überhaupt entscheidend zu sein, wenn wir mit diesen Lautcomplexen, die man sehr abusive, wie ich glaube, Wurzeln nennt, auch nicht im entferntesten zu den zeitlich ersten Anfängen dieses Sprachstamms gedrungen sind. Übrigens bescheide ich mich gern, über den Ursprung der Sprache mich von Andern belehren zu lassen, da ich für meine Person bis jetzt keine Mittel kenne, durch welche ich zu einer richtigen oder auch nur irgend genügenden Vorstellung davon zu gelangen vermöchte.

Da es übrigens auch unsre Leser interessiren wird, zu wissen, wie ein so geistvoller Mann, wie der Hr Verf., wesentlich im Anschluss an K. W. L. Heyse, sich die Entstehung der Sprachwurzeln vorstellt, so erlaube ich mir, die sich darauf beziehende Stelle aus S. 370 mitzutheilen. Sie lautet: „There is a law which runs through nearly the whole of nature, that everything which is struck rings. Each substance has its peculiar ring. We can tell the more or less perfect

structure of metals by their vibrations, by the answer which
189 they give. Gold rings differently from | tin, wood rings differently from stone; and different sounds are produced according to the nature of each percussion. It was the same with man, the most highly organised of nature's works. Man, in his primitive and perfect state, was not only endowed, like the brute, with the power of expressing his sensations by interjections, and his perceptions by onomatopoieia. He possessed likewise the faculty of giving more articulate expression to the rational conceptions of his mind. That faculty was not of his own making. It was an instinct, an instinct of the mind as irresistible as any other instinct. So far as language is the production of that instinct, it belongs to the realm of nature. Man loses his instincts as he ceases to want them. — Thus the creative faculty which gave to each conception, as it thrilled for the first time through the brain, a phonetic expression, became extinct when its object was fulfilled. The number of these phonetic types must have been almost infinite in the beginning and it was only through the same process of natural elimination which we observed in the early history of words, that clusters of roots, more or less synonymous, were gradually reduced to one definite type".

Ich verkenne nicht, dass diese Vorstellung manches Anziehende hat, sie setzt aber einen Zustand der Menschheit voraus, welcher von dem historisch bekannten wesentlich verschieden ist und scheint mir auch keinesweges ganz klar zu machen, wie so die auf diese Weise entsprungenen Wurzeln Andern verständlich waren. Treffliche Einzelnheiten, denen der Leser nicht selten begegnen wird, hier hervorzuheben, |
190 würde uns zu weit führen; ebenso unterlasse ich es, einzelne Bemerkungen zu kennzeichnen, welche mir nicht stichhaltig zu sein scheinen. Nur beiläufig erwähne ich, dass das arabische *Sâlotar* (S. 142) nicht sskritisch *Çâlâturîya* ist, sondern eine Entstellung von *Çâlihotra,* wie schon Weber Berl. Handschriften S. 209 bemerkt hat.

Somit scheiden wir denn mit Achtung und Dank von diesem trefflichen Werk, durch welches sich der Hr Verf. kein geringes Verdienst um die Verbreitung richtigerer Ansichten über das Wesen und die Entwicklung der Sprache erworben hat.

VIII.

Die nominale Zusammensetzung im Serbischen. Von Dr. **Franz Miklosich**, wirklichem Mitgliede der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Vorgelegt in der Sitzung am 23sten Juli 1862. Wien. In der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei. In Commission bei Carl Gerold's Sohn, Buchhändler der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1863. 28 S. in Quart.

Götting. gel. Anzeigen, 1863, St. 22, S. 850.

Das Studium der indogermanischen Sprachen ist insbesondre durch die principiell verschiednen Phasen, welche sich in der Entwicklung derselben nachweisen lassen, für die Entscheidung der wichtigsten Fragen der Sprachwissenschaft von einer Bedeutung, wie sie keinem der übrigen Sprachstämme auch nur annähernd zukommt. Die Ansicht, welche von keinesweges unbedeutenden Männern ausgesprochen und vertheidigt wird, dass den verschiednen Sprachstämmen von ihrem ersten Ursprung an ein wesentlich unveränderlicher, gewissermassen Character indelebilis anhafte, findet durch diese verschiednen Phasen eine Beschränkung, die so weit geht, dass sie fast gradezu als Widerlegung derselben gelten kann. In der Geschichte der indogermanischen Sprachen gibt sich nämlich eine — man möchte fast sagen — | sprachliche Univer- 851
salität kund, die die meisten Phasen sprachlicher Entwicklung umfasst, welche überhaupt in den bis jetzt bekannten Sprachen hervortreten.

Diese Universalität zeigt sich nicht am wenigsten schlagend in der indogermanischen Zusammensetzung, d. h. in der Verbindung von Wörtern, die in der Sprache auch getrennt bestehen oder ursprünglich bestanden, und in der von Wortrepräsentanten zu einem Worte.

Diese umfasst die ganze alte Flexion, welche durch Zusammensetzung mit hinten angeschlossenen Wörtern entstanden ist. Auf ihr oder auf demselben Princip beruht auch ein grosser Theil der Themenbildung. Die hinten angeschlossnen Wörter sind in vielen Fällen überflüssig, also gewissermassen nur ergänzend, wie dies theils aus der Vergleichung mit andern

Sprachstämmen, theils aus diesen Sprachen selbst geschlossen werden kann, z. B. *Caesar legi-t*, wo in letztrem eine Zusammensetzung mit dem Pronomen der dritten Person — dem *te* in *is-te* vorliegt, bedeutet eigentlich „Cäsar er liest", worin das er eigentlich ein Überfluss ist.

In der andern Art der Zusammensetzung, welche in dem uns bekannten Zustande der indogermanischen Sprachen die vorherrschende geworden ist, treten bestimmende Glieder vor die durch sie näher bestimmten.

Der Unterschied zwischen dieser und der zuerst erwähnten Art erinnert an die Verschiedenheit in der Stellung der Präpositionen zwischen dem Sanskrit, insbesondre dem vedischen, und den später fixirten indogermanischen Sprachen. Dort treten sie vorwaltend hinter die durch sie näher bestimmten Nomina, hier davor. Dieser Unterschied erklärt sich wohl
852 dadurch, dass in den älteren Zeiten die Nominalca-|sus eigentlich die gewünschte Bedeutung hinlänglich klar auszudrücken schienen, wie sich auch daraus ergibt, dass in den meisten Fällen im älteren Sprachgebrauch, auch der klassischen Sprachen, Präpositionen ganz fehlen, oder mit der Anwendung der blossen Casus wechseln, wo sich später der Gebrauch der Präpositionen festgesetzt hat. Wo sie nachgesetzt werden, scheinen sie dem Sprachbewusstsein gegenüber nur erst den Werth von ergänzenden Elementen eingenommen zu haben, wo sie dagegen vorgesetzt wurden, den von bestimmenden. Denn in den indogermanischen Sprachen scheint wenigstens grösstentheils die vordre Stelle sich als die rhetorisch wichtigste geltend gemacht zu haben.

Ganz auf demselben Grund beruht nun auch der Unterschied zwischen den beiden erwähnten Arten der Zusammensetzung. Da wo ein Element ergänzend hinzutrat, schloss es sich hinten an, wo bestimmend, ist es voran getreten.

Die zweite Art der Zusammensetzung umfasst die von Präpositionen mit Verben sammt den davon ausgehenden Ableitungen, so wie den grössten Theil der nominalen, auf welcher gleichwie auf der ersten ebenfalls eine Menge Themenbildungen beruhen, wie z. B. die alten Abstracta auf sskr. *tâti*, lat. *tât*, *tût*, griech. τητ etc., die deutschen auf *heit* (vgl. Graff, Ahd. Sprachsch. IV, 807) u. aa.

Die dritte Art ist einfach aus der einheitlichen Verbindung

auf einander folgender Wörter hervorgegangen und ist mit wenigen — nur dem Sanskrit eignen — Ausnahmen dadurch gebildet, dass alle bis auf eines ihren Accent einbüssen. In den Sprachen, welche auch die letzte Sylbe zu accentuiren gewohnt sind, erhielt diese mehrfach den Accent, doch blieb auch nicht selten der ursprüngliche eines der Wörter. Dahin gehört die Klasse der alten Col-|lectivcomposita, in denen nur 853
ein „und" zwischen den zusammengefügten Gliedern ausgelassen ist, welches in der Sprache ja auch oft ohne Zusammensetzung fehlen darf, z. B. *sarta tecta,* und bisweilen selbst, wenn es gebraucht war, die Zusammensetzung nicht hinderte, z. B. καλοκάγαθός. Ferner gehört dahin die adverbiale Zusammensetzung, z. B. sskr. *anu-vanam* „längs dem Walde", lateinisch *ad-modum,* ὑπέρ-μορον. Daran schliesst sich die von Partikeln und partikelartig gebrauchten Nominibus, z. B. sskr. *nahí* aus *ná hí* (im Ṛg-Veda, während der Sâma-Veda nicht verbindet), griech. ὡσπερεί, ὡσπεροῦν, μονονουχί, δηλονότι u. aa., lat. *forsitan, fortasse* etc., italiän. *conciofosse-cosaché* u. aa. Daran reihen sich aber auch viele andre Zusammensetzungen, die theilweis sogar Embryonen von neuen Flexionsformen repräsentiren, die aber wegen der herrschenden Cultursprachen nicht zu ausgebreitetem Leben kommen können, z. B. catalon. *prova-s* = ital. *si pruova.* Ferner gehört hieher der Anschluss abhängiger Pronomina, im Italienischen am reichsten hinter Verben entwickelt, aber auch in andern romanischen Sprachen, z. B. neuwald. *moustrau* = ital. *mostratevi;* im Persischen (vgl. Genaueres bei J. Müller in der phil. Kl. der Abh. der bayer. Ak. d. Wiss. III, 3, 638) und Armenischen auch hinter Nominibus, Pronominibus und Adverbien, wozu sich schon der Ansatz im Altpersischen der Keilinschriften findet. Endlich noch manche andre Verbindungen, wie z. B. schon im Zend *kaçethwãm* statt *kô thwãm,* von denen man einige fast nur Wortcontractionen nennen möchte, ähnlich denen, welche im Sanskrit durch die Sandhi-Regeln entstehen, z. B. auch provenz. *nous am* = franz. *je ne vous aime pas.*

Absichtlich habe ich in dieser Übersicht den für | be- 854
stimmte Phasen der Sprachentwicklung geltenden Unterschied zwischen Zusammenrückung und Zusammensetzung unberücksichtigt gelassen, da alle indogerm. Zusammensetzung auf Zusammenrückung beruht, wie ich dies in KZ. VIII, 326 in einer

Formel erläutert habe, welche Justi mit meiner Erlaubniss in seine treffliche Arbeit „Über die Zusammensetzung der Nomina in den indogermanischen Sprachen" S. 16 aufgenommen hat, ohne, wie es scheint, bemerkt zu haben, dass ich sie schon veröffentlicht hatte.

Verfolgt man diese drei Arten der Zusammensetzung durch die ganze uns bekannte Geschichte der indogermanischen Sprachen, so erkennt man, dass sie so ziemlich alle Klassen von Zusammensetzung in sich begreifen, welche sich in den sonst bekannten Sprachen zerstreut vorfinden. In letzteren aber, von denen keine einer irgend genügenden geschichtlichen Darstellung fähig ist, erscheinen sie fast ausnahmslos nur als statistische Elemente, während wir im Indogermanischen ihre geschichtliche Entwickelung fast bis in das kleinste Detail zu verfolgen vermögen.

Es kann hier nicht der Ort sein, hierauf näher einzugehen; doch will ich wenigstens einige Beispiele hervorheben.

Die erste Art der Zusammensetzung, welche die Grundlage der ältesten Flexion und Ableitung bildet, ist in der That im Wesentlichen schon seit Fixirung des ältesten uns bekannten Zustandes der indogermanischen Sprachen erstorben. Dennoch bricht sie — zu der Zeit der Unmittelbarkeit, welche die romanischen Sprachen gestaltete (vgl. GGA. 1863 S. 708) — plötzlich wieder hervor und bildet mehrere ihrer grammatischen Formen in genauster Übereinstimmung mit den ältesten flexivischen Bildungen. Wie in ältester Zeit z. B. das Futurum
855 durch hin-|ten anschliessende Zusammensetzung mit dem Präsens des Verbum, welches „sein" bedeutet, gebildet ward, so im Romanischen durch hinten anschliessende Zusammensetzung mit dem Präsens des Verbum, welches „haben" bedeutet.

Von der zweiten Art ist vom grössten Interesse die noch nirgends genauer verfolgte Geschichte der Zusammensetzung mit Präpositionen und präpositionsartig gefassten und gebrauchten Wörtern. Während das Sanskrit derartige Verbindungen noch nicht einmal in allen Fällen als Zusammensetzungen anerkennt, gilt doch in ihm schon die Regel, dass jedes Nomen in dieser Weise mit einem Verbum verbunden werden kann, und nicht minder erscheinen auch manche Partikeln in diesem Gebrauch, wenn auch nur im Verein mit bestimmten Verben, nicht wie die Präpositionen im Allgemeinen mit allen. Ver-

gleichen wir das Griechische und einige andre verwandte Sprachen, so lässt sich sehr wahrscheinlich machen, dass sowohl der Gebrauch der Nomina als auch der Partikeln in dieser Verbindung zur Zeit der Sprachtrennung nur erst schwache Anfänge getrieben haben konnte. Denn sonst würde er sich gewiss auch in diesen Sprachen zeigen. Allein Anfänge waren schon da; dies zeigt der Gebrauch von sskr. *çrat* = lat. **cred* in der sskr. Verbindung *çrad dadhâmi* etc. = lat. *credo* für **cred-dedo*, der Gebrauch von sskr. *antar-i* = lat. *inter-i* „untergehn", der Gebrauch von sskr. *tiras* = lat. *trans* wenigstens in der Verbindung mit sskr. *dhâ*. Diese in den älteren Phasen der verwandten Sprachen fast ganz vernachlässigte Bahn ist im Latein dagegen sehr weit verfolgt, indem hier nicht bloss, wie dies auch, jedoch seltner, in den übrigen Sprachen geschieht, die neu entstandenen Präpositionen, wie *circum* u. aa., in die Rechte der alten treten, sondern | auch 856
Adverbia, Verbalformen und die Negation mit Verben zusammengesetzt werden, z. B. *benedicere, malle, valedicere, nego, nequeo, negligo, nolle*. Diese negativen Verba, welche auch in den aus dem Sskrit entstandenen indischen Sprachen Analogien finden, erinnern an die negative Conjugation der ural-altaischen Sprachen, zu der sie wenigstens einen Ansatz machen.

Ebenso erinnert die schon erwähnte Zusammensetzung mit hinten angeschlossenen Pronominibus im Altpersischen, Persischen, Armenischen und in romanischen Sprachen an die Suffixalpronomina im Ural-Altaischen und Semitischen, und man ist vollständig berechtigt, alle drei Erscheinungen zusammenzustellen. Denn wenn Brockhaus (ZDMG. VIII, 611) gegen eine solche Zusammenstellung einwendet, dass die persischen Pronomina, welche so gebraucht werden, nur abgekürzte Formen der selbständigen Pronomina seien, so ist wesentlich dasselbe auch in Bezug auf die ural-altaischen Sprachen von Castrén bewiesen (kleinere Schriften (V Bd der Petersburger Gesammtausgabe) S. 151 ff., insbesondre S. 213), und in gleicher Weise ist auch für die semitischen Suffixpronomina nicht im Geringsten zu bezweifeln, dass sie weiter nichts als verstümmelte Formen älterer selbständiger Pronomina sind.

Doch es würde hier zu weit führen, wenn ich mich in diesen zu mannichfaltigen Betrachtungen Gelegenheit gebenden

Gegenstand tiefer einlassen wollte. Die ausgesprochenen Bemerkungen sollen nur dazu dienen, darauf aufmerksam zu machen, wie verdienstlich es sein würde, das ganze Gebiet der indogermanischen Composition von den ältesten Bildungen bis auf die neusten zu verfolgen und dabei zugleich einen
857 Blick auf die analogen Erscheinungen in den | nicht verwandten Sprachstämmen und Sprachen zu werfen.

Einer umfassenderen vergleichenden Behandlung sind bis jetzt erst die nominalen Zusammensetzungen unterworfen in der höchst ehrenwerthen, ja in vielen Beziehungen vortrefflichen Arbeit meines geehrten Freundes und ehemaligen Schülers Justi.

Eine sehr bedeutende Ergänzung derselben bildet nun die hiermit zur Anzeige gebrachte Abhandlung des grössten Slavisten unsrer Zeit. Sie zeichnet sich durch dieselbe Gründlichkeit und Gediegenheit aus, welche auch den übrigen Werken des geehrten Verf. eine solche Zuverlässigkeit geben.

Ein besondres Interesse erhält sie noch dadurch, dass die darin zusammengestellte reiche Fülle von äusserst lebensvollen Zusammensetzungen nicht einer gebildeten Litteratursprache entlehnt ist, sondern rein dem Volke und dem in ihm lebenden Sprachgebrauch angehört. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, flösst sie zugleich keine geringe Achtung vor dem Sprachgeist der Serben ein. Theils dieser Grund, nämlich, um mich der Worte des Hrn Verf. zu bedienen, „dass man es hier nicht mit Wortgebilden zu thun hat, die", wie dies bei Zusammensetzungen in der That häufig der Fall ist, „sclavischer Nachahmung andrer Sprachen ihren Ursprung verdanken", theils der Umstand, dass die serbische Sprache unter den slavischen Sprachen an Nominalzusammensetzungen am reichsten ist, bewog den Herrn Verf. grade zur besonderen Bearbeitung der Nominalzusammensetzungen in dieser Sprache.

Die Behandlung scheidet zunächst die Zusammenrückung von der Zusammensetzung. Die letztre ist alsdann in zwei Abtheilungen gespalten. Die erste umfasst die Zusammensetzungen, deren erstes Glied ein Nomen ist, die zweite die-
858 jenigen, deren | erstes Glied die Negativpartikel *ne*, oder eine Präposition. Bei Behandlung der mit einem Nomen beginnenden folgt der Hr Verf. dann, wie auch Justi, im Wesentlichen der Darstellung in den Sanskrit-Grammatiken. Er

beginnt mit der coordinirenden (bei mir: copulativen, Dvandva) Composition, lässt dann die Determinativa (bei mir: appositionelle, Karmadhâraya), darauf die Abhängigkeits-Composition (bei mir: casuale, Tatpurusha κατ' ἐξ.) folgen und schliesst mit der possessiven (bei mir: relative, Bahuvrîhi). Bei den verschiednen Klassen sind in einem besondern Abschnitt die Ableitungen von Zusammensetzungen gegeben. Bei allen hat der Hr Verf., was grade bei der Compositionslehre so höchst dankenswerth, auch die Accentregeln in bestimmter Form mitgetheilt.

Sehr interessant ist die verhältnissmässig bedeutende Fülle von Compositis mit vorderem regierenden Particip Präsentis, welche sogar schon im eigentlichen Sanskrit erstorben sind und sich nur in den Veden, dem Zend und Griechischen in grösserer Anzahl erhalten haben. Für diejenigen, welche Prioritätsfragen in der Wissenschaft einigen Werth beilegen, bemerke ich bei dieser Gelegenheit, dass ich die Erklärung dieser Zusammensetzung schon im Mai 1838 in der Hall. Allg. Liter. Ztg. S. 338 veröffentlichte, während Rosen's damit übereinstimmende Erklärung, die in seiner Ṛg-Veda-Ausgabe mitgetheilt ist, welche Justi S. 42 allein anführt, erst nach der Mitte von 1838 nach Deutschland gelangte. Beide sind wir demnach unabhängig zu derselben Erklärung gekommen, Rosen vom vedischen Sanskrit, ich vom Zend her.

IX.

Die Verba impersonalia im Slavischen. Von Dr. **Franz Miklosich**, Wirklichem Mitgliede der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. Aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staats-Druckerei. 1865. Quart. 48 Seiten. Besondrer Abdruck aus dem XIV. Bande, S. 199 bis 244, der Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Götting. gel. Anzeigen, 1865, St. 45, S. 1778.

Die anzuzeigende Abhandlung ist eine sprachwissenschaftliche Arbeit, welche nicht bloss für die Kenntniss der slavischen

Sprachen, sondern für die indogermanischen Sprachen überhaupt und selbst für die allgemeine Grammatik von hohem Werth ist.

Der Herr Verf. behandelt darin mit der an ihm bekannten Gründlichkeit die in den slavischen Sprachen vorkommenden Verba impersonalia — unsern „es blitzt", „es tagt", „es ekelt mich", „es schickt sich" u. s. w. entsprechend — und ihren Gebrauch, vergleicht zugleich die analogen Erscheinungen in vielen der verwandten und mehreren nicht verwandten Sprachen, und schickt eine Einleitung voraus, in welcher er die bisher über das Wesen der Verba impersonalia aufgestellten Ansichten mittheilt und daran seine eignen knüpft.

Es sind also vier Momente, welche in dieser Abhandlung in Betracht gezogen werden; am erschöpfendsten das erste, dem eigentlichen Gebiete des Hrn Verfs angehörige, auf welchem er sich schon so viele Verdienste erworben hat: die specielle Behandlung des unpersönlichen Gebrauchs von Verben im Slavischen; hier wird der tiefen Kenntniss und grossen Be-
1779 lesenheit des anerkannt bedeutendsten unter den jetzt | lebenden Slavisten sicherlich nichts irgend erhebliches entgangen sein. Das zweite Moment: die Vergleichung der verwandten, und noch mehr das dritte: die der unverwandten, erlauben manche Ergänzungen und Vervollständigungen. Was das vierte Moment betrifft: die Betrachtungen über das Wesen des hier behandelten Gebrauchs, so enthalten des Herrn Vfs Mittheilungen auch hier sehr viel dankens- und billigenswerthes; doch scheint mir der Gegenstand noch nicht erschöpft und manches nicht ganz unbedenklich. Zu letzterem rechne ich insbesondere die an Trendelenburg's Auffassung des Verhältnisses des Prädicats zum Subject geknüpfte Andeutung über die Ursprünglichkeit der Verba impersonalia oder genauer gesprochen: des subjectlosen Gebrauchs von Verben, wie *illucescit, decet* u. s. w. In Bezug auf die indogermanischen Sprachen wenigstens, welche hier am meisten in Betracht kommen und über deren Entwickelung aus bekannten Gründen am ehesten Sicherheit zu erlangen ist, scheint mir für die Phase derselben, welche wir zu überschauen vermögen, diese Andeutung weder in der Entwicklung dieser Phase überhaupt, noch in den Anhaltspunkten, welche sich für die specielle Geschichte der subjectlosen Verba erkennen lassen, eine Unterstützung zu

finden; im Gegentheil scheint mir eine genaue Erwägung dieser Entwickelung und Berücksichtigung jener historischen Anhaltspunkte fast mit Entschiedenheit gegen die Ursprünglichkeit des subjectlosen Gebrauchs von Verben in der uns bekannten Phase dieser Sprachen zu entscheiden.

Derjenige welcher sagt „es donnert", „es blitzt" fasst das, was er hiermit ausdrücken will, als etwas auf, was von nichts anderem ausgeht, als ein gewissermassen selbständiges Geschehen; | es sind diese Ausdrucksweisen, wie der Hr Verf., 1780
Heyse'n insbesondre folgend, mit Recht hervorhebt, subjectlose Sätze. Eben dasselbe gilt von den analogen Ausdrucksweisen der modernen Sprachen überhaupt und sicherlich auch bezüglich der älteren Sprachen wenigstens für ihre spätere Zeit. Daraus folgt aber natürlich noch nicht, dass diess auch die ursprüngliche Auffassung war. Wir wissen, wie viele Umwandlungen sprachliche Auffassungen erst im Laufe der Sprachgeschichte erlebt haben, und dürfen auch hier fragen, ob diese Auffassung sich nicht erst aus einer andern Wendung hervorgebildet und sich dann — wie andre Categorien, deren Entstehung nachweisbar ist, — als Categorie in dem angegebenen Sinn befestigte und immer weiter verbreitete.

Ferner ist es zwar nicht zu bezweifeln, dass zu jeder Zeit, wo eine Sprache existirte, auch die Nothwendigkeit eintrat, Sätze zu sprechen, denen ein Subject im logischen Sinn fehlt; in jedem Fall, wo eine Handlung vollzogen wird, wo etwas geschieht, dessen Urheber unbekannt ist, fehlt das Subject im logischen Sinn. Aber dann entsteht die Frage, ob in bestimmten Sprachen, oder bestimmten Phasen derselben das Subject auch in sprachlichem Sinn fehlen konnte, ob z. B. der Mangel desselben mit Bestimmtheit ausgedrückt werden musste, oder das blosse Fehlen eines grammatischen Subjectes schon genügt habe, den Mangel eines logischen zum sprachlichen Bewusstsein zu bringen.

Die Phase der indogermanischen Sprachen, welche wir bis jetzt zu übersehen vermögen, ist in der That, wie ich schon mehrfach hervorgehoben habe, eine verbale: ihre ganze Entwicklung beruht auf zu Grunde liegenden Verben. | Es 1781
giebt, mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen, kein Wort, welches nicht aus einem Verbum abgeleitet ist. Die wenigen Ausnahmen betreffen theils Wörter, deren Ableitung aus

erhaltenen Verben noch nicht erkannt ist, theils solche, deren verbale Basen verloren sein mögen, theils endlich wohl auch solche, welche sich aus der Phase, welche der verbalen vorhergegangen ist, in die neue hinübergerettet und zwar äusserlich dem neuen System angeschmiegt haben, aber in keinem inneren Zusammenhang damit stehen. Insofern die Verba die Grundlage dieser Phase bilden, kann man, ähnlich wie Trendelenburg, sagen: sie beruht auf einem Denken in Prädicaten. Aber daraus folgt nicht, dass die Verba in den indogermanischen Sprachen überhaupt älter sind als die Nomina; sie sind nur älter als die in der uns bekannten Phase erscheinenden Nomina. Diese Phase allein ist eine verbale. Eben aus dem in ihr vorliegenden Verhältnisse der Nomina zu den Verben, so wie auch aus manchen andern Erscheinungen — den Pronominibus und anderem — kann man vielmehr schliessen, dass diese Phase auf einer älteren beruht und aufgebaut ist, in welcher ein andres System herrschte.

Wie tritt aber nun das Verbum in dieser uns bekannten Phase auf?

Wer in das gegenseitige Verhältniss des Verbalsystems und die Art, wie sich die Formen desselben aus einander entwickelt haben, einen tieferen Blick geworfen hat, kann nicht, in Anschluss an Trendelenburg's Entwicklung antworten: dass das Prädicat in dieser Phase zuerst allein erscheint, bis „die Reflexion die Ableitung beginnt und Dinge und Thätig-
1782 keiten in Verbindung setzt". Das diesem System zu | Grunde liegende Verbum tritt vielmehr als ein durch Subject und Object bestimmtes auf, wie sich das, fast möchte man sagen Stück für Stück, durch die Erklärung der Bildungen erweisen lässt. Die Verbalform, welche allen Ableitungen zu Grunde liegt, enthält stets ein Subject (in der 1sten und 2ten Person) oder setzt es voraus (in der 3ten) und bedurfte zum Verständniss eines Objectes.

Diejenigen Verbalformen, welche keines Objectes bedürfen, das sanskritische Âtmanepada, entsprechend dem griechischen Medium, welches ursprünglich Reflexivum war, dann auch als Passiv und Zustandsverbum gebraucht ward, so wie das Passivum, welches sich ebenfalls als Reflexivum und Zustandsverbum festsetzte, sind nachweislich dem Transitivum nicht coordinirt, sondern subordinirt, sind erst aus ihm entstanden.

Mag man τύπτομαι u. s. w. aus τυπτομα (alt für τυπτωμι, wie einerseits die Pluralendung sskr. *ma-s* lateinisch *mu-s* zeigt und andrerseits der Plural τύπτομεν, wo die phonetische Dehnung des ο ebenfalls mangelt, während sie im Sanskrit auch hier eingedrungen ist) + μι u. s. w. deuten, oder aus τυπτομι u. s. w. durch unmittelbare Umwandlung des ι (in μι) in αι (in μαι), auf jeden Fall setzt die Medialform die ursprünglich transitive voraus und bedeutete zuerst, dass das den Verbalbegriff vollziehende Subject zugleich das Object seiner Handlung ist. Es würde hier zu weit führen, nachzuweisen, wie dieser ursprüngliche Gegensatz des Verbum transitivum und reflexivum sich nach und nach so ganz verwischt und umgestaltet hat, dass die beiden Urformen zu Verbis activis wurden und der Reflex des Âtmanepada oder Medium in allen indogermanischen Sprachen, ausser dem | Sanskrit, Zend 1783
und Griechischen, fast spurlos verschwand. Ich bemerke nur, dass insbesondre die Entwicklung des Passiv und Passiv reflexiv von Einfluss darauf war, dass jenes vorzugsweise dahin wirkte, dass an die Stelle des alten Gegensatzes: Transitiv und Reflexiv sich der Gegensatz: Activ und Passiv drängte, dieses, dass eine Menge Verba, in denen sich der Charakter des Activ und Passiv im Reflexiv verband, die Form des ursprünglichen Transitiv, welches angefangen hatte zum blossen Activ herabzusinken, annahmen und dadurch vorzugsweise die Entstehung von Intransitiven mit activer Form herbeiführten (vergl. das weiterhin vorkommende Beispiel „werden"). Die Beweise für diese Entwicklung lassen sich dem sanskritischen, insbesondre vedischen, Gebrauch des Âtmanepada, dem griechischen des Medium, der sogenannten vierten Conjugationsclasse (ursprünglich Passiv), dem zweiten Intensiv, dem im epischen Sanskrit so häufigen Übertritt des Passiv in die Form des Parasmaipada und dem Übertritt âtmanepadisch flectirter Verba in die parasmaipadische Flexion überhaupt entnehmen. Bei der detaillirten Betrachtung dieser Erscheinungen geben sich die Gründe zu erkennen, welche den Verlust der dem Âtmanepada-Medium entsprechenden Categorie in den meisten indogermanischen Sprachen herbeiführten.

Ist aber das Verbum in der uns bekannten Phase der indogermanischen Sprachen ursprünglich nothwendig mit Subject und Object verbunden gewesen, so kann der impersonelle,

subjectlose, Gebrauch desselben schon darum in ihr nicht ursprünglich gewesen sein, sondern erst einer späteren Entwickelung angehören.

1784 Dafür spricht dann auch die Erscheinung, | dass in denjenigen indogermanischen Sprachen, welche früher fixirt sind, dieser Gebrauch bei weitem weniger entwickelt ist als in den später fixirten.

Die vielleicht zuerst fixirte, das Sanskrit, kennt regelmässig den subjectlosen Gebrauch von Verbis noch in weiter keinem Fall als in dem unzweifelhaft erst spät entwickelten speciellen Passiv und auch hier nur in dem von Verbis intransitivis, wie *bhûyate*, von *bhû*, „werden, sein". Selbst diejenigen Verba, welche Naturerscheinungen bezeichnen und fast in allen indogermanischen Sprachen subjectlos gebraucht werden dürfen, wie „es regnet", „es blitzt", „es donnert" erscheinen fast ohne Ausnahme nur mit Subjecten, *meghâ varshanti* „die Wolken regnen", *vyadyotanta vidyutaḥ* „es blitzten die Blitze", *stanayanty abhrâ* „es donnern die Wolken" ṚgV. I. 79, 2. Ich kenne bis jetzt nur vier Stellen, in denen *vi dyotate* „es blitzt", *stanayati* „es donnert" und *varshati* „es regnet" impersonell erscheinen (Çatap. Br. 10, 6, 4, 1. Chând. Up. 2, 3, 1; 2, 4, 1; 7, 11, 1) und auch in diesen tönt ein Subject als Veranlasser, Urheber dieser Vorgänger (*udgîtha, tejas*), ziemlich stark durch.

Im Zend, dessen Fixirung dem des Sanskrit auf keinen Fall viel nachsteht, vielleicht gar noch älter ist, erinnere ich mich gar nicht irgend ein eigentliches Impersonale gefunden zu haben. Die Verba, welche Naturvorgänge bezeichnen und in andern Sprachen subjectlos ausgedrückt werden, erscheinen hier zwar ebenfalls ohne Subject, aber in der 3ten Person Pluralis, z. B. *vâreñti* im Sinn von „es regnet", *çnaêžhiñti* „es schneit" Vend. 8, 4. Westerg. Ich will nicht entscheiden, ob

1785 bei diesen Pluralen die Dinge, | denen diese Thätigkeiten zugeschrieben wurden, wie z. B. „Wolken", zu verstehen sind, oder ob sie im Sinne des lateinischen *dicunt*, sskr. *âhus* „man sagt", die Vorgänge als allgemeine, gewöhnliche bezeichnen, die nicht als an ein bestimmtes Subject gebunden betrachtet werden.

Im Griechischen erscheint schon eine beträchtliche Anzahl subjectlos gebrauchter Verba, allein im Homer sind die

Verba der Naturerscheinungen ἀστράπτει, βροντᾷ, ὗει noch mit einem Subject gebraucht, gewöhnlich mit Zeus.

Im Lateinischen ist die Anzahl noch grösser und im Deutschen lässt sich die Zunahme in den einzelnen Stadien der Geschichte der deutschen Sprache verfolgen.

Der einer Anzeige zugemessene Raum erlaubt es nicht diese Andeutungen hier genauer auszuführen; doch bin ich überzeugt, dass, wer nach diesen Gesichtspunkten das Détail dieser Untersuchung verfolgt und anordnet, sich von der Ursprünglichkeit des unpersönlichen Gebrauchs von Verben in der uns bekannten Phase der indogermanischen Sprachen vollständig überzeugen wird.

Dann erginge an die Wissenschaft die Forderung die Entwickelung desselben nachzuweisen.

Hierbei ist vor allem die genaue etymologische Bedeutung der impersonell gebrauchten Verba von Wichtigkeit. Diese ist natürlich in einigen Fällen, wie z. B. *convenit*, leicht festzustellen, in andern mehr oder minder schwer. Natürlich genügt es nicht, allgemeine Verbindungen anzugeben, wie etwa, dass *licet* mit griech. λιπ, sskr. *ric*, lat. *linquere*, deren eigentliche Bedeutung „räumen, Raum geben" ist, zusammenhängt, *decet* mit griech. δοκ, sskr. *daças* in dem Denominativ *daçasya* (= lat. *decorare*, | lat. *decus* = sskr. *yaças*), sondern, um feste 1786
Unterlage für diese Untersuchung zu erhalten, bedarf es der genausten grammatischen Bestimmungen, z. B. hier des Nachweises, dass *licêre*, *decêre* zu der der römischen Sprache eigenthümlichen Classe von Zustandsverben gehören, welche in einem gewissen Verhältniss zu Verben mit causaler Bedeutung stehn, den durch letztere bewirkten Zustand als einen fixirten bezeichnen, wie *pendêre* „in dem Zustand des Hängens sein" im Verhältniss zu *pendĕre* „in den Zustand des Hängens versetzen", *jacêre* zu *jacere*, *parêre* zu *parere*, *placêre* zu *placare* und einige andre.

Es ist ferner zu beachten, ob die impersonell gebrauchten Verba zu den ursprünglich transitiven, später activen, oder den ursprünglich reflexiven, weiterhin auch passiven gehören, wie z. B. sskr. *stanayati* „es donnert" eigentlich Causale von *stan* „es macht tönen" zu den ersteren gehört, *vi dyotate* „es blitzt" zu den zweiten. Hierbei ergiebt sich im Einzelnen — was aus der Einbusse der ganzen zweiten Classe in den meisten

indogermanischen Sprachen schon im Allgemeinen feststeht — wie die Verba der zweiten Classe in die erste übergegangen sind. Dabei wird man, mit Hülfe der Etymologie, wie mir scheint, stets zu dem Resultat kommen, dass, wo impersonell gebrauchte Verba in beiden Classen erscheinen, ihr Gebrauch in der zweiten Classe stets der ältere ist. So z. B. erscheint μέλει μοι τοῦδε und μέλεταί μοί τινος. Ich glaube, dass wohl niemand an der von mir im GWL. gegebenen Zusammenstellung von μελ mit sskr. *smar* („sich erinnern, gedenken", insbesondre auch mit Schmerz, Bedauern, Sehnsucht) zweifeln wird; dieses
1787 ist in der Regel noch Parasmai-|pada und wird transitiv mit dem Object im Accusativ und auch schon im Genitiv gebraucht; episch und schon vedisch ist es wegen des reflexiven Charakters des Begriffs auch Âtmanepada. Im Griechischen finden wir μελ mit und ohne Subject; das Medium hat eigentlich die Bedeutung „sich in der Erinnerung bewegen", „in der Erinnerung liegen", etwa „im Kopf herumgehn", z. B. μέμβλετο γάρ οἱ τεῖχος „denn es bewegte sich in seiner Erinnerung, es ging ihm im Kopf herum die Mauer", d. h. er gedachte mit Besorgniss der Mauer, er war in Sorgen um die Mauer, es war ihm die Mauer zur Sorge (Hom. Il. XXI, 516). In dieser letzten Wendung ist dann überhaupt jede Erinnerung an den ursprünglich reflexiven Charakter dieses Ausdrucks verschwunden; das Verbum hat hier ganz den Charakter der Verbalbegriffe angenommen, welche im Griechischen als Activa flectirt werden; demgemäss tritt es dann auch in die active Flexion über, z. B. ἀνθρώποισι μέλω „ich gehe den Menschen im Kopf herum", „bin ihnen ein Gegenstand der Theilnahme" Hom. Od. IX, 20. Über derartige Übergänge aus dem Âtmanepada in das Parasmaipada habe ich schon in meiner kurzen Sanskritgrammatik §. 154, S. 80 einiges bemerkt; erlaube mir jedoch auch hier noch ein Beispiel hinzuzufügen. Im Sskr. ist *vart* „werden" der allgemeinen Regel zufolge Âtmanepada, und die Vergleichung mit lateinisch *verto* „drehen", so wie die sskritischen Bedeutungen „vorgehen, verweilen, sein" u. s. w. zeigen, dass diess auch das ursprüngliche Genus für die Bedeutungen war, welche es im Sanskrit hat; die eigentliche Bedeutung war „sich drehen", also reflexiv, dessen ursprüng-
1788 licher Ausdruck das Âtmanepada ist. Allein die tran-|sitive Bedeutung „drehen", welche sich nur im lateinischen *verto*

erhalten hat, ist im Sanskrit ganz eingebüsst, und damit verlor das Âtman. nicht bloss seinen Gegensatz im Sprachschatz, sondern überhaupt die Basis, durch welche es sich im Sprachbewusstsein als abgeleitet erkennen liess. Die Bedeutungen aber, zu denen es sich entwickelte, „werden, vorgehen" u. s. w. haben den reflexiven Charakter, aus welchem sie hervorgetreten sind, ganz abgestreift. Dem Sprachbewusstsein gegenüber musste das Verbum demnach beginnen ganz auf gleiche Stufe mit den parasmaipadisch flectirten zu treten. Diess machte sich denn auch im Gebrauch geltend und verstattete im Futurum, dem Conditional und Aorist neben der âtmanepadischen auch die parasmaipadische Flexion. So bildet *vart* für das Sanskrit gewissermassen die Vermittelung zwischen den Âtmanepada's, welche sich als solche in der Sprache erhalten haben, und den ganz in das Parasmaipada übergetretenen, und für die indogermanischen Sprachen überhaupt die Vermittelung zwischen denen, welche das Âtmanepada-Medium bewahrt, und denen, welche es ganz eingebüsst haben (wie z. B. das Deutsche, in welchen das dem *vart* entsprechende *werden* natürlich ebenfalls die active Flexion angenommen hat).

Bei den Verben, welche aus der medialen Flexion in die active übergetreten sind, wird es schon an und für sich wahrscheinlich sein, dass der subjectlose Gebrauch sich schon zu der Zeit entwickelt hat, als sie medial gebraucht wurden; es wird diess aber zu noch grösserer Wahrscheinlichkeit dadurch erhoben, dass der Hauptsitz der Entwickelung des subjectlosen Gebrauchs von Verben in den einen Zustand ausdrücken-|den — 1789
also auf Medium und Passivum beruhenden — zu liegen scheint. Dafür sprechen allgemeine Gründe, die ich hier übergehen will, und die Erscheinung, dass so viele hieher gehörige Verba im Passiv, wie z. B. *itur*, sanskr. *bhûyate*, Zustandsformen, wie z. B. *licet, decet, taedet, pudet, oportet, poenitet,* und als Reflexiva wie *es schickt sich* erscheinen.

Endlich ist zu beachten, ob und welche von den subjectlos gebrauchten Verben in derselben Bedeutung mit Subjecten erscheinen und mit welchen, z. B. sskr. *varsh*, ὗειν „regnen" im Sskr. mit *Indra*, griech. Ζεύς, *vidyut* „blitzen" mit *vidyut* „der Blitz".

Ich glaube dass man durch détaillirte Behandlung dieser Momente in Bezug auf die Entwicklung des subjectlosen

Gebrauchs in der uns bekannten Phase der indogermanischen Sprachen zu ziemlich sichren Resultaten wird zu gelangen vermögen.

Ich müsste mich sehr irren, wenn nicht das Resultat im Allgemeinen etwa folgendes, in Betreff der Erklärung im Wesentlichen schon von den classischen Grammatikern erkanntes, sein möchte: der subjectlose Gebrauch hat sich aus Wendungen entwickelt, wo das Subject früher gebraucht war, aber entweder eines ist, welches einst als sich von selbst verstehend angesehen und desshalb später ausgelassen wurde, wie Ζεύς, *Indra, Wolken* beim „regnen"; oder es war nichts weiter als eine Ableitung des Verbum selbst, sei diese nun als Nomen agentis oder status gefasst, wie *vidyut* „Blitz" bei *vi dyotate* „blitzt"; oder es hätte, wenn es hätte ausgedrückt werden sollen, nur durch ein Nomen ausgedrückt werden können, welches der Bedeutung nach mit einer Ableitung des Verbum
1790 selbst identisch sein | würde, z. B. *es wird gegangen* ist wesentlich „ein Gang oder Weg wird gegangen oder gemacht". In diesen beiden letzteren Fällen verschwand es, weil es eine Art Tautologie herbeiführte und sich dadurch von selbst als überflüssig kund gab.

In dieser Ansicht lasse ich mich nicht durch das von Grimm hervorgehobene Bedenken irre machen, dass im Deutschen „es" überhaupt und auch in den übrigen verwandten Sprachen das Neutrum in denjenigen impersonellen Formen erscheint, in denen eine Geschlechtsunterscheidung möglich ist, während, wenn das Sprachbewusstsein bei *es regnet* an einen Gott gedacht hätte, das Masculinum eingetreten sein würde.

Dieses Bedenken scheint mir dadurch entstanden zu sein, dass Grimm nicht hinlänglich beachtete, dass sich dieser Gebrauch zu einer umfassenden Categorie entwickelt hat. Mögen die ursprünglichen Ansätze noch so gering gewesen sein — und aus wie geringen Anfängen sich sprachliche Categorien entwickeln und zum grössten Umfang gestalten können, zeigen manche Fälle z. B. die Entstehung und Entwicklung des indogermanischen Aorists — die subjectlose Flexion hat sich in allen indogermanischen Sprachen sehr reich entfaltet, und damit ergab sich die Nothwendigkeit, dass sie sich so gestalten musste, dass sie im Stande war, allen Bedürfnissen

zu genügen. Das einst ausgesprochene, gewiss lange noch fortgefühlte Subject konnte nun aber allen drei Geschlechtern, selbst bei demselben Vorgang angehören, bei *varshati* z. B. war *sahasrâksha*, d. i. Indra männlichen Geschlechtes, es konnte aber auch *abhra* „die Wolke", so gut wie das gleichbedeutende *megha* gebraucht werden, und jenes ist sächlich; bei | *vi dyotate* erscheint sowohl *vidyut* „der Blitz", welches 1791
weiblichen Geschlechts ist, als das erwähnte Neutrum *abhra*. Die unpersönliche Form musste als umfassende sprachliche Categorie fähig sein, alle drei Geschlechter anzudeuten, und dazu eignet sich im Indogermanischen vorzugsweise das Neutrum, welches auch als Prädicat von Nominibus aller drei Geschlechter dient, wie z. B. in *secundae res, honores, imperia, victoriae fortuita sunt* (Cic. Off. II. 6, 19) und so auch im Sanskrit *stomaḥ | uktham | ca | çaṁsyâ* (ṚgV. I. 8, 10), wo bei einem Nomen msc. und einem ntr. gen. das gemeinschaftliche Prädicat ebenfalls im Neutrum steht.

Ich habe für diese die allgemeinen Fragen betreffenden Andeutungen zu vielen Raum in Anspruch genommen, um noch auf das Einzelne eingehen zu können. Ich erlaube mir daher in dieser Beziehung nur einen Punkt zu erwähnen, nämlich die S. 20 aufgestellte Behauptung, dass das Verbum „*esse* ursprünglich transitive Bedeutung hatte und daher mit dem Accusativ verbunden wurde". Gegen diese Behauptung spricht der ganze Gebrauch der indogermanischen Sprachen, und gegen diesen kann weder die etymologisch begründete Verbindung des arabischen *kâna* mit dem Accusativ, noch der celtische und slavische Gebrauch des entsprechenden Verbum, oder einige volksmässige Wendungen des Englischen und Deutschen geltend gemacht werden. *Esse* in der Bedeutung „sein" war so wenig als die ihm entsprechenden Verba im Sanskrit, Griechischen u. s. w. ursprünglich ein Transitivum. Es beruht zwar auch, wie alle Verba in der uns bekannten Phase der indogermanischen Sprachen, nach meiner — oben angedeuteten Ansicht — ursprünglich auf einem Transitivum, | aber dieses 1792
hatte sicher dann eben so wenig die Bedeutung „sein", wie das unserm *werden* zu Grunde liegende Transitivum (latein. *verto*) die Bedeutung „werden" hat. Die im Ganzen sehr seltne Verbindung mit dem Accusativ beruht eben auf dem subjectlosen Gebrauch, wo *es ist* eine Zuständlichkeit überhaupt

bezeichnet, mit welcher die davon afficirte Person oder Sache genau wie in *mich dürstet, mich hungert* und andren im Gegensatze zu *ich hungre, ich durste* und aa. im Accusativ verbunden wird.

X.

Die Wurzel AK im Indogermanischen von Dr. **Johannes Schmidt.** Mit einem Vorworte von **August Schleicher.** Weimar, Hermann Böhlau. 1865. X u. 90 Seiten in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1865, St. 35, S. 1376.

Die sogenannte Wurzel *AK* „scharf sein" wird in der vorliegenden Schrift in zwei Abschnitten behandelt. Der erste S. 3—18 giebt die Wurzelformen, der zweite, S. 18—84 die Stammformen. Zu Grunde gelegt werden zwei Wurzelformen nämlich *AK* und *KA*. Beide werden als coordinirt betrachtet, weil, wie der Hr Verf. sagt, „die Wurzeln, welche aus einem
1377 Consonanten und *a* bestehen, eben so wohl in der Form | *a* + Consonant, als Consonant + *a* erscheinen". Zur Bekräftigung dieser Behauptung, welche Schleicher aufgestellt hat, werden „*as* und *sa* 'to destroy', *ad* und *da* (in *da-nt-, dens*) 'edere', und *ach* und *cha* 'zerschneiden'" aufgeführt (S. 10). Die Wurzel *da* ist aber nur aus *dant* erschlossen, welches = lateinischem *dent,* auch die Grundform im Sskr. ist; aus ihr ist sskr. *dant* + *a* erst durch Zutritt von *a* entwickelt; *dant* erscheint bekanntlich in mehrern Casus von *danta* und in adjectivischen Compositionen, in denen die Urformen von Nominibus öfter gebraucht werden. Ich zweifle aber sehr, ob eine gesunde Sprachforschung überhaupt sich erlauben wird aus einem einzigen Nomen eine sogenannte Wurzel zu folgern, da es ja bekannt ist, welchen mannigfachen phonetischen Umwandlungen die Wurzeln in den verschiedenen Categorien oder überhaupt Wörtern einer Sprache ausgesetzt sind. In diesem speciellen Fall wird eine solche Annahme aber um so bedenklicher, da sowohl im Latein als Sanskrit und sonst ein anlautendes ursprüngliches *a* — insbesondre durch Einfluss eines auf der folgenden Sylbe stehenden oder einst gestanden

habenden Accents — nicht selten eingebüsst wird, wie z. B. in sskr. *smás* lat. *sumus* für organisches *asmás* von *as* (vgl. sskr. *dvishmás* von *dvish*), so dass die Erklärung von *adant* = ὀδόντ, so lange jene Schleicher'sche Annahme nicht durch ganz andre Gründe gestützt ist, als bis jetzt geschehen, auf jeden Fall den Vorzug verdient. Denn die ferner angeführte Wurzel *ach* findet sich, so viel mir bekannt, in keinem Wurzelverzeichniss, so dass hier auch das statuirte Verhältniss von *ach* und *cha* wegfällt. Es bleibt also nur *as* neben *sa* und das zu erweisende *ak* neben *ka*. |

Neben dem Verbum *as* kennt das Sanskrit nämlich auch 1378
ein Verbum, welches in der Gestalt *so* aufgeführt wird und, obgleich in der Bedeutung von *as* etwas verschieden, doch insbesondere wegen der formativen Ähnlichkeit der Basis des Präsens (von *as as-yâmi*, von *so s-yâmi*) mit Recht als damit identisch angesehen werden darf. Eben so wird im Sskrit ein Verbum *ço* mit der Präsensbasis *ça* (*çyâmi*) aufgeführt und dieses hat dieselbe Bedeutung wie das — zwar nirgends als primäres Verbum erscheinende — aber aus einer beträchtlichen Anzahl von Derivaten, welche sich im Sanskrit und den übrigen indogermanischen Sprachen vorfinden, erschliessbare, welches im Sskr. *aç* lauten würde.

Diese Verba, welche wie gesagt von den indischen Grammatikern *so, ço* geschrieben werden, zeigen diesen Auslaut in keiner von ihnen abgeleiteten Wortform, sondern im schon angeführten Präsensthema erscheint regelmässig hinter dem Consonanten gar kein radikaler Vokal, in den generellen Formationen langes *â*, z. B. *ni-çâtâsi, sâsyâmi*, im Mahâbhârata auch im Präsens *vyava-sâmi*. Man hat darum und wegen der Analogie aller von den indischen Grammatikern mit auslautenden Diphthongen geschriebenen Verba angenommen, dass statt dieser Auslaute in den meisten überhaupt ein *â* zu schreiben sei, in denen auf *o* wenigstens in der Basis der generellen Formen. Also für *ço so* als Grundlage der generellen Formen *çâ, sâ*.

Diess sind die reinen Thatsachen, auf denen sich jene so weit greifende Behauptung gründet; also 1) nur zwei Verba, 2) in denen *â* hinter den Consonanten nur in den generellen Formen erscheint, 3) in denen dieser hinten erschei-|nende 1379
Vokal lang, nicht wie der davor erscheinende kurz ist.

Es giebt zwar in der That noch ein drittes Verbum, welches der Hr Verf. übergangen hat, in welchem im Griech. vorn *ă* und im Sskr. hinten *â* und zwar auch im Präsens erscheint. Da aber auch mit drei Verben keine derartigen Sprünge — wenigstens meiner Ansicht nach — gemacht werden dürfen, so darf ich seine Erwähnung um so mehr unterlassen, da es an der Thatsache nichts ändern würde; denn wir sehen das Präsens auf *â* auch in dem im Mahâbhârata erscheinenden *-sâmi*.

Die reine Thatsache ist also: neben Verben mit dem Vokal *a* vor einem Consonanten erscheinen gleich bedeutende Verba ohne dieses *a*, aber mit *â* hinter dem Vokal, theils nur in den generellen Ableitungen, theils auch im Präsensthema.

Hätte Scheicher oder der Hr Verf. der vorliegenden Schrift diese Thatsache erst in ihrer Reinheit festgestellt und dann, anstatt voreilige Schlüsse daraus zu ziehen, sich in den indogermanischen Sprachen umgesehen, ob sie auf diese beiden oder — wenn ich das in petto behaltene Verbum hinzuzähle — auf drei beschränkt ist, oder nicht vielleicht noch Analogien zählt, die ganz (oder doch wesentlich) gleich sind, so würde ihnen schwerlich entgangen sein, dass in *mnâ*, der Basis der generellen Formen, neben *man*, als Basis des Präsensthema, in *dhmâ* neben *dham*, in *psâ* als allgemeinem Verbum neben *bhas*, in *prâ* neben *par* (*prî*) in *trâ* neben *tar*, δμᾱ δαμ, τλᾱ ταλ, lat. *gen gnâ* (vgl. sskr. *jan, jñâ-ti*) und anderen ebenfalls das wurzelhafte *a* eingebüsst und hinten ein *â* angetreten ist.

1380 Dass *aç, as* nicht, wie diese, vor dem *a* einen | Consonanten haben, macht für die hier in Betracht kommende Thatsache absolut keinen Unterschied, und ich darf mich wohl berechtigt fühlen, den Leser, nachdem er die Analogie durchgesehen, aufzufordern, das oben noch in Klammern hinzugefügte „oder doch wesentlich" zu streichen und nur „ganz" stehen zu lassen.

Es wird aber wohl nicht leicht jemand einfallen, Formen wie *man* und *mnâ* als coordinirte Nebenformen einer sogenannten Wurzel zu betrachten, sondern die Probleme, welche nach richtiger Fassung der Thatsachen von der Wissenschaft zu lösen wären, sind 1) Woher ist dieses hinten angetretene *â* entstanden? 2) Wie kommt es, dass es in einigen Fällen nur zur Bildung der allgemeinen Formen und Derivate dient, in andern auch zu der des Präsensthemas? Beide Probleme

scheinen mir durch weiter in Betracht zu ziehende Analogien gelöst werden zu können; doch würde uns das hier zu weit führen, zumal da wir noch ein Wort über des Herrn Verfs Aufstellung von *ka* hinzuzufügen haben.

Während nämlich das Sanskrit neben dem Verbum *as sâ*, gegenüber von dem erschlossenen *aç çâ*, beide mit langem *â* zeigt, setzt der Hr Verf. auch die Form mit Consonant + *a* mit kurzem *a* an und in dieser Beziehung hat er nicht bloss Schleicher, sondern auch Leo Meyer zu Vorgängern.

Letztrer schliesst in seiner Vergl. Grammatik I, S. 337: „Da die Entwicklung der langen Vokale nicht der allerältesten Zeit angehören kann, so kann auch durchaus keine wirkliche Wurzel langen Vokal enthalten". Ob die Prämisse richtig ist, will ich hier nicht diskutiren, aber wenn sie richtig wäre, so würde daraus nur folgen, | dass die sogenannten Wurzeln mit 1381
langen Vokalen weder der allerältesten Zeit angehören, noch wirkliche Wurzeln sein, keinesweges aber, dass man nur nöthig habe, die langen Vokale in die entsprechenden kurzen zu verwandeln, um der allerältesten Zeit entstammende wirkliche Wurzeln vor sich zu haben. Ich für meine Person bedarf dieses Vordersatzes nicht um zu dem Resultat zu gelangen, welches aus ihm mit Recht gefolgert werden kann. Ich habe mich aus andern Gründen schon lange davon überzeugt, dass die sogenannten Wurzeln der indogermanischen Sprachen, obgleich sie für die uns bekannte Phase derselben die letzterreichbaren Grundlagen sind, doch weder deren älteste Gebilde noch überhaupt etwas anders sind, als das, wofür die indischen Grammatiker sie ausgeben, und als was sie mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen nachweisbar erscheinen, nämlich Verba.

Schleicher sucht seine Ansicht, dass die von den Indern mit auslautendem *â* geschriebenen Verba oder, wie sie gewöhnlich bezeichnet werden, Wurzeln, statt dessen mit *ă* zu schreiben sein, dadurch zu begründen, dass er daran erinnert, dass eine Menge Formen, welche zu derartigen Verben gehören, statt des langen einen kurzen Vokal zeigen, wie z. B. θη = sskr. *dhâ* θε in θετός u. aa. Leo Meyer hat a. a. O. trotz seiner Annahme kurzer Vokale für die allerälteste Zeit doch anerkannt, dass an die Wissenschaft die Forderung zu stellen sei, die Gründe nachzuweisen, warum die Vokale in diesen

Wurzeln gedehnt seien, also eingesehen, dass auch sein Standpunkt nicht eher ein fester werde, ehe nachgewiesen sei, wie so es komme, dass z. B. statt θε in so vielen Fällen θη er-
1382 scheine. Da | nirgends ein Beweis dafür gegeben ist, dass diese Verba der allerältesten Zeit angehören oder wirkliche Wurzeln sind, dagegen aber von allen anerkannt wird, dass alle Formen, welche sie entwickelt haben, nur auf einer einzigen Grundlage beruhen können, so stellt sich die Frage einfach so: sind die Formen mit langem Vokal aus denen mit kurzem entstanden, oder umgekehrt die mit kurzem aus denen mit langem.

Darüber habe ich schon Orient und Occid. I, 303 ff., wenn auch noch nicht erschöpfend, gesprochen, und bin noch jetzt der festen Überzeugung, dass die Forderung, welche Leo Meyer stellt, „die Gründe der Dehnung" nachzuweisen, nie zu erfüllen ist, wohl aber in so ziemlich allen Fällen nachgewiesen werden kann, warum der lange Vokal verkürzt sei, woraus denn folgt, dass für die Phase der indogermanischen Sprachen, die wir zu übersehen vermögen, diese Verben mit langem *â* die letzterreichbaren Grundlagen sind; wie sie in früheren Phasen gestaltet gewesen sein mögen, das zu erkennen oder auch nur vermuthen zu wollen, liegt ganz und gar ausserhalb des Bereichs der bis jetzt nutzbaren Mittel sprachwissenschaftlicher Forschung. So z. B. giebt es absolut keine Möglichkeit zu erklären, wie so sskr. *dádhâsi* = griechisch τίθης aus ursprünglicherem *dádhăsi* τίθες entstanden sein könnte. Wenn wir aber andrerseits z. B. sehen, dass griechisch ἔβημεν in der Länge mit sskr. *ágâma* übereinstimmt, dieselbe Länge auch in sskr. *ádâma, ádhâma* erscheint, während das Griechische in diesen Fällen ἔδομεν, ἔθεμεν mit kurzem Vokal gegenüberstellt, so werden wir aus der Übereinstimmung von ἔβημεν *ágâma, ádâma, ádhâma* schon zunächst vermuthungsweise entnehmen
1383 dürfen, dass die | im Sskr. durchgreifende, auch in ἔβημεν, ἔστημεν erscheinende Analogie hier das ursprüngliche bewahrt hat, die damit im Widerspruch stehenden Kürzen dagegen in ἔδομεν, ἔθεμεν erst aus den Längen entstanden sind; sehen wir nun aber ferner, dass im Sskr. das Ptcp. Pf. Pass. von *dhâ* sogar, mit *i* statt *â*, *dhitá* (ved.) lautet und erinnern wir uns, dass der Accent nicht selten den Vokal einer ihm vorhergehenden Sylbe schwächt, beachten wir alsdann, dass *ágâma,*

ádhâma, áḍâma, wenn ohne Augment, *gâmá, dâmá, dhâmá* accentuirt werden, diese Accentuation aber die ursprüngliche in den augmentlosen Formen war (vergl. über Augment diese Anzeigen 1865, S. 1001), so werden wir unbedenklich sagen dürfen, dass, wenn der Accent den vorhergehenden Vokal in *dhitá* selbst zu *i* zu schwächen vermochte, er gewiss noch eher die Kraft hatte, ihn in θετό θεμέν zu verkürzen; ähnlich sehen wir, dass er in sskr. *dadmás* gegenüber von *dádâsi* sogar die Kraft hatte den Vokal ganz herauszuwerfen, und werden es also natürlich finden, wenn er ihn in δίδομεν, ursprünglich ebenfalls διδομέν accentuirt, gegenüber von δίδως zu verkürzen vermochte. Ganz auf dieselbe Weise erklären sich alle hieher gehörigen Formen mit kurzem Vokal daraus, dass entweder noch in dem bekannten Sprachzustand die folgende Sylbe den Accent hat, oder ihn — grösstentheils nachweislich — in einem vorhergegangenen hatte.

Sind dies zwei Beispiele eines Mangels an Kritik und zwar nicht in Bezug auf eine unerhebliche — etwa eine die Millionen von einzelnen Etymologien betreffende — Frage, sondern in Bezug auf weitgreifende, eine richtige Anschauung über die wichtigsten Elemente der | indogermanischen Sprachen 1384
bedingende, wahrhaft principielle Fragen, so möge man mir noch erlauben ein Beispiel einer Hyperkritik hinzuzufügen.

In Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung IX, 78 ff. habe ich auf *âçupatvan* „der schnell fliegende" als Beisatz des *çyena* „Habicht" im Ṛgveda aufmerksam gemacht und danach dieses hier als Beisatz erscheinende Wort dem lateinischen Namen des Habicht *accipiter* gleichgesetzt. In *accipiter* ist *a* = *â* im sanskritischen Wort, *c* = *ç*, *i* erscheint grade in Themen auf sskr. *u* wenn auch nicht als dessen Reflex doch statt desselben; *p* ist ganz sskr. *p*; *i* ist sehr oft der Reflex von *a*, *t* statt *tv* erscheint ebenfalls nicht selten z. B. in *te* = sskr. *tvâ; e* ist der gewöhnlichste Vertreter von sskr. *a; r* endlich erscheint durch die ganze Geschichte der indogermanischen Sprachen von der ältesten bis auf die neueste Zeit so oft für auslautendes *n* (vedisch *yajvan* fem. *yajvanî* und *yajvarî, pîvan* fem. *pîvarî, London: Londres, homon: hombre*), dass es nicht nöthig ist, die vielen schon von mir angeführten Fälle noch zu vermehren. Zu allem Überfluss will ich jedoch die Gelegenheit benutzen zwei entlegenere

anzumerken: *hiber* in *hibernus* beruht auf *himen* = sskr. *heman* = griech. χειματ; letztres steht zu erstren beiden in dem bekannten Verhältniss (vgl. latein. *stamen* = sskr. *sthâman* = στηματ, *nomen* = sskr. *nâman* = ὀνοματ); alle derartige Formen beruhen auf organischerem *mant*, dessen schwache Form ματ im Griechischen vorwaltend im Nomen erscheint (hier jedoch auch στημον), während die abgestumpfte μον bekanntlich in zusammengesetzten Adjectiven ἀσημον (zu σηματ) und Denomi-
1385 nativen ὀνομαίνω, χειμαίνω, σημαίνω | hervortritt. Hier ist die Form mit ρ für ν auch im Griechischen in χειμέρ-ιος bewahrt. An sskr. *heman* = χειματ schliesst sich sskr. *hemanta* ebenfalls „Winter", d. h. die organische Form von *heman*, nämlich *hemant*, hat, wie so sehr oft, noch das Suffix *a* erhalten. Wie aber sich *hemanta* zu *hiber* für *himer* = χειμερ verhält, ganz ebenso verhält sich sskr. *vasanta* „Frühling" zu ἔαρ für ϝεσαρ, lat. *ver* für *verer*, welche beide also wie *hiber*, χειμερ = *heman* einem sanskrit. *vasan* entsprechen und ebenfalls durch ihr *r* ein ursprüngliches *n* vertreten. Zu allem Überfluss erscheint derselbe Reflex lat. *ter* für sskr. *tvan* in lat. *iter* = sskr. *itvan* = ἰθυν in ἰθύντατα, ἰθύνω, ἰθύ. Es finden sich also in dem lautlichen Verhältnisse von lat. *accipiter* zu *âçupatvan* acht auf Analogien gestützte Reflexe; nur für das doppelte *c* lässt sich keine Analogie im Latein nachweisen. Dieser Mangel scheint dem Hrn Verf. hinreichend, die ganze Zusammenstellung zu verwerfen. „Wo fände sich sonst" heisst es S. 41 „*cc* = *qu* d. i. *cv*?" und ebendaselbst wird diess als eine „lautliche Unmöglichkeit" bezeichnet. Im Lateinischen ist in der That bis jetzt keine Analogie nachgewiesen; aber giebt es denn nicht mehr Beispiele, dass eine phonetische Erscheinung nur einmal in einer Sprache vorkömmt? Ich will deren gleich drei hier nachweisen und könnte noch mehr hinzufügen, wenn es nöthig wäre. Der Übergang von *s* in *h* erscheint im Sskr. nur in einem einzigen Fall in *he* 1. sing. präs. Âtm. von *as* für organischeres *as* + *e*, organisches *as* + *me*. Wird jemand darum wagen zu behaupten, dass dies *he* gar nicht zum Verbum *as* gehöre? Im Deutschen ist die Form *hast* von *haben* ohne Ana-
1386 logie, das *b* | wird weder in *labst*, *trabst* noch sonst eingebüsst; ist sie darum minder 2. sing. präs. von *haben*? Im Sskr. ist *âsîna* (vedisch noch *âsâná*) der einzige Fall wo der sonst nicht seltne Übergang von *â* vor accentuirten Sylben in *î* auch in

das Ptcp. gedrungen ist. Ist darum dies Particip auch nur ein Titelchen weniger sicher? — Wer die Geschichte der phonetischen Erscheinungen genauer verfolgt hat, weiss, dass sie keine ewigen Gesetze sind, dass sie Anfang und Ende haben, dass sie mehr und minder verbreitet sein können, dass sie eben so gut alle in ihr Bereich gehörigen Fälle beherrschen als sich auf einen einzigen beschränken können.

Gewiss! wenn die Annahme eines analogielosen Lautreflexes oder Übergangs nicht durch andre Gründe aufgewogen ist, dann wird die Zusammenstellung dadurch hinlänglich widerlegt; wo aber wie hier acht Reflexe durch Analogieen des Lateins geschützt sind, wird auch schon dadurch der analogielose hinlänglich gesichert, so dass die Zusammenstellung von lautlicher Seite keine Anfechtung zu befürchten hat. In Bezug auf die Bedeutung macht der Hr Verf. keine Einwendung dagegen, vielleicht jedoch nur, weil er mit der behaupteten „lautlichen Unmöglichkeit", worüber ich sogleich noch einige Worte bemerken werde, die Sache abgethan glaubt. Ich will mich daher auch nicht näher darauf einlassen, sondern nur bemerken, dass, wer die Art kennt, wie sich in den indogermanischen Sprachen in ihrer uns bekannten Phase Nomina appellativa überhaupt und Thiernamen insbesondre gebildet haben, keinen Augenblick daran zweifeln wird, dass einst „der schnell fliegende" eben so gut zur Bezeichnung des Habichts gebraucht | werden konnte, wie „der weisse" (*çyena*) 1387
Wie alle Nomina appellativa in diesen Sprachen, so sind auch die Thiernamen aus Adjectiven hervorgegangen, und dieselbe Fixirung einer Eigenschaft als Namen, die uns in den sicher verhältnissmässig späten sskr. Namen des Pfaus entgegentritt, wie in *çuklâpâṅga* (eig. „der weisse Augenwinkel habende") u. aa., hat auch die alten Thiernamen dieser Phase geschaffen.

Übrigens ist der Hr Verf. keinesweges in dieser Verehrung der lautlichen Reflexe consequent, sondern erkennt z. B., wie alle andern, die durch vier regelrechte Reflexe und die Bedeutung gesicherte Identität von *caput* und goth. *haubith* an, trotz des *au* für *a*; ja er scheut sich sogar nicht für das Sskrit einen Lautübergang anzunehmen, welcher weder durch irgend eine Analogie in dieser Sprache noch durch die übrige Gestalt der verglichenen Wörter gesichert ist.

Er leitet nämlich lat. *aqua* = goth. *ahva* von dem behandelten *AK* ab. Über derartige Etymologien lässt sich natürlich nicht disputiren; sie sind rein subjectiv; das Wasser kann benannt sein, weil es „schnell" läuft, es kann aber auch langsam fliessen. Allein indem er weiter sskr. *ap* damit identificirt, wird sskr. *p* für eine Umwandlung von ursprünglichem *k* genommen; dafür giebt es aber im ganzen sskritischen Sprachschatz keine Analogie. Ständen nun wie in *accipiter*: *âçupatvan* acht regelrechte Reflexe oder wie in *haubith* auch nur vier diesem einen analogielosen gegenüber, so würde ich keinen Anstand nehmen, die Entstehung von *p* aus *k* auch in einem so vereinzelten Fall anzunehmen. Allein hier hat nur das anlautende *a* = lat. und goth. *a* Analogien; *p* als aus *k*
1388 entstanden ist | ohne Analogie und ausserdem fehlt ein Reflex von lat. *ua*, goth. *va*. Es stehen also einer Analogie eine Anomalie und eine Ungleichheit gegenüber; diese Differenzen werden durch die Gleichheit der Bedeutung nicht aufgewogen — da das Wasser seinen Namen von sehr verschiedenen Grundlagen aus erhalten konnte und bekanntlich auch erhalten hat — und man kann mit Bestimmtheit sagen, dass, wenn in diesen Wörtern für Wasser *k* radikal ist, eine Gleichung mit sskr. *ap* absolut ausgeschlossen ist.

Wenn ich von dieser raschen Annahme eines eigentlich auf nichts als die Bedeutung der Wörter gestützten Übergangs von *k* in sskr. *p* auf die Verwerfung von *accipiter* = *âçupatvan*, weil hier unter neun Elementen eines der Analogie entbehrt, zurückblicke, so kann ich kaum umhin dies Verfahren als ein Seihen von Mücken und Verschlucken von Elephanten zu bezeichnen.

Doch nein! Ich thue vielleicht dem Hrn Verf. Unrecht; es ist nicht bloss die lautliche Unmöglichkeit von *cc* = *cv*, die ihn zur Verwerfung jener Zusammenstellung bewog; er weiss wie *âçupatvan* im Latein heissen müsste, und da diess nicht *accipiter* ist, sondern *ôcipetôsus*, so ist das vielleicht der Hauptgrund, der ihn so hyperkritisch gemacht hat. Denn eine „lautliche Unmöglichkeit" könnte der Übergang von *cv* in *cc* in der That nur dann genannt werden, wenn er sich in keiner Sprache nachweisen liesse; er ist aber an und für sich so natürlich und erscheint in so vielen, dass man nur sagen kann: er ist bis jetzt durch keine Analogie im Latein belegt; so zeigt er

sich z. B. im Griech. in ἵππο = sskr. *açva* lat. *equo*, im Sskr. in *pakkaṇa* neben und für *pakvaṇa* (vgl. *pakvaça*), in *çakkara* neben | und für *çakvara*, in *sṛkkan* neben *sṛkvan*; im Prâkrit 1389
ist er sogar Gesetz z. B. *pakka* für sskr. *pakva*. Im Latein entspricht dem sskr. *âçu* in der That *ôci* in dem alten Adverb *ôciter*; allein folgt daraus, dass diese und keine andre Entsprechung auch in dem Reflex der alten Zusammensetzung *âçupatvan* stattfinden dürfe? Ist es denn nicht bekannt, dass die lebendigen Sprachen — insbesondre die indogermanischen — sich um den ursprünglichen etymologischen Zusammenhang der Wörter weder kümmern noch kümmern können, dass ursprünglich etymologisch zusammenhängende Wörter, sobald dieser etymologische Zusammenhang im Sprachbewusstsein verwischt ist, verschiedenartigen phonetischen Richtungen folgen können? So wie sich aber die Form von *âçupatvan*, welche vor der Sprachtrennung existirte, im Italienischen zur Bezeichnung des „Habicht" fixirt hatte, wird die Sprache schwerlich mehr daran gedacht haben, dass das Wort etymologisch „der schnell fliegende" bedeute, noch weniger ein Gesetz gekannt oder befolgt haben, wonach sich die Glieder eines Compositums phonetisch stets ebenso umwandeln müssen, wie sie es in ihrer Besonderheit thun. Wie die Form, welche im Sanskrit *âçupatvan*, im Latein *accipiter* lautet, vor der Sprachtrennung gelautet habe, weiss ich nicht; allein das ist gewiss, dass der vordere Theil dieses Compositum in der italischen Sprache, aus welcher das uns bekannte Latein hervortrat, trotz des alten *ociter*, nicht zu allen Zeiten *oci* lautete; die Vergleichung von *suavi* mit sskr. *svâdu*, *levi* mit *laghu* u. s. w. zeigt, dass *suavi* einst *suadvi*, *levi* einst *legvi* gelautet haben muss, und nach dieser Analogie dürfen wir annehmen, dass der | Vorgänger von *oci ocvi* war, so dass, wenn sich das Com- 1390
positum in der Bedeutung „Habicht" aus dem etymologischen Zusammenhang mit dem Adjectiv, welches seinen ersten Theil bildete, zu der Zeit herauslöste, als dieses *ocvi* lautete, es im weitern Verlauf das *cv* recht gut anders behandeln konnte, als im Adjectiv geschah. Fand die Ablösung aber schon Statt, als das alte *â* wie in *suâvi* = *svâdu* noch durch *a* wiedergespiegelt ward, so war die Form des ersten Theils *acvi*, und von einer „lautlichen Unmöglichkeit" der Assimilation von *cv* zu *cc* kann nach obigem so wenig die Rede sein, dass sie

nach meiner Überzeugung vielmehr durch diesen Fall — wenn er auch ganz vereinzelt bleibt — auch im Latein vollständig gesichert wird.

Woraus der Hr Verf. mit solcher Bestimmtheit folgert, dass der zweite Theil des Compositum im Latein *petosus* hätte lauten müssen, weiss ich nicht ganz sicher. Denn ausser diesem *patvan* und *itvan* kenne ich kein sanskritisches Wort auf *van*, welches im Latein mit Sicherheit reflectirt wird. Ich vermuthe, dass der Hr Verf. den für das sskr. *vant* angenommenen lateinischen Reflex *oso* auch für *van* statuirt hat. Aber auch dieser Reflex ist, selbst wenn er sicher ist, keinesweges der einzige; in *front*, sei es nun identisch mit ahd. *brâwa*, sskr. *bhrû*, oder davon abgeleitet, steckt auf jeden Fall ebenfalls ein Reflex von *vant* und noch ein andrer in *et*, *it* für *vet*, *vit* z. B. in *eques*, *equitis* für *equo* + *vet* statt *equo* + *vant* = sskr. *açva* + *vant*, in *cespes* = *cespo* + *vet* = sskr. *çashpa* + *vant*, in denen *v* nach den bekannten lat. Analogien zwischen Vokalen eingebüsst ist und die um das *n* geschwächte Form des
1391 Suf-|fixes die allgemeine geworden ist, grade wie im griechischen Suff. ματ für μαντ.

Doch genug von dieser Gleichsetzung. Es war mir dabei so wie überhaupt bei den bisher bemerkten weniger um die Etymologieen zu thun, als um die Veranschaulichung des Verfahrens und der Richtungen, welche in dieser Schrift verfolgt werden. Wenn ich mich verpflichtet glaubte, diese zu missbilligen, so bin ich damit doch weit entfernt, die ganze kleine Schrift tadeln zu wollen. Im Gegentheil finde ich im Einzelnen manches recht lobenswerthe darin; zwischen dem getadelten Mangel an Kritik und der Hyperkritik liegt manche gute Kritik; auch einige neue Etymologieen verdienen Beachtung und die Darstellung ist klar und wohl geordnet; der Hr Verf. zeigt entschiedenes Talent zu etymologischen Forschungen, und ich hoffe, dass er bei grössrer Reife der Sprachwissenschaft gute Dienste leisten wird. Diese Anzeige ist im Verhältniss zu der kleinen Schrift schon zu umfangreich geworden, um noch die guten Seiten der Abhandlung besonders hervorheben zu können. Es möge daher genügen, wenn ich noch bemerke, dass ich sie mit reger Theilnahme gelesen habe und dass sie nach meiner Meinung werth ist, von allen, die sich für die indogermanischen Sprachen interessiren, benutzt zu werden, so

wie auch, dass es mich freuen wird, dem Hrn Verf. auf diesem Gebiet in Zukunft noch öfter zu begegnen.

XI.

Indogermanisches Particip Perfecti Passivi auf tua oder tva[1].

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, No. 7, S. 181.

Bopp hat bekanntlich das sanskritische Absolutivum oder Gerundium auf *tvâ* für den Instrumentalis Singularis desselben Suffixes *tu* erklärt, aus welchem nach ihm der Infinitiv auf *tu-m* entstanden ist. So deutlich in der Gram-| matica critica linguae Sanscritae 1832, 630, S. 246, wo es 182
heisst: „*tvâ* proprie Instrumentalis est suffixi feminini *tu*, cujus Accusativus *tum*, cum Romanorum Accusativo supini conveniens, Infinitivum exprimit".

Gegen diese unmittelbare Verbindung dieser beiden Bildungen, ihre Aufstellung als Casus eines und desselben Nominalthemas, hat Aug. Wilh. v. Schlegel (Indische Bibliothek I. p. 125 ff.) unter andern die in ihnen fast durchgreifend verschiedene Gestalt des radikalen Elements geltend gemacht. Während im Absolutivum ein gunirbarer Vokal des radikalen Elements fast nie gunirt wird, findet im Infinitiv die Gunirung ausnahmslos Statt (vgl. z. B. *ji-tvâ* mit *jé-tum*); während im Absolutiv schwächbare radikale Elemente in den meisten Fällen geschwächt werden, tritt im Infinitiv nie Schwächung ein (vgl. z. B. von *prach pṛsh-ṭvâ* mit *práṣh-ṭum*, von *han ha-tvâ* mit *hán-tum*); so dass im Allgemeinen im Absolutiv und Infinitiv die radikalen Elemente nur dann identisch sind, wenn sie weder dem Guṇa noch der Schwächung unterliegen (wie z. B., von *pac pak-tvâ*, *pák-tum*), oder wenn auch im Absolutivum der radikale Theil gunirt wird (wie z. B. von *çî çay-i-tvâ*, *çáy-i-tum*). Aber bezüglich des letzteren Falls treten für das Absolutivum so viele Verbote oder Doppelformen (mit oder

[1] [*nua: strenuus.*]

ohne Gunirung) ein, dass man, wenn man das Verhältniss des Absolutiv zum Infinitiv im einzelnen verfolgt, findet, dass beide in den radikalen Theilen nur in den seltensten Fällen übereinstimmen.

Man könnte nun zwar den Versuch machen, diese Differenz aus phonetischen Verhältnissen zu erklären, und dieses
183 ist auch von Bopp noch | in der letzten Ausgabe seiner „Kritischen Grammatik der Sanskrita-Sprache in kürzerer Fassung“ 1863 § 562 S. 370 geschehen. Er glaubt, sie beruhe auf der Verschiedenheit des Gewichts der Endungen: *tvâ* sei schwerer als *tum*. Über diese, von Bopp so oft geltend gemachte Erklärungsweise hat die Kritik wohl schon gerichtet, und wenn manche auch noch zweifeln mögen, ob Gunirung sich aus ursprünglicher Accentuirung des zu Grunde liegenden Vokals deuten lasse (wie z. B. von *i* „gehen“ grundsprachlich *áimi* sskr. *émi* gr. εἶμι), so wird doch schwerlich irgend Jemand Bedenken tragen Schwächungen, wie *ha-tvâ, ha-tá, ha-thás* aus *han* + *tvâ* oder *tá* oder *thás*, dem Accent auf der folgenden Silbe zuzuschreiben.

Allein, wenn man auch im Stande wäre, die Differenzen in dem radicalen Theile vermittelst der Differenz der Accentuation zu erklären, so bildet doch gerade diese selbst — zumal da sie eine vollständig durchgreifende ist, indem das Absolutiv stets oxytonirt ist, während der Infinitiv eben so stetig den Accent auf der ersten Silbe hat — einen noch viel einschneidenderen Gegensatz.

Ich will nun keinesweges in Abrede stellen, dass, wenn man mit Gewalt die thematische Identität des Absolutivs und Infinitivs festhalten will, man auch diesen Gegensatz als einen nicht ursprünglichen wegzuerklären versuchen könnte. Doch zweifle ich, ob es gelingen würde, die Bopp'sche Auffassung dadurch festzustellen. Im Gegentheil möchte ich fast überzeugt sein, dass mit jedem Versuche, diese grossen Differenzen wegzudeuten, die Bedenken des Lesers und selbst die eigenen gegen die Richtigkeit der Bopp'schen Auffassung immer zunehmen würden. |

184 Ich glaube daher, dass man — wenigstens zunächst — gut thut, beide Bildungen aus einander zu halten, und dafür könnte man auch die Differenz der Bedeutung geltend machen, was ebenfalls schon von A. W. v. Schlegel und Lassen

geschehen ist (vgl. jedoch Bopp Vgl. Gramm. § 849. 2te Ausg. Bd. III. S. 250 ff. n.).

Die Bedeutung des Absolutivs ist in der überwiegend grössten Mehrzahl auf eine, einer andern vorhergegangene, Handlung beschränkt; selten drückt es eine ihr gleichzeitige aus, die sich stets als eine eben vorhergegangene fassen lässt, und wo die Inder, in ihrer rein logischen Auffassung der Sprache, die der besonderen psychischen Anschauung des Darstellers fast gar keinen Raum gewährt, gar eine später vollzogene dadurch bezeichnet finden, ist wesentlich ebenfalls eine eben vorhergegangene oder eng mit der anderen verbundene gemeint (z. B. *netre nimîlya hasati* „er lacht so, dass ihm die Augen dabei zugehen"; übrigens sind Beispiele dieser Art so selten, dass ich nur die beiden in der Grammatik angeführten kenne).

Der Gebrauch in der weit überwiegenden Majorität der Fälle führt demgemäss auf die Vermuthung, dass der Casus, durch welchen das Absolutiv ausgedrückt ist — denn dass es, so gut wie alle nominalen Formen, ursprünglich ein Casus sei, bezweifelt Niemand, der die Geschichte der indogermanischen Sprachen kennt — zu einem Nominalthema gehören werde, welches vergangene Zeit bezeichnete.

In dieser Vermuthung wird man einigermassen bestärkt durch die Accentgleichheit mit den Participien des Perfect Passivi. Sowohl das Affix *ta,* durch welches derartige Participia gebildet werden, als *na, va* und nach Pâṇ. (8. 2. 53) | auch *ma,* welche ebenfalls zu diesem Zweck dienen, sind, mit 185
ganz wenigen Ausnahmen, gerade wie die Absolutive auf *tvâ,* oxytonirt.

Selbst die Gestalt des radikalen Theiles stimmt im Absolutivum und in den Ptcp. Perf. Pass. auf *ta* in der weit überwiegenden Majorität vollständig überein; sogar in vielen der Fälle, wo das Absolutivum ausnahmsweise den Verbalvokal verstärkt, z. B. von *mid med-i-tvâ* gerade wie Ptcp. Perf. Pass. *med-i-tá,* so dass es höchst wahrscheinlich wird, dass in den Bildungen, wo der radicale Theil des Absolutivs mit den Infinitiven, was hier der Fall ist (Inf. *méd-i-tum*), stimmt, die Übereinstimmung eine zufällige ist und vielmehr auf dem Zusammenhange mit einem Ptcp. Pf. Pass. beruht.

Ein solches Ptcp. Pf. Pass. tritt uns aber mit voller

Entschiedenheit im Lateinischen *mor-tuo* von *morior* entgegen; zwei andre sehr wahrscheinlich in *mû-tuo* wohl für *moi-tuo*, von einem Verbum, welches dem sskr. *me* = grdspr. *mai* „tauschen, wechseln" entspricht, und *fa-tuo* (Vb. dunkel); noch zwei andre bilden die Basis von *sta-tua*, *sta-tuere* und *fu-tuere*.

Im Sskr. würden ihnen solche auf *tva* entsprechen, z. B. dem lateinischen *mor-tuo*, für grdsprachlich *mar-tua*, oder *mar-tva*, sskr., mit Schwächung von *ar* zu *ṛ* vor der accentuirten Silbe (vgl. Orient u. Occident III, S. 32 ff.), *mṛ-tvá*. Davon ist das Absolutiv *mṛ-tvā̃* der regelrechte alte, in den Veden noch vielfach repräsentirte, bloss durch Antritt von *â*, ohne *n*, gebildete Instr. Sing. msc. oder ntr.

Dass ein Ptcp. Pf. Pass. bis auf diesen Rest im Sskr. aussterben konnte, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man sieht, dass selbst das auf *na* fast ausgestorben ist, ebenso | 186 das ebenfalls indogermanische auf *ra*; dass im Lat. und Griech. das auf *na* und *ra* sich nur als Adj. erhalten hat; im Griech. selbst das auf *ta* seinen ursprünglichen Werth einbüsste; dass überhaupt der ausserordentlich grosse Reichthum an Formen, welchen das Indogermanische vor der Trennung für verwandte Categorien besass, nach derselben, durch das allmälige Zusammenfallen der Bedeutungen derselben, immer mehr verschwand.

Formell könnte *tvâ* eben so gut der Inst. Sing. msc. als ntr. sein; da wir aber wissen, dass im Sskr. — und das Absolutiv ist eine bloss auf das Sskrit beschränkte Formation — das Neutrum des Ptcp. Pf. Pass. auch die Bed. eines Abstracts haben kann, so werden wir es als Instr. des Ntr. betrachten; es bedeutet also z. B. *mṛ-tvā̃* den Instrum. von „Gestorben sein"; und da der Instrumental ursprünglich zugleich, ja vorwaltend ein Sociativus ist, so werden wir z. B. *mṛtvâ svargam agacchat* etymologisch übersetzen dürfen „mit dem Vollzogenhaben der Handlung des Sterbens, vollzog er die Handlung des Gehens in das Paradies", d. h. „nachdem er gestorben war, gelangte er in das Paradies".

Schliesslich bemerke ich, dass die Spuren dieses Ptcps. keinesweges auf das Latein und Sanskrit beschränkt sind; eben so, dass das Affix mit andern verwandten zusammenhängt. Darauf, sowie auch auf die Frage, ob es in der indogermanischen Grundsprache *tua* oder *tva* lautete, näher

einzugehen, ist aber nur in einer den Gegenstand erschöpfenden Abhandlung möglich, und, da ich für lange Zeit von andern Aufgaben in Anspruch genommen bin, bin ich nicht im Stande, eine solche — wenigstens so bald — in Aussicht zu stellen.

XII.

Die Suffixe anti, âti und ianti, iâti.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, No. 15, S. 391.

Indem ich bei Ausarbeitung der Nominalbildung in der vedischen Sprache alte Papiere durchstöberte, fielen mir Zusammenstellungen von Nominibus auf lateinisch und sskr. *âti*, lat. *enti* und sskr. *anti* = griechischen auf ᾱτι (Nom. S. ατης) ητι (Nom. Si. ητης) ωτι (Nom. S. ωτης), lat. *et* = griech. οτι (Nom. S. οτης) ετι (Nom. S. ετης) u. s. w. in die Hand, welche ich in der Abhandlung über die Entstehung des indoger-|mani- 392
schen Vokativs bei dem Nachweis, dass ein beträchtlicher Theil der griechischen Nomina der ersten Declination, welche im Nom. Sing. auf ᾱς ης auslauten, aus Themen auf ι besteht (in den Abhandlungen der Kön. Ges. der Wissensch. in Göttingen Bd. XVII, S. 80), hätte geltend machen können.

In Betreff der hieher gehörigen griechischen und lateinischen Bildungen verweise ich im Allgemeinen auf Leo Meyer „Vergleichende Grammatik der griechischen und lateinischen Sprache“ II, 525—528, und ausserdem, insbesondere wegen hieher gehöriger aus einigen andern indogermanischen Sprachen, auf Pott „Etymologische Forschungen“ II[1] (1836) S. 558—560.

I.

Hier treten zunächst lateinische, wie *nostr-âti* „den unsern angehörig“, *Arpin-âti* „Arpinum angehörig“ griechischen gegenüber wie Τεγε-ᾱτι (N. S. της) „Tegea angehörig“, Αἰγιν-ητι (N. S. της) „Aegina angehörig“, ἠπειρ-ωτι (της) „dem Festlande angehörig“.

Lateinischem *âti* gr. ᾱτι, ητι, ωτι würde in der Grundsprache und im Sanskrit *âti* entsprechen und in Letzterem

finden wir mit dieser Endung den Volks- und Mannesnamen *Vas-âti.* Nach Analogie der griechischen und lateinischen Bildungen würde die etymologische Bedeutung in beiden Fällen sein „Vasa angehörig". Ein sanskritisches *vasa* in einer hieher passenden Bedeutung ist zwar bis jetzt, so viel mir bekannt, noch nicht nachgewiesen, allein der sanskritische Sprachschatz ist, trotz seines grossen Reichthums, keinesweges schon voll-
393 ständig bekannt oder auch auf uns gekommen. Wer je-|doch an diesem Mangel Anstoss nimmt, der findet einen Ersatz dafür in der Sprache des Avesta. Hier erscheint im 13ten, dem Farvardin Yasht, Abschnitt 115 ein Genetiv eines Patronymikum *Taurvâtôis,* dessen Thema nach den Regeln dieser Sprache *Taurvâiti* lautet; in diesem ist aber nach besonderen phonetischen Gesetzen das *i* vor dem *t* durch die assimilirende Wirkung des diesem nachfolgenden *i* erzeugt; daher es auch im Genetiv *Taurvâtôis* fehlt; ebenso verdankt das *a* vor dem *u* seine Entstehung nur einer phonetischen Neigung dieser Sprache, so dass die dem Thema *Taurvâiti* zu Grunde liegende, dieser und dem Sanskrit gemeinsame Form *Turvâti* lauten musste. Mit dieser tritt in enge Beziehung (vgl. weiterhin unter V) — nur durch *î* statt *â* davon verschieden — der vedische Name *Turvîti.* Dieser Namen steht in innigem Verhältniss zu einem andern vedischen Eigennamen *Turvá.* Dieser letztere ist nämlich identisch mit *Turvá-ça* (s. Petersburger Wörterbuch) und mit *Turváça* erscheint *Turvîti* in denselben Versen Ṛgveda I. 36, 18; 54, 6, so dass diese Verbindung ganz denselben Werth hat, als wenn *Turvá* und *Turvîti* neben einander ständen.

Bei dem innigen Zusammenhang zwischen dem Avesta und den Veden ist es aber gar keinem Zweifel zu unterwerfen, dass die Verfasser des Avesta, welche in *Taurvâiti* = arisch *Turvâti,* wesentlich = vedisch *Turvîti,* „den Angehörigen des vedischen *Turvá*" (vgl. die Bed. von Αἰγινητι u. s. w.) kannten, auch mit diesem selbst nicht unbekannt sein konnten, obgleich dieser Name selbst in den verhältnissmässig geringen Resten der heiligen Schriften der Perser, die uns bewahrt sind, nicht wiedergespiegelt wird. Er würde hier *Taurva* lauten; *Taurvâta,*
394 welches | Justi in seinem Wörterbuch der Altbactrischen Sprache als Basis des Patronymikum *Taurvâiti* aufstellt, ist bloss Hypothese.

Demgemäss lässt sich auch vielleicht noch ein drittes hierhergehöriges Beispiel in dem sskr. Eigennamen *Çaryâti* erkennen, von welchem im Ṛgveda *Çâryâtá* stammt, trotzdem dass eine Basis *Çarya* in dazu passender Bedeutung nicht nachzuweisen ist (vgl. jedoch V).

Bei dieser Übereinstimmung zwischen Griechisch, Lateinisch, Sanskrit und der Sprache des Avesta in Bildungen von Wörtern durch ein Suffix, welches in der Grundsprache *âti* lauten würde, mit der Bedeutung „angehörig", wozu noch die lettischen auf *îtis*, *îte* treten, die von den Namen der Höfe abgeleitet werden und dazu dienen die Bauern desselben Gebiets zu bezeichnen wie *Walmarîtis* u. s. w. (Pott Et. Fschg. II[1], 559), ist es keinem Zweifel zu unterwerfen, dass Suff. *âti* in der Bed. „angehörig" schon in der indogermanischen Grundsprache existirte.

II.

Neben *âti* erscheint aber im Latein in derselben Bedeutung *enti* z. B. *Vejenti* „Veji angehörig". Diesen Bildungen stellen sich die vedischen Eigennamen *Purush-ánti* (Basis *Purusha*), *Dhvas-ánti*[1] zur Seite.

Aus dem Latein gehören auch dazu bedeutungsverwandte Wörter, mit *s* für *t*, auf *ensi* wie *Cur-ensi* „Angehöriger von Cures, *hort-ensi* „zum Garten gehörig" u. s. w. (Leo Meyer II, 531); ferner die Nomina auf *esti;* wie *mon* mit Affix *tro* zu *mon-s-tro*, so ward *enti* zu *en-s-ti* und mit Einbusse des *n* vor *s*, wie z. B. in *potestat* für *potenstat* statt *potent-tat*, zu *esti* z. B. | *agr-esti*, vermittelst *agr-en-s-ti*, für *agr-enti* „dem Lande 395
angehörig", *coel-esti* für *coel-enti* „dem Himmel angehörig".

Aus dem Griechischen lassen sich keine Formen mit ν gegenüberstellen. Aber wir wissen, dass von der Gruppe ντ im Griechischen häufig das ν eingebüsst wird (z. B. ὀνοματ für ursprünglich ὀνομαντ und so in allen auf ματ und sonst, z. B. ἀργετ für ἀργεντ altes Ptcp. Präs. von dem Verbum, von welchem auch ἄργ-υρο für ἄργ-ϝαν-ο = sskr. *árj-un-a* „Silber", mit der so häufigen Cerebralisirung des dentalen ν zu ρ). Wir erhalten dadurch das Recht, die bedeutungsgleichen griechischen Bildungen auf ετι, οτι (Nom. Si. ετης, οτης) hieher zu ziehen,

[1] [*Çucanti* RV. I. 112, 7.]

z. B. ἀγρ-οτι (Nom. S. ἀγρότης) für ἀγρ-οντι = **agrenti, agresti,* δημ-οτι (της) „zum Demos gehörig", φυλ-ετι (της) „zur Phyle gehörig", εὐν-ετι (της) „zum Lager gehörig" u. s. w.

Die Einbusse von *n* vor *t* findet, wenn gleich seltener als im Griech., auch im Latein Statt, z. B. im Suff. *met* für *mant* in *pal-met* u. s. w. (Leo Meyer a. a. O. II, 270). Es gehören daher auch die Bildungen wie *coel-ĕt* für *coel-ĕti*, statt *coel-enti* — *coelesti, Cur-ĕt* für *Cur-ĕti* statt *Cur-enti* — *Cur-ensi* (s. oben) „Angehöriger der Stadt Cures" (vgl. über *Vej-enti*) hieher.

III.

Es lässt sich nachweisen, dass schon in der Grundsprache die Beschwerung durch Position nicht selten dahin wirkte, dass ein dieser vorhergehender von Natur kurzer Vokal gedehnt ward; so z. B. wurde ursprüngliches *an-tmant* „Athem" schon in der Grundsprache zu *â-tmant*, im Sanskrit durch
396 *â-tman* wiedergespiegelt, im | Griech. durch ἀ-σθματ (neben ἀ-σθμαν in ἀσθμαίνω für ἀσθμαν-ιω) für ἀ-τματ (mit σ vor τ, wie so oft, und Aspirata für Tenuis, wie ebenfalls mehrfach, durch Einfluss des folgenden Nasals); eben so beruht darauf das Verhältniss von grdsprachl. *âku* „schnell" zu *akva* „Pferd", beide für ursprüngliches *ak-vant* „schnell", *svâdu* „süss" für *svad-vant* „köstlich".

Daraus erklärt sich auch das Verhältniss von *âti* (in I) zu *anti* (in II). Letzteres ist die ursprüngliche Form, aus welcher die erstre erst durch Dehnung vor der Position, dann Einbusse des *n*, aber natürlich mit Bewahrung der Dehnung, entstanden ist. Beide Formen existirten in der Grundsprache nebeneinander und haben sich so auch theilweise in den besonderten Sprachen erhalten, wie die schon angeführten Formen, z. B. lat. *Vejenti* neben *Arpinâti*, sskr. *Purushânti* neben *Vasâti* zeigen.

IV.

Da die Dehnung durch Position eine phonetische Erscheinung ist, phonetische Erscheinungen sich aber erst nach und nach geltend machen, demgemäss in den früh fixirten Sprachen gewöhnlich erst in einem mehr oder weniger geringen Umfang, während die organischere Form sich noch daneben erhält, so zeigen sich auch nach Einbusse des einen Consonanten

Formen mit und ohne Dehnung neben einander. Wir haben deren schon in I und II aus dem Griechischen und Lateinischen erwähnt z. B. Αἰγιν-ητι (της), φυλετι (της). Ehe wir weiter gehen, erlauben wir uns noch einige interessante hervorzuheben, so κωμ-ητι (της) „zum Dorf gehörig", γυμν-ητι (της) „zu den Unbekleideten, Ungepan-|zerten gehörig"; ohne Deh- 397
nung ἱππ-οτι (της) „zu den Pferden = Reitern gehörig"; ebenso mit Dehnung αἰχμ-ητι „zu den Lanzen, d. h. den mit Lanzen Bewaffneten gehörig", dagegen ohne Dehnung τοξ-οτι (της) „zu den Bogen = Bogenschützen gehörig".

Dem griechischen ἱπποτι entspricht nun in Form und Bedeutung lat. *equĕt* für *equ-ĕti* (vgl. in II *ĕt* z. B. in *coel-ĕt* = griech. οτι in ἀργ-οτι). Ganz eben so wie *equĕt* ist aber *ped-ĕt* gebildet „zu den Fussgängern gehörig", wo jedoch die Fussgänger etymologisch nur durch „die Füsse" bezeichnet sind, wie in αἰχμητι, τοξοτι die Lanzenträger, Bogenschützen nur durch die Waffe, deren sie sich bedienen. Das Affix *ĕt* in *ped-ĕt*, für *ĕti*, ist aber nach dem bisherigen identisch mit sskr. *âti*, so dass in dem sskr. Wort *pad-âti*, welches, aus *pad* = lat. *ped* gebildet, dieselbe Bedeutung wie lat. *ped-et* hat, das ganz getreue Spiegelbild des letzteren zu erkennen ist.

Dass ein aus denselben Elementen gebildetes Wort im Sanskrit und Latein, also in so weit auseinander liegenden Sprachen des indogermanischen Sprachstammes, übereinstimmend eine von der etymologischen so weit abliegende Bedeutung hat, ist eine höchst auffallende Erscheinung und würde nach den bekannten Principien der Vergleichung eigentlich dafür entscheiden, dass Bildung und Bedeutung schon der Grundsprache angehört haben. Es ist aber völlig undenkbar, dass zur Zeit der Grundsprache schon eine Militärverfassung existirt hätte, in welcher „Krieger zu Fuss" eine besondre Abtheilung im Gegensatz zu irgend einer andern gebildet hätten. Es ist hier vielmehr sicherlich ein zufälliges Zusammentreffen anzuerkennen, für | welches sich zwar manche Er- 398
klärungen aufstellen lassen, aber so viel ich bis jetzt zu erkennen vermag, keine, welche die übrigen unbedingt ausschlösse; daher ich es für undienlich halte, sie hier gegeneinander abzuwägen.

V.

Wir haben es bis jetzt verschoben, das Verhältniss von *îti* in dem vedischen *Turvîti* zu *âiti* (arisch *âti*) in *Taurvâiti* des Avesta in Betracht zu ziehen.

Dass beide in engem Zusammenhang stehen, wird wohl Niemand bezweifeln, allein wie ist das *î* statt des arischen *â* zu erklären?

Man könnte auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt sein, dass der im Sanskrit so häufige Übergang von *â* in *î* dazu genüge; dass, wie ursprüngliches *pâ-tá* = latein. *pô-to* (*pôtus*) „getrunken" im Sskr. *pî-tá* lautet, wie noch vedisches *âs-âná* (von *âs* „sitzen" Ptc. Med.) zu späterem *âs-îná* ward, und so *â* zu *î* in unzähligen andern Fällen, so auch arisches *Turvâti* zu sskr. *Turvîti* geworden sei. Auf dieselbe Weise würde man dann den ebenfalls vedischen Eigennamen *Dabhîti* aus *Dabhâti* erklären und ebenfalls als Angehörigen oder Abkömmling des *Dabha* auffassen. Eine Basis *Dabha*, welche dazu passen würde, fehlt im Sskr., ähnlich wie *Taurva* in der Sprache des Avesta.

Gegen diese Erklärung spricht aber, wenn auch nicht ganz entscheidend, doch starke Bedenken erregend, der Umstand, dass dieser Übergang von *â* in *î* — so viel ich mich erinnere — nur vor accentuirten Silben, wie in den eben angeführten *pîtá*, *âsîná* und z. B. noch *dhî-yá* von *dhâ* u. aa. der Art, Statt
399 findet; unter den | hieher gehörigen Fällen ist aber kein oxytonirter, sondern *Turvîti*, *Dabhîti*, *Purushânti*, *Dhvasânti* sind paroxytonirt; eben so auch die griechischen auf άτι u. s. w. und zwar, nach der Analogie der sanskritischen zu urtheilen, schwerlich durch Einfluss der folgenden langen Silben, sondern schon ursprünglich.

Es ist mir daher wahrscheinlicher, dass eine andre Erklärung zu suchen sei; und zu dieser bahnt uns das Griechische den Weg.

Hier erscheinen in beträchtlicher Anzahl neben den Formen, welche *âti* reflectiren, gleichbedeutende auch Reflexe von *iâti*, so Κροτων-ιατι (της) „Angehöriger von Croton" (vgl. Αἰγιν-ητι), Σπαρτ-ιατι (της); zweifelhaft kann man sein, ob πτολι-ητι (της), oder πτολ-ιητι (της) zu theilen sei „Angehöriger einer Stadt", sicher ist aber die Theilung ἀγρο-ιωτι (της) der

von ἀγροι-ωτι (της) vorzuziehen „Angehöriger des Landes“ (vgl. ἀγρ-οτι in II); eben so ist στρατ-ιωτι (της) „Angehöriger eines Heeres“ zu theilen und von στρατό-ς, nicht von στρατιά abzuleiten.

Da sich *âti* als aus *anti* entstanden ergab, so ist schon darum auch für *iâti* die Entstehung aus *ianti* höcht wahrscheinlich; dafür sprechen entscheidend die lateinischen Wörter auf *iensi* für *ienti* (vgl. II) wie *Athen-iensi, Latin-iensi.*

Da nun im Sskr. die Zusammenziehung von *iâ* in *î* sowohl bei folgendem als vorhergehendem und unter dem Accent eintritt, d. h. von dem Accent unabhängig ist, z. B. grdspr. *gviâ-tá* — sskr. *jîtá* (sskr. Vb. *jyâ*), ved. *cittî* für älteres *cittiâ*, ved. *ûtĭ* für älteres *ûtiă*, dieser selbe Übergang sich auch im Griechischen u. aa. Sprachen zeigt und dadurch als ein nahe liegender, fast allgemein menschlicher ergiebt (z. B. πολῖτι für πολι-ητι (της) und so auch Συβαρῖτι | für Συβαρι-ητι oder ιᾶτι, 400
ὁπλῖτι für ὁπλ-ιητι oder ιᾶτι, ὀρειτι zunächst für ὀρεσ-ῖτι und dieses für ὀρεσ-ιητι oder ιᾶτι, wie das entsprechende ὀρειωτι für ὀρεσ-ιωτι erweist [1]), — so vermuthe ich, dass *Turvîti, Dabhîti* für ursprünglicheres *Turviâti, Dabhiâti* steht. Dafür spricht auch eine der Varianten von *Taurvâtôis* in der (unter I) angeführten Stelle des Avesta, nämlich *Taurvaêtôis,* in welchem sich schwerlich eine Corruption von jenem nachweisen lässt, sondern vielmehr, wie in Varianten von *Thraêtaona* (vgl. Τριτωνιδ Αθανα S. 7 ff., in diesen Nachrichten 1868 S. 43 ff.), eine berechtigte Nebenform mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist. Und diese Nebenform erklärt sich in der That aus dem vermutheten *Turviâti.*

Da nämlich sowohl im Sskr. als in der Sprache des Avesta ursprüngliches *i* vor Vokalen durch die fast allgemein menschliche Synizese so überaus oft zu *y* wird, so dürfen wir unbedenklich annehmen, dass dieses in der Sprache des Avesta auch mit *Turviâti* geschehen sei. Dadurch und durch das gewöhnlich vor *u* erzeugte *a* entstand zunächst *Taurvyâti;* dann ist *â* vermittelst des *y* (vgl. Justi, Handbuch des Altbactrischen S. 359, 20) zu *ê* geworden, so dass *Taurvyêti* (eigentlich *Taurvyêiti,* aber im Genetiv ohne dieses *i Taurvyêtôis*)

---

[1] Beiläufig bemerke ich, dass wie Συβάρτας aus Συβαρ-ῖτας, ganz ebenso Ορέστης aus Ὀρεσ-ῖτης entstanden ist.

entstand, endlich ist das *y* eingebüsst (Justi 365, 3), aber dem *ê*, wie gewöhnlich, ein *a* vorgetreten, also *Taurvaêtôis*.

Dürfen wir demnach *Turviâti*, *Dabhiâti* als Grundlage von *Turvîti*, *Dabhîti* annehmen, so erhalten wir das Recht auch in *Çaryâti* das *y* aus Synizese eines ursprünglichen *i* zu er-
401 klären und *Çar-iâti* zu Grunde zu legen. Dieses erhält | dann, wie *Turv-iâti* in *Turva*, als Basis den in den Veden erscheinenden Eigennamen *Çarâ*.

Damit erhalten wir *iâti* als arischen Reflex des griechischen ιατι, ιητι, ιωτι, so wie des lateinischen *iensi* für *ienti*, woraus sich ergiebt, dass wie *anti*, *âti*, so auch *ianti*, *iâti* schon in der Grundsprache existirten.

VI.

Es würde nun die Frage zu erörtern sein, wie diese Suffixe *anti*, *âti* und *ianti*, *iâti* entstanden sind. Da ich eine ganz sichre Entscheidung nicht zu geben vermag, so will ich mich darauf beschränken, meine Ansicht kurz mitzutheilen.

Das auslautende *i* scheint mir in beiden das Suffix zu sein, welches im Sskr. zur Bildung von Patronymicis dient (Vo. Sskr. Gr. §. 436); man vgl. z. B. *Ânuroh-at-i* Patronymikum von *Anu-roh-ant* im Gaṇa Taulvalyâdi zu Pâṇini II. 4, 61; man beachte in diesem Beispiele die für das Sskr. gesetzliche Einbusse des *n*, die auch in griech. ετι, οτι lat. *ĕt* (in II) eingetreten ist.

In Bezug auf *ant* erinnere ich daran, dass ich schon lange eine Menge Nomina auf *a* als Verstümmelung von solchen auf *ant* nachgewiesen habe; speciell lässt sich dieses für die Themen auf *va* feststellen; so dass z. B. *Turvá*, vermittelst des belegten *turvan*, auf *turvant* (Ptcp. Pr. von *turv* ohne die nur phonetische, in den Veden noch oft mangelnde, Dehnung vor *rv*) zurückgeht. In **Turv-ant-i*, dann *Turv-ât-i*, erkenne ich nun ein von dem Namen des Stammvaters *Turvant* durch *i*, eig. „angehörig" gebildetes Patronymikum. Solcher gab es in der Grundsprache gewiss viele; allein schon in ihr waren die
402 ursprünglichen Themen auf *ant* viel-|fach zu Themen auf *a*, und die Formen auf *anti* zu solchen auf *âti* geworden, so dass das genetische Verhältniss der Formen auf *âti* anfangen musste aus dem Sprachbewusstsein zu verschwinden; noch mehr musste diess natürlich nach der Trennung geschehen; *anti* und

âti mussten im Sprachbewusstsein sich von dem Heerde ihrer Entstehung loslösen und nach und nach für selbstständige Exponenten der Angehörigkeit gelten; in Folge davon erscheinen sie dann in Fällen, wo die Basis sicherlich nie auf *ant* auslautete, wie z. B. lat. *nostr-âti* von *nos-tro* u. a.

Ähnlich deute ich die Entstehung von *ianti, iâti* aus ursprünglichen Themen auf *iant,* Ptc. Präs. der Verba der sogenannten 4ten Conjugations-Classe, also etwa *Dabhîti* für *Dabhiâti* aus *dabh-iant-i;* auch hier wurden — ähnlich wie bei denen auf *anti, âti* — *ianti, iâti* nach und nach zu selbstständigen Exponenten des Begriffs „angehörig" und traten in dieser Bed. ebenfalls an Wörter, die nie auf grundsprachliches *iant* auslauteten, wie z. B. in στρατ-ιωτι von στρα-τό (altem Ptcp. Pf. Pass. von grundsprachl. *star*).

VII.

Beiläufig will ich nicht unbemerkt lassen, dass durch die wesentliche Identität von ved. *Turvîti* mit dem *Taurvâiti* des Avesta, zu den bisher schon nachgewiesenen, diesen heiligen Schriften der Arier gemeinsamen Eigennamen noch ein neuer, nämlich ein Patronymikum, tritt, oder vielmehr, da, wie bemerkt, auch dessen Basis *Taurva* = ved. *Turva* den Verfassern des Avesta bekannt gewesen sein muss, zwei, nämlich auch der des Stammvaters. |

VIII. 403

Schliesslich muss ich noch hervorheben, dass die hier besprochenen Wörter auf grundsprachliches *âti,* als secundäre Bildungen, nicht mit solchen wie lateinisch *quiêti* f. — altpersisch *shiyâti* (für grundsprachlich *skiâti,* vgl. Fick, Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas 1873 S. 113), sskr. in den Veden *vasâti* (f.) „Morgendämmerung", in der Sprache des Avesta *carâiti* verwechselt werden dürfen. Die beiden ersten — über das dritte wage ich noch kein Urtheil — sind Bildungen durch das primäre Abstractsuffix *ti* aus Verbalthemen, in denen *â* angetreten ist. Die Zahl derartiger Verbalthemen ist sehr beträchtlich und ihre Bildung gehört schon der Grundsprache an; die meisten Beispiele liefern die Verba auf *r* und *m n,* wobei Einbusse des radikalen Vokals eintritt z. B. aus *par-â* sskr. *prâ,* gr. πλη, lat. *plê;* aus *dham-â* sskr.

dhmâ; aus *man-â* sskr. *mnâ*, gr. μνη; so auch aus *gan-â* lat. *gnâ* in *co-gnâ-to*, *(g)nâ-scor*, sskr. *jñâtí* „Verwandter", griech. γνή-σι-ο für γνη-τι-ο. Doch tritt dieses *â* auch an Verba auf andere Auslaute z. B. schon grdspr. *gvi-â* in sskr. *jyâ*, gr. βιάω; grdspr. *ski-â* in dem erwähnten *qui-ê-ti*, *shiy-â-ti;* eben so sskr. *jîv-â* von *jîv* „leben" in *jîv-â-tu* und *jaivâtṛka*, welches auf *jîv-â-tar* beruht; eben so *vas-â* in *vas-â-ti* von *vas* „aufleuchten", woher auch *ushas* „die Morgenröthe".

Wie dieses *â* zu deuten, ist noch sehr fraglich. Doch bemerke ich, dass es vorzugsweise in generellen Verbalderivationen hervortritt, z. B. von *man* sskr. Aor. *a-mnâ-sisham*, μνή-σομαι, lat. *qui-ê-vi.* Zu diesen generellen Ableitungen ge-
404 hören natürlich auch die auf grundsprchl. *ska*, | z. B. θνή-σκω (wie μι-μνή-σκω), *lucê-sco* (sonderbarer Weise gegen alle Analogie *quiĕsco*), und auch die reduplicirten, welche ursprüngliche Frequentative sind, wie πίμ-πλη-μι u. aa. Nachdem dieses *â* sich in einer Menge genereller Bildungen geltend gemacht hatte und die specielle Bedeutung, die es einst verlieh, aus dem Sprachbewusstsein verschwunden war, musste es natürlich den Schein eines integrirenden Theils des Verbalthema's annehmen und trat demnach auch als Präsensthema auf, z. B. sskr. *psâ* aus ursprünglichem *bhas-â* „essen", gerade wie im Verlauf der Sprachentwickelung ursprüngliche Präsensthemen mehrfach zur Bildung von generellen Derivationen verwendet wurden.

XIII.

Vedisch mîḍhá oder mîḷhá, n. (= mîzhda, n. in der Sprache des Avesta, griech. μισθό, m., altsl. мьzda, f., goth. mizdo, f.).

Vedisch mîḍhváṁs und Verwandte.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1874, No. 15, S. 365.

366 Der Inhalt der der Königl. Ges. d. Wiss. unter | diesem Titel vorgelegten Abhandlung war ursprünglich bestimmt, einen Theil der im XVIten Bande (1871), hist.-phil. Cl. S. 1—45 abgedruckten, „Jubeo und seine Verwandte", zu bilden.

Manche Gründe, insbesondre die Besorgniss den Umfang jener Abhandlung zu sehr anzuschwellen und dadurch die Hauptaufgabe derselben zu beeinträchtigen oder selbst zu verdunkeln, hielten mich von der Ausführung dieser Absicht ab. Wenn ich mir erlaube, auf die oben hervorgehobenen Wörter jetzt näher einzugehen und daraus einen Nachtrag zu jener Abhandlung zu gestalten, so wird dies seine Entschuldigung finden theils in der Wichtigkeit der beiden vedischen Wörter, von denen eine etymologische Erklärung noch nicht veröffentlicht ist, theils in dem Umstand, dass auch sie in den Kreis der dort behandelten Bildungen gehören und deren Anzahl noch durch einige andere Ergänzungen vermehrt werden wird. Da endlich bei der nicht unbeträchtlichen Anzahl von Abhandlungen, welche der Königl. Ges. d. Wiss. schon vorgelegt und noch nicht zum Druck gelangt sind, kaum zu hoffen ist, dass dieser Nachtrag so bald veröffentlicht werden kann, habe ich mir verstattet, zunächst im Nachfolgenden einen kurzen Auszug aus demselben mitzutheilen.

Die Grundlage der Formen *mîzhda*, μισθό, *мьzda*, *mizdô* bildet eine Zusammensetzung von grdspr. *mis* oder *mîs* mit dem um seinen Auslaut *â* verstümmelten Verbum dhâ (vgl. „Jubeo und seine Verwandte" Bd. XVI, 19 ff.). Die Bedeutung „Lohn d. h. Vergeltung" (vgl. die Bed. ἀμοιβή, retributio des altslavischen Reflexes in Miklosich, Lex. palaeoslov. u. d. W. p. 388) legt den Gedanken nahe, dass der erste Theil dem grdsprachlichen Verbum entsprungen ist, als | dessen 3 Sing. 367
Präs. Med. im Sskr. mayate „tauschen" erscheint (vgl. Fick, Vgl. Wtbch. d. indog. Spr. unter 1 mi).

Nehmen wir — was unzweifelhaft das wahrscheinlichste ist — an, dass im Sanskr. wie in der innigst verwandten Sprache des Avesta, also in der gemeinsamen Grundlage des Arischen, das *i* lang war, dann musste, nach den bekannten phonetischen Gesetzen des Sskr., arisches *mîsdh* zunächst zu *mîshdh* dann *mîḍḍh* und — wie z. B. in *ástoḍhvam* (ṚV. I. 124, 13) 2 Pl. Âtm. Aor. IV von *stu* für *a-sto-sdhvam*, vermittelst *astoshḍhvam*, *astoḍḍhvam;* in *shoḍhâ* (*shoḷhắ* ṚV. III. 55, 18) für *shaṭ-dhâ*, *shaḍḍhâ* — mit Einbusse des *ḍ* *mîḍh* werden, so dass *mîḍhá* der ganz regelrechte Reflex der Form *mîzhda* ist.

Aber auch wenn man annehmen wollte, dass sowohl die indogermanische als die arische Grundform kurzes *ĭ* gehabt

hätte, und das lange î in der Sprache des Avesta und in der der Veden unabhängig von einander entstanden wäre, liesse sich die Entstehung des î im Sskr. aus phonetischen Gründen erklären. Denen, welchen die phonetischen Erscheinungen des Sanskrit bekannt sind, werden auch diese nicht entgehen (vgl. ved. *tâḍhi* für *tâḍḍhi* aus *taḍ* + *dhi*).

Von Seiten der Laute darf man die Zusammenstellung also für völlig sicher betrachten.

Wenden wir uns zur Bedeutung!

Das Petersburger Wörterbuch giebt für *mîḍhá*, *mîḷhá* die Bedeutung „Kampf, Wettkampf" und diese scheint auf den ersten Anblick von der Bed. „Lohn" weit ab zu liegen. Allein diese Kluft wird schon ausgefüllt, wenn wir in dem Petersb. Wtbch. die Bedeutungen des Wortes *vâja* überblicken. Da
368 finden wir unter 4. die | Bedeutungen: Gewinn, Lohn; werthvolles Gut; unter 3. Beute; unter 2. Kampf. Man ersieht schon daraus, dass ein Wort, welches ursprünglich „Lohn" bedeutet, im vedischen Sprachgebrauch auch die von „Beute" und „Kampf" annehmen kann, und bei den in der alten indogermanischen und speciell noch in der Vedenzeit herrschenden Verhältnissen, Anschauungen und Zuständen sehr natürlich. Denn was die vedische Zeit betrifft, so zeigen uns unzählige Stellen, dass als Lohn der Verehrung der Götter vor allem Sieg über die Feinde und Erbeutung ihrer Habe betrachtet wurde (vgl. z. B. ṚV. VII. 59, 2. 4; 60, 11; 79, 3; 83, 6; 90, 6; 93, 1. 5 [1]); die Beute war aber einerseits eines der Haupterwerbsmittel, woher dasselbe Wort auch „werthvolles Gut", und andrerseits der Hauptzweck des „Kampfes", woher es auch „Kampf" bezeichnen konnte (vgl. weiterhin). Ist also gleich die Bedeutungsentwickelung bei *vâja* in einer andern Folge

[1] Den letzten Vers, VII. 93, 5, erlaube ich mir im Original und mit einer Übersetzung hier mitzutheilen.

Das Original lautet:

sáṃ yán mahî́ mithatî́ spárdhamâne
tanûrúcâ çû́rasâtâ yátaite ‖.
ádevayuṃ vidáthe devayúbhiḥ
satrấ hataṃ somasútâ jánena ‖.

Wenn zwei gewaltige (Kriegsscharen), (zum Kampfe) gepaart, streitend, im Kriegsschmuck in der Heldenschlacht mit einander ringen, dann vernichtet im Kampf (Indra und Agni!) den Ruchlosen durch die Frommen, im Verein mit dem somapressenden Volke. |

vorgegangen, als bei *mîḍhá*, *mîḷhá*, so konnte sie doch in Bezug auf die Bezeichnung aller drei Begriffe durch dasselbe Wort recht gut übereinstimmend werden. In Betreff der Bedeutungsentwickelung von *vâja* verweise ich auf das Ptsb. Wtbch.; bezüglich *mîḍhá* ist als Folge anzusetzen „Lohn, Beute, Schlacht". |

Diese Ansetzung gewinnt eine Bestätigung dadurch, dass 369
sie uns auch in einem andern Worte entgegentritt und zwar in dem einen der beiden Wörter, durch welche das uralte Vedenglossar, das Naighaṇṭuka (II. 10), gerade *mîḷhá* erklärt, nämlich *dhana*. Für dieses giebt nämlich das Ptsb. Wtbch. in gleicher Folge unter 1. die Bed. „Lohn, Beute" unter 2. „Kampf". Das andre der beiden Wörter, durch welche das Naighaṇṭuka (II. 17) *mîḷhé* (im Locativ Sing.) erklärt, ist *saṃgrâma*, „Kampf", die Bedeutung, welche das Ptsb. Wtbch. als die einzige hinstellt.

Was nun diese drei Bedd. betrifft, so erscheint das Simplex *mîḷhá* in den Veden nur im Locativ Sing. und zwar nur an vier Stellen (ṚV. I. 100, 11; VI. 46, 4; IX. 106, 12; 107, 11), in denen es nur die Bed. „Kampf" hat. Allein in Bezug auf *mîḍhvâṁs* wollen wir schon hier wenigstens eine Stelle anführen, wo es wohl unzweifelhaft eine mit „Lohn" zusammenhängende Bedeutung hat nämlich „Lohnherr" (ṚV. VII. 86, 7 s. dieselbe weiterhin), und bemerken schon jetzt, dass auch in fast allen andern Stellen die Bed. „lohnend" die passendste scheint, an welche die im Ptsb. Wtbch. aufgestellte „spendend, freigebig" sich übrigens mit Leichtigkeit anschliesst. Auch *mîḷhá* hat, wenn auch nicht als Simplex, doch in der Zusammensetzung mit *svàr*, nämlich in *svàrmîḷha*, höchstens mit Ausnahme einer Stelle (ṚV. I. 56, 5, wo es wohl „den Himmel als Beute habend, ihn gewinnend" bedeutet), wohl unzweifelhaft die Bed. „den Himmel als Lohn habend"; vgl. insbesondere ṚV. I. 130, 8 *svàrmîḷheshv âjíshu* „in den den Himmel als Lohn habenden Schlachten" (vgl. auch I. 63, 6); dieses bezieht sich auf die auch im späteren indischen Leben hervortretende | Anschauung, dass die in der Schlacht gefallenen unmittelbar 370
in den Himmel gelangen (vgl. Pañcatantra I. d. 343—347). An anderen Stellen bezeichnet daher *svàrmîḷha* „Schlacht" ohne weiteres (ṚV. VIII. 68 (57), 5 und IV. 16, 15). Was die vermittelnde Bed. „Beute" betrifft, so habe ich schon oben

ṚV. I. 56, 5 angeführt, wo es so in *svàrmîḷha* zu fassen ist; wenn wir aber *mahâdhana* „grosse Beute" und „grossen Kampf" bezeichnen sehen (s. Ptsb. Wtbch.) und überhaupt die Schlacht vorzugsweise durch Wörter charakterisirt, welche „Beute" bedeuten z. B. *vâjasâti* (vgl. ebdslbst), dann werden wir keinen Anstand nehmen, die nur in ṚV. I. 112, 10 als Beisatz von *âji* „Schlacht" vorkommende Zusammensetzung *sahásra-mîḷha* zu übertragen „die tausendfache Beute gewährende".

Soviel für jetzt von *mîḍhá* oder *mîḷhá*. Wenden wir uns nun zu *mîḍhváṁs*! Es ist die einzige Verbalform von *mîḍh*, welche sich im Sanskrit erhalten hat, wie *mîḍhá*, *mîḷhá* die einzige nominale. Sie ist das Ptcp. Pf. Act. gebildet ohne Reduplication, wie *dâç-váṁs*, *sâh-váṁs* (Pada *sáhváṁs*); hier ist der Mangel der Reduplication fast als ein nothwendiger anzuerkennen, da in *mîḍh* für *mis-dh(â)* eine präfixartige Zusammensetzung zu erkennen ist, in welcher *dhâ* zu redupliciren gewesen wäre. Die Bedeutung ist schon ganz adjectivisch, wie auch sonst in Ptcp. Pf. (vgl. z. B. *bibhyúshas* ṚV. VI. 23, 2), insbesondre in Zsstzgen mit *a* priv. (z. B. *árarivaṁs*); die Bed. des Pf.: „in der vergangenen Zeit begonnen und von da an fortdauernd", neigte sich am ehesten zur Bezeichnung eines Verbalbegriffs als inhärirender Eigenschaft; wo es nicht als Beisatz, sondern allein steht (z. B. II. 33, 14) kann man es auch als Substantiv fassen. Die schon angedeutete Stelle, | 371 in der ich noch die Bed. „lohnend, Lohnherr" erkenne, ist ṚV. VII. 86, 7

áraṃ dâsó ná mîḷhúshe karâṇi
aháṃ devá'ya bhû'rṇayé nâgâḥ (z. l. *ánâgâḥ*) |

„Dienen will ich, (wenn durch ihn be)frei(t) von Schuld, dem zürnenden Gotte, wie ein Diener seinem Lohnherrn". In den übrigen Stellen ist bald „lohnend" bald „spendend" passend (vgl. für slav. *mьzda* die Bed. „donum" bei Miklosich a. a. O.).

Was die Wörter betrifft, welche in den übrigen indogermanischen Sprachen *misdha* reflectiren, oder davon abgeleitet sind, so werden die schon im GWL. II. 33 davon abgeleiteten lat. *mîlet*[1] (für *misdo* = *middo* = *mîdo* (vgl. lat. *nîdo* = grdspr. *nisda*) = *mîlo* + *et*), *mĕreo* (für grdsprachlich

[1] [[Corrigiert aus *mîlit*; so auch im folgenden.]]

misdhayâmi, vgl. „Jubeo und seine Verwandte“ Bd. XVI, S. 20 ff., dann *middeo* = *mîddeo*, *mîdeo*, vgl. *meri-die* für *medi-die;* über den Übergang von *d* in *l* und *r* genaueres bei einer anderen Gelegenheit) einige Ergänzungen erhalten. In Bezug auf *mîlet* mache ich schon jetzt darauf aufmerksam, dass, wenn diese Ableitung in begrifflicher Beziehung vom culturhistorischen Standpunkt aus, so lange für *misdha* nur die Bedeutung „Lohn“ vorausgesetzt ward, beanstandet werden konnte, dieser Grund jetzt wegfällt, da wir die Zustände, welche bei den ältesten Indern dazu führten „Lohn“ auch im Sinne von „Beute“ und „Kampf“ zu gebrauchen, wohl unbedenklich auch bei den alten Italern voraussetzen dürfen. Dann hat *mîl-et* in etymologischer Beziehung die Bedeutung[1] „Krieger“ (vgl. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. der Wissensch. 1873, S. 397). Der Zusammenstellung von *mereo-r* mit μισθό u. s. w. hat auch Miklosich a. a. O. | sich an- 372
geschlossen. Eingehender wird das hier angedeutete, so wie anderes hieher gehörige, in der Abhandlung entwickelt werden.

XIV.

Sanskritisch sâ (Verbalwurzel) — griechisch ἁ, ἀ; sanskritisch sitá (Ptcp. Pf. von sâ) — lateinisch sătо in sătis, sătio und Verwandten. — Ṛgveda II. 23, 16.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1874, No. 25, S. 626.

Der von Leo Meyer in Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprfschg. XXII (II. II), S. 467 ff. veröffentlichte Aufsatz über ἄμεναι u. s. w. ruft mir ins Gedächtniss zurück, dass ich schon lange die Absicht hatte, die im Sanskrit erscheinende Grundlage dieser Formen nachzuweisen und die | in den verwandten Sprachen 627
entsprechenden in Bezug auf Form und Bedeutung zu behandeln.

Das erstre ist insofern von Bedeutung, als sich dadurch mit Bestimmtheit ergiebt, dass das Verbum *sâ*, zu welchem

[1] [„dem Kampf angehörig“, vgl. Nachrichten, 1873, S. 395, 397 [[o. S. 165 ff.]].]

sie gehören, schon indogermanisch ist, und mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass die Bedeutung „satt werden", oder „satt sein" sich schon vor der Trennung fixirt hatte. Das letztere ist im Wesentlichen von Leo Meyer in einer Weise geschehen, welche mir eine neue Darstellung unnöthig zu machen scheint; die kleinen Correkturen, welche in Folge des zu gebenden Nachweises vorzunehmen sein möchten, werden sich wohl für jeden Kundigen von selbst ergeben.

Die Inder schreiben dieses Verbum *sho* und Vopadeva giebt ihm die Bedeutung „enden, zu Grunde gehen". Übersieht man den Gebrauch und die Bedeutungen, welche bis jetzt bekannt sind und in dem Petersburger Wörterbuch vorliegen, so ist nicht zu bezweifeln, dass dies die ursprüngliche Bedeutung nicht ist, sondern höchst wahrscheinlich „binden", so dass ihm das Verbum *si*, welches diese Bedeutung hat, verwandt ist. Ohne eine Präposition erscheint, ausser dem Particip Pf. Pass. *sita*, keine Form desselben. Selten zeigt es sich mit den Präpositionen *abhi*, *ni*, *pari*, *pra* und *vi* unmittelbar davor; welche Bedeutungen es mit *ni*, *pari* annimmt, ist bis jetzt völlig unbekannt; mit *abhi* erscheint es einmal in der Bed. „binden" im Atharvaveda; einmal in der Bed. „zu Grunde richten" im Bhaṭṭikâvya; mit *pra* erscheint nur das Ptcp. Pf. *pra-sita*, in Bedd., welche sich an „binden" schliessen, wie „hingegeben, obliegend" u. s. w. Überaus häufig erscheint es
628 dagegen mit dem Präfix *ava* „ab" unmittelbar da-|vor, mit der Bed. „loslösen, aufhören" u. s. w.; wesentlich dieselbe Bedeutung tritt auch in den wiederum spärlichen Fällen auf, in welchen es mit unmittelbar davor stehendem *vi* „auseinander" verbunden ist. An diese Bedeutung schliesst sich auch die der einzigen ohne Präfix vorkommenden Form, des schon erwähnten *sitá* „beendigt", gerade wie auch *avasita* heisst. War „endigen", wie bemerkt, nicht die ursprüngliche Bedeutung des präfixlosen Verbum, so sehen wir, dass *sitá* durch den so überaus überwiegenden Gebrauch dieses Verbums mit *ava* die Bedeutung angenommen hat, welche eigentlich nur *avasita* zukäme. Diese Erscheinung, nämlich allgemein gefasst, dass Verba nicht selten die Bedeutung annehmen, welche ihnen in etymologischer Beziehung nur in Verbindung mit gewissen Präfixen (Präpositionen) zukommen dürfte, ist eine überhaupt und speciell in den indogermanischen Sprachen so häufig

nachweisbare, dass wir sie wohl allen Stadien derselben zuerkennen und daraus manche mehr oder weniger stark differirende Bedeutungen ganz, oder mit Herbeiziehung noch anderer Momente, wie z. B. der differirenden Präsensthemen u. s. w. erklären dürfen; so z. B. schon in der indogermanischen Grundsprache die von „fliegen" und „fallen" des Verbums *pat* (vgl. sanskr. *pat* „fliegen" und „fallen" mit griech. πετ in πέτ-αμαι „fliegen", πί-π(ε)τ-ω „fallen" und daneben sanskr., mit *ud* „in die Höhe", „fliegen" und, mit *ava* „herab", „fallen"), ferner die verschiedenen Bedeutungen des Verbums *ar,* welche sich in letzter Instanz auf „bewegen" reduciren.

Dieses Verbum *sâ* hat schon in dem Pâṇini vorhergegangenen Sanskrit eine Bedeutung, welche sich auf „Essen" bezieht, nämlich in dem | Nomen *pratyavasâna* (d. i. *prati-ava-sâ* mit 629
Affix *ana*), welches Pâṇini selbst in der Bed. „Essen" I. 4. 52 gebraucht; ausserdem führt der Amara-Kosha III. 2. 60 das Ptcp. Pf. *pratyavasita* in der Bed. „gegessen" auf, und Bhaṭṭoji-Dîkshita, der Verfasser der Siddhântakaumudî (das. 243, 6), so wie der Scholiast zu Pâṇini VI. 2. 195 gebrauchen dieses Wort zur Erläuterung der in diesem Sûtra gegebenen Accentregel. Es ist nun schon an und für sich sehr wahrscheinlich, dass die meisten der die Pâṇini'schen Sûtra's erläuternden Beispiele auf alter, in den grammatischen Schulen fortgepflanzter, Tradition beruhen; fast für unumstösslich gewiss kann man dies aber für die Beispiele annehmen, welche Accentregeln betreffen, da der Accent im nichtvedischen Sanskrit nach Pâṇini's Zeit gar nicht berücksichtigt ward. Es ist daher kaum zu bezweifeln, dass das Wort *supratyavasitâ,* welches an den beiden erwähnten Stellen als Beispiel dient, ein schon vor Pâṇini gebrauchtes ist, und natürlich gilt dies dann auch für dessen hintres Glied *pratyavasita,* für dessen Existenz in vor-pâṇinischer Zeit der Amara-Kosha keine Gewähr bilden würde.

Zwischen *ava-sâ* „aufhören" mit voranstehendem *prati* „entgegen, zurück" und „essen" existirt freilich keine unmittelbare Brücke, wohl aber existirt eine solche zwischen „aufhören" und „satt sein", nämlich „genug haben". Denn „genug haben" steht gewissermassen in einem correlativen, speciell causalen oder conditionalen Verhältniss zu „aufhören"; man hört auf „weil" oder „wenn" man genug hat. Wenn wir nun

berücksichtigen, dass gerade der Zustand des Sattseins nicht selten durch „genug haben“ oder ähnliche Wendungen be-
630 zeichnet wird (vgl. | z. B. auch englisch „to be satisfied“), so liegt die Annahme nahe, dass *supratyavasitâ*, welches nach der angeführten Pâṇinischen Regel so accentuirt „Tadel“ ausdrückt, im Petersburger Wörterbuch im Wesentlichen richtig übersetzt sei durch „einer der sich voll gegessen hat“ im Sinne von „einer der sich gewissermassen übersättigt hat“. Dadurch wird aber höchst wahrscheinlich, dass auch *pratyavasâna* und *pratyavasita*, deren specielle Bedeutung bei der weitschichtigen Art, wie der Amara-Kosha Wortbedeutungen angiebt und Pâṇini Wörter zu technischen Bezeichnungen gebraucht, nicht mit Sicherheit aus ihnen zu erkennen ist, nicht den Begriff des „Essens“ überhaupt bezeichnen, sondern den des „sich satt Essens“.

Dafür dass der Begriff „genug“ die Brücke zwischen „aufhören“ und „satt sein“ bilde, zeugt aber auch das lateinische *sătо* und zwar

1. indem es in dem zum Adverb gewordenen Casus *sătis* die Bedeutung „genug“ und in dem davon abgeleiteten Denominativ *să-t-io* die Bedeutung „satt“ zeigt;

2. indem es dem erwähnten sanskr. *si-tá*, Ptcip. von *sâ*, welchem die Lexikographen die Bedeutung „beendigt“ geben, genau so entspricht, wie z. B. lat. *stă-to* dem sanskr. Ptcp. *sthi-tá* von *sthâ* „stehen“. Die Vokaldifferenz beruht auf der Verschiedenheit der Behandlung von ursprünglichem *â* vor accentuirten Silben im Sanskr. und Latein. Im Sanskr. wird ein *â*, wenn es sich in dieser schwächsten Stelle eines Wortes befindet, in den Fällen, wo es geschwächt wird, zunächst zu *î* (vgl. z. B. von *pâ* „trinken“ *pî-tá*, von *gâ gîyámâna* ṚV. VI. 69, 2 und sonst, von *dâ dîyámâna* Ath. IX. 5. 9, von *mi mîmâti*
631 ṚV. I. 179, 1, aber *mimîmási* | I. 25, 1 [1]), und in einigen Fällen

[1] Beiläufig bemerke ich, dass sich aus dieser phonetischen Neigung auch das Verhältniss des sanskr. *dîrghá* „lang“ zu dem grdsprchl. *darghá* (vgl. Fick, Wtb. d. indogerm. Spr. I, 107) erklärt; zunächst entstand daraus im Sanskr. durch Einfluss der Position, nach Analogie der im classischen Sanskr. regelmässigen Dehnung von *ĭ*, *ŭ* vor radikalem *r* mit nachfolgendem Consonanten, * *dârghá*, bewahrt, aber mit Umstellung (nach Analogie von *trapîyams* aus grdspr. *tarp*, *draḍh-îyams* aus *darh* = grdspr. *dargh*, *mrad-îyams* aus grdsprchl. *mard* u. s. w.) in *drâgh-îyams* u. s. w. Aus diesem **dârghá* ward dann durch Einfluss des auf die folgende Silbe fallenden Accentes *dîrghá*.

wird dieses *î* durch weiteren Einfluss des Accents zu kurzem *ĭ* geschwächt (z. B. von *bhî* „fürchten" in den Formen des Präsens- oder Special-Themas, wie *bibhî-thás* oder *bibhĭ-thás* u. s. w. Pâṇ. VI. 4. 115, und von *hâ* „verlassen" in 2. Sing. Imperativi Parasmaipada alle drei Formen *jahâ-hí jahî-hí* und *jahĭ-hí* Pâṇ. VI. 4. 117); im Latein dagegen und eben so, wie ich des folgenden wegen sogleich bemerken will, im Griechischen besteht die Schwächung, welche durch die auch im Latein oder dessen Grundlage einst herrschend gewesene Oxytonirung dieses Participthemas herbeigeführt ward, nur in der Verkürzung des auslautenden Vokals des Verbalthemas, hier *â*.

Das sanskr. *si-tá* hat aber die Bedeutung „beendigt" d. h. „aufgehört" welche mit lateinisch *sătо* in der Bedeutung „satt" durch die in demselben Ptcp. erscheinende „genug" vermittelt ist.

Ist das oben über die Grundbedeutung von *sâ* bemerkte richtig, so schliessen sich diese drei Bedeutungen dieser präfixlosen Participia an diejenige, welche im Sanskrit sonst erst in der Verbindung mit dem Präfix *ava* eintritt, | und bilden 632
noch ein Beispiel zu der Bemerkung, dass präfixlose Verba oft die Bedeutung annehmen, welche etymologisch ihnen nur in Verbindung mit gewissen Präfixen zukömmt.

Bezüglich des griechischen ἀτό für σᾰ-τό in ἄατο bemerke ich, dass es sich — gerade wie im Latein — zu sanskr. *sitá* für organisches *sâ-tá*, wie στᾰ-τό zu sanskr. *sthi-tá* für organisches *sthâ-tá* verhält. Die Länge des ᾱ ist in ἄμεναι bewahrt. Diesem würde bekanntlich indogermanisch *sămanai* entsprechen, im Sanskrit, mit der regelmässigen Einbusse des *a* in den schwächsten Casus, *sămne*. In den Veden erscheint diese Form zweimal, ṚV. VIII. 4, 17 und 6, 47; beidemal ist aber, wie in den Veden so oft, noch die organische Form *sămane* zu lesen. Beide Stellen sind im Petersb. Wörterbuch zu *săman* in der Bed. „Überfluss, Fülle, Vorrath" gezogen. Betrachten wir dieses Nomen als von *sâ* in der Bed. „genug, satt haben" abgeleitet, so ergiebt sich für alle Stellen die Bedeutung „Genüge", selbst „Sättigung" als überaus passend; letztere gerade an den beiden erwähnten Stellen, wo das Ptsb. Wtbch. die Bed. „Vorrath" giebt: *stushé pajrăya sămane* „ich singe zu feister Sättigung" heisst „dass reiche Nahrung (uns) zu Theil werde"; *dadúsh pajrăya sămane* „sie gaben zu feister Sätti-

gung“ [1]. Es ist bekannt, dass diese Dative schon im Sanskrit im Sinne von Infinitiven gebraucht werden und auf ihnen die griechischen Infinitive auf μεναι beruhen, so dass ἄμεναι, für σάμεναι, diesem *sắmane* ganz gleich zu setzen ist. Ist diese Zusammenstellung richtig, so ist kaum ein Zweifel möglich, dass *sâ* auch schon in der Grundsprache „satt sein“ hiess.

Einmal, nämlich in ἆδην Hom. Il. V. 203, ist ausser der
633 Länge auch der gewöhnliche | griechische Reflex des indogermanischen *s*, nämlich ‘ bewahrt. Ebenso ist die Länge in gothisch *soþa-*, lit. *sotùs* erhalten.

Schliesslich will ich noch bemerken, dass Leo Meyer S. 471 an die beiden vedischen Formen *ásinvant* und *asinvá* erinnert, welche das Ptsb. Wtbch durch „unersättlich“ auslegt. Diese Auslegung ist zwar nur errathen, passt aber sehr gut; eine grammatische Rechtfertigung derselben ist jedoch weder dort noch bei Grassmann, welcher ihr beitritt, gegeben. Sie liesse sich jedoch etwa in folgender Weise geben: *ásinvant* ist Ptcp. Präs. von einen Verbum nach der 5ten Conj. mit dem *a* privativum; *asinvá*, trotz des differirenden Accents, welcher sich aus dem mannigfachen Wechsel desselben bei Zusammensetzungen mit *a* priv. erklärt (vgl. auch *ásunvant* und *asunvá*), dessen Nebenform (heteroklitisch entwickelt durch den ursprünglichen Nominativ msc. *ásinvants*, dann *asinvans* endlich *asinvas* (vgl. den ved. Vokativ der Themen auf *vant*, welcher *vas* neben *van*, für ursprünglicheres *vans*, lautet [2]); diese letzte Form ist in ihrem Schluss identisch mit Themen auf *a*, führt in die Declination derselben hinüber und erzeugt neben Themen auf *ant* gleichbedeutende auf *a*).

Wie sich ferner z. B. aus *çâ* „schärfen“ durch Einfluss des Accentes in den starken Formen der 5ten Conj. Cl. *çi-nómi*, *çi-nóshi*, *çi-nóti* bildet, so konnte sich auch aus dem hier besprochenen *sâ si-nómi* u. s. w. bilden; dessen Ptcp. Präs. würde *sinvánt*, mit *a* priv. *ásinvant*, abgestumpft *asinvá* sein. Ist diese grammatische Erklärung richtig, dann hätten wir damit
634 einen entschei-|denden Beleg für die Bed. „satt sein“ des Verbum *sâ* im Sanskrit und dürften sie, da sie für eben dasselbe

[1] [cf. *sâmaná* ṚV. III. 30, 9.]

[2] Vgl. die Abhandlung „Über die Entstehung des indogermanischen Vokativs“ § 8 u. 9 in Bd. XVII, S. 19 ff.

auch im Griech. Lat. Goth. u. s. w. nachgewiesen ist, unbedenklich schon der indogermanischen Grundsprache zusprechen.

Allein *ásinvant* und *asinvá* lassen sich — ganz abgesehen von den heimischen Versuchen Nir. VI. 4 (wo es *asaṃkhâdantî* „nicht zusammenbeissend" glossirt und augenscheinlich von *si* „binden" abgeleitet wird, also eigentlich „sich nicht verbindend", von „den beiden Kinnbacken" gebraucht) und bei Sâyaṇa zu den Stellen, wo sie vorkommen (welche aber nicht der Anführung werth sind) — auch anders fassen, was jedoch hier zu discutiren unnöthig ist und zwar um so mehr, da die ohne dies nur gerathene Auffassung des Ptsb. Wtbchs dadurch zwar noch unsicherer gemacht wird, keinesweges aber eine sichre an ihre Stelle tritt.

* * *

Ṛgveda II. 23, 16.

Das in dieser Stelle vorkommende *sắmno,* gerade wie *sắmne,* mit dem organischen *a, sắmano* zu lesen, habe ich im Obigen nicht geltend gemacht, weil der Halbvers, in welchem es erscheint, schwierig und noch nicht richtig aufgefasst ist, auch ohne eine kleine Veränderung des Saṃhitâ-Textes schwerlich richtig aufgefasst zu werden vermag. Die Veränderung ist aber so unbedeutend, dass man an ihr an und für sich schwerlich den geringsten Anstoss finden wird, und zwar um so weniger, da sie auch durch ein andres Element des Halbverses, oder vielmehr Stollens, in dem sie vorgenommen werden wird, fast geboten ist. |

Der ganze Vers lautet im Saṃhitâ-Text: 635

mắ na[1] *stenébhyo yé abhí druhás padé*
nirâmíṇo ripávó 'nneshu jâgṛdhúḥ |
ắ devắnâm óhate ví vráyo hṛdí
bṛ́haspate ná paráḥ sắmno viduḥ ‖

Die beiden ersten Stollen sind klar. Die Ellipse des Verbums bei *mắ* ist nicht selten, vgl. z. B. I. 54, 1; 173, 12; II. 28, 7. In den entsprechenden, nicht elliptischen, Sätzen erscheint als Ausfüllung *párâ dâs* „gieb preis" z. B. I. 104, 5;

[1] So ist zu schreiben, nicht *naḥ;* vgl. Ṛg-Prâtiçâkhya, Regel 255.

8; 189, 5; VII. 1, 19; 46, 4; VIII. 2, 15; 48, 8; 71 (60), 7; X. 59, 4; 128, 8.

Des Zusammenhangs wegen erlaube ich mir jedoch auch sie zu übersetzen:

„Nicht den Räubern (gieb) uns (preis), welche, an der Bosheit Stätte (d. h. an Bosheit) Gefallen findend (oder 'weilend' nach dem Ptsb. Wtbch, dann 'in der Bosheit Stätte', etwa für 'in Bosheit lebend') diebisch nach (unsern) Nahrungsmitteln begierig sind".

Die Schwierigkeiten liegen, wie gesagt, in den beiden letzten Stollen.

Es ist eigentlich kaum nöthig, bei schwierigen Stellen, Sâyaṇa's Auffassungen zu berücksichtigen; denn sie sind fast ohne Ausnahme völlig ungenügend; dennoch will ich sie theilweis hier erwähnen, weil Wilson und Muir ihm im Wesentlichen folgen.

Das beginnende *ấ* ziehet er zu *óhate* und glossirt beides durch *â vahanti* „sie führen heran", welches er durch *manyante* „sie denken" erklärt und mit *hṛdí* „im Herzen" verbindet; *vráyas* leitet er richtig von *vlî* ab (für welches nach Svâmin
636 und Kâçyapa auch *vrî* erscheint s. Wester-|gaard unter *vlî* und Böhtlingk zu Pâṇ. VII. 3. 36), giebt ihm aber in TBr. II. 2. 5. 1 (sicher irrig, vgl. Ptsb. Wtbch unter *vlî*) die Bedeutung von *varj*, legt demgemäss *vráyas* durch *varjanam* „das Verlassen" aus und macht davon *devấnâm* abhängig; für den ganzen Stollen entnimmt er aus dem zweiten *yé* und *ví* erklärt er wie gewöhnlich durch *viçeshẹṇa* „vorzugsweise" etwa „vor allem". Die Übersetzung würde demgemäss lauten „welche im Herzen vor allem an Verlassen der Götter denken", oder wie Wilson es übersetzt: those who cherish in their hearts the abandonment (of the gods [1]).

Was nun die Erklärung von *ấ . . . óhate* betrifft, so liesse sich, zwar nicht vermittelst *â vahanti*, wie bei Sâyaṇa geschieht, wohl aber unmittelbar aus *ûh* „beachten", zu welchem *óhate* gehört, eine Bedeutung „denken" zur Noth ableiten, und eine derartige Ableitung scheint Muir (Original Sanskrit Texts V, 277) zu seiner Übersetzung „contemplates" (Singular, nicht Plural, s. weiterhin) bestimmt zu haben.

[1] Irrigerweise eingeklammert, da es dem im Text erscheinenden *devấ'nâm* entspricht.

Aber wenn wir auch diese Möglichkeit zugeben wollen, so sprechen doch drei Momente gegen die Richtigkeit der Auffassung im Ganzen.

1. *óhate* hängt nicht von *yé* im 1sten Stollen ab, weil es erstens, wie wir in 2 sehen werden, nicht Plural, sondern Singular ist, und zweitens, wenn es Plural wäre, auch *viduḥ* im 4ten Stollen, welches ihm dann entsprechen würde, von *yé* abhängen müsste, was aber dadurch widerlegt wird, dass dieses keinen Accent hat. Freilich lässt Sâyaṇa auch *viduḥ* von *yé* regiert sein, was aber nur Folge davon ist, dass er Grammatik nur ganz äusserlich kennt. |

2. *ohate* erscheint zwar zweimal entschieden für *ohante*, 637
beidemal ṚV. V. 52, 11; allein beidemal ist das *n*, gerade wie in *tákshati* für *tákshanti* ṚV. I. 162, 6 = VS. XXV, 29 = TS. IV. 6. 8. 2 (vgl. „Quantitätsverschiedenheiten" [[I]], in den Abhandlungen XIX S. (13) 233) entschieden des Metrums wegen eingebüsst; denn *ha* bildet die 7te Silbe im diiambischen Schluss der beiden 8silbigen Stollen. An einer dritten Stelle, ṚV. VII. 66, 12 wird es von Sâyaṇa mit seinem steten Nothbehelf — Personenvertauschung — aber sehr unnütz sogar für 2. Pluralis genommen, von Grassmann dagegen für 3. Pluralis. Müsste es hier nothwendig für 3. Pluralis genommen werden, dann würde es sich vielleicht auch metrisch erklären lassen; denn es würde durch Einbusse des *n* ein Diiambus als 1ster Fuss gewonnen; dieser ist zwar nicht nothwendig, würde sich aber aus der Neigung erklären lassen, den iambischen Charakter der vedischen Verse im Anfang gern hervortreten zu lassen (vgl. „Quantitätsverschiedenheiten" a. a. O. S. (11) 231). Allein die Annahme, dass *óhate* hier Pluralis sei, ist gar nicht nöthig; es heisst *yád óhate váruṇo mitró aryamấ* und das Verbum bezieht sich in der That auf alle drei Götter; allein grammatisch ist es bloss mit dem ersten derselben verbunden, bei den übrigen stets zu suppliren, gerade wie auch wir sagen dürfen: „dass wahrnehme Varuṇa Mitra Aryaman" (vgl. ṚV. I. 86, 4; Ath. XVI. 4, 7; sogar ṚV. VII. 64, 5; 65, 5 *varuṇa mitra túbhyam* statt *yuvábhyâm*).

Diese Bemerkung gilt auch gegen Wilson, welcher *óhate* an unsrer Stelle (II. 23, 16) ebenfalls für Plural nimmt; beiläufig bemerke ich zugleich, dass Grassmann es (S. 277) irrig unter die accentlosen Formen setzt. |

638 3. endlich entscheidet gegen Sâyaṇa's Erklärung seine Auffassung von *vrâyas*, welche sich an keine Bed. des Vbum *vlî* (*vrî*) schliesst und reine Ratherei ist.

Grassmann verbindet a. a. O. *óhate* mit *vi* und überträgt es, jedoch mit einem Fragezeichen, durch „verachten". Selbst wenn diese sehr fragliche Bedeutung möglich wäre, so würde sie doch hier nicht zu benutzen sein, da sie nur einen Sinn gewähren könnte, wenn *óhate* hier Plural wäre.

Das Ptsb. Wörterbuch hat die Auffassung von *óhate* an dieser Stelle nicht besonders berührt.

Was nun meine Auffassung betrifft, so ist, da *óhate* hier nicht Plural sein kann, auch an keine Verbindung desselben mit *yé* zu denken. Ist diese aber zu leugnen, dann entsteht die Frage, wie die Accentuation von *óhate* mitten im Stollen zu erklären sei. Wenn *óhate* zu dem Vbum *ûh* „beachten", welches unregelmässiger Weise als Präsensthema *óha* bildet, gezogen wird, ist eine einleuchtende Erklärung dieser Accentuation nicht möglich. Aber ist es denn nothwendig, es dazu zu setzen?

Diese Annahme beruht wesentlich darauf, dass der Pada-Text *óhate* in ein Wort schreibt und nicht, wie wir es thun werden, in zwei, nämlich *ấ ûhate*, auflöst.

Es ist schon von andren und auch mir mehrfach (vgl. insbesondre die Abhdlg über die Quantitätsverschiedenheiten) darauf aufmerksam gemacht, dass die Pada-Verfertiger nicht selten den Saṃhitâ-Text ganz irrig aufgefasst haben; und wie sollten sie nicht? Sie hatten wesentlich keine andre Hilfe als grammatische und exegetische Erklärung und diese musste
639 sie trotz | sorgsamster Vergleichung, ja bisweilen gerade durch dieselbe, nicht selten irre führen. Hier z. B. hatten sie achtmal *ohate* (ṚV. I. 176, 4; V. 52, 10; 11[2]; VII. 16, 11; VIII. 3, 14; 7, 31; 9, 46) ohne Accent, zweimal *ohase* (I. 30, 4; VIII. 80 (69), 9), fünfmal *óhate* mit Accent hinter *ya* (V. 42, 10; VII. 66, 12; VIII. 40, 11; 59 (Vâl. 11), 2; X. 65, 10), einmal hinter *ná id* VIII. 5, 39 — und nur einmal, gerade an unserer Stelle, mit Accent ohne zureichenden Grund; mussten sie da nicht, zumal bei ihrer sicherlich sehr unkritischen Exegese, zunächst daran festhalten, dass *óhate* hier zu demselben Verbum gehöre, wie all die übrigen *ohate* und *ohase?* dass sie kaum zu einer andren Annahme gelangen konnten, wird noch

bestimmter in der Abhandlung über die Pada-Texte hervortreten, in welcher sich ergeben wird, dass fast das Hauptprincip bei Verfertigung des Pada die Majorität der Fälle bildete.

Ein solches Princip kann für uns um so weniger Geltung haben, da wir wissen, wie viele ἅπαξ λεγόμενα in den Veden vorkommen.

Wir werden also die Frage aufwerfen dürfen, ob nicht *óhate* in *â ûhate* zu zerlegen sei, und sie, wenn dadurch ein angemessener Sinn gewonnen wird, unbedenklich bejahen.

Doch ehe wir weiter gehen, ist ein Bedenken zu berücksichtigen, welches uns zu der einzigen unbedeutenden Veränderung führen wird, welche wir, wie schon bemerkt, vorzunehmen haben.

Lösen wir *óhate* in *ấ ûhate* auf, so erhalten wir, da der Stollen mit *ấ* beginnt, auf den ersten Anblick dasselbe Präfix doppelt; natürlich ist das schwerlich möglich.

Aber ist *ấ devấnâm* richtig?[1] Wenn wir beide Wörter in eines zusammenziehen und den | Accent des zweiten dann na- 640
türlich fallen lassen, erhalten wir *ấdevânam*, eine doctissima lectio, die wohl fähig war, irgend einen der Recitirer, auf welchem in letzter Instanz die Saṃhitâ-Form dieses Verses beruht, zu bestimmen, das Wort in zwei ihm geläufige zu trennen.

Das sogenannte a privativum erscheint in der Saṃhitâ bekanntlich als langes *â* in drei Themen, nämlich in *ấrupita* und in Casus von *ấsant* und *ấdeva*, also ähnlich wie griechisch in ἀθάνατο, ἀχάματο, ἀνέφελο. In beiden Sprachen lässt sich die Erscheinung vielleicht aus metrischen Gründen erklären, aber selbst in diesem Fall entsteht, wie andern Orts („Quantitätsverschiedenheiten" [[I]] S. (26) 246) schon bemerkt ist, stets die Frage, ob das Metrum die Dehnung hervorgerufen, oder bloss bewahrt hat, und es lässt sich nicht verkennen, dass, da das a privativum früher auch vor Consonanten *an* lautete, die Möglichkeit denkbar ist, dass das *n*, ehe es im Sanskrit und Griechischen spurlos verschwand, vermittelst der Position und des Nasals auch Dehnung hervorgerufen habe.

Was nun das Thema *ádeva* betrifft, so ist sein *a* in der

[1] [Vgl. „Quantitätsverschiedenheiten" V, 1, S. 8 ff.]

Saṃhitâ an zwei Stellen anerkannt (vgl. Ṛ.-Pr. 180) gedehnt, nämlich ṚV. II. 22, 4 (= SV. I. 5. 2. 3. 10, wo aber in meiner Ausgabe *ă* und V. L.) und VIII. 59 (Vâl. 11), 2. Ausserdem ist aber wohl unzweifelhaft auch VI. 49, 15 *ădevîḥ* hieher zu rechnen, obgleich die heimischen Forscher das *â* hier für grammatisch nehmen (der Pada-Text es ebenfalls hat); denn es ist augenscheinlich — wie im Schlussstollen der Çakvarî's überhaupt — die Wiederholung des *ádevîḥ* mit kurzem *ă* in dem vorhergehenden Stollen. In den beiden ersten Stellen
641 bildet *â* die 7te Silbe eines 12silbigen, in der drit-|ten die 3te eines 11silbigen; in den ersten beiden Fällen ist die Dehnung häufig, aber nicht absolut nothwendig, in der 3ten gar nicht nothwendig und selten.

Dieses vorausgesandt, erkläre ich die Stelle so, dass ich *vráyas* als Subject nehme und wesentlich in der vom Ptsb. Wtbch vorgeschlagenen Bedeutung „erdrückende Gewalt"; das dazu gehörige Verbum ist *ûhate*, zunächst mit dem Präfix *ă*, und neu aufgenommen durch das Präfix *ví*. Die Bedeutung ist — in Analogie mit der Verbindung mit *prati-ud* „anhäufen", eigentlich „aufhäufen", mit *pari* „umhäufen" — in der Verbindung mit *â* „anhäufen", mit *ví* „auseinanderhäufen = ausbreiten" (vgl. *vyûḍha*, „breit").

Ich übersetze demnach „Gewaltsamkeit häuft sich an, breitet sich aus im Herzen der Gottlosen", was wir etwa ausdrücken würden: „Lust zu Gewaltthat wuchert auf und breitet sich aus im Herzen der Gottlosen".

Unsre Auffassung des 4ten Stollens wird wohl Jeder nach dem Vorhergehenden von selbst errathen, und da wohl Niemand die des Sâyaṇa, oder Wilson's, der hier von diesem, wohl nur seiner Dunkelheit wegen (s. Wilson's Note), abweicht, noch die von Muir vertheidigen wird, so lassen wir, ohne in diese näher einzugehen, die unsrige sogleich folgen.

Die wörtliche Übersetzung würde lauten: „sie wissen nicht über Sättigung hinaus", d. h. „der Kreis ihres Wissens, ihres Denkens, geht nicht über Sättigung hinaus", oder „sie wissen von nichts, denken an nichts, als sich zu sättigen".

Übersehen wir den ganzen Vers, so spricht für die Richtigkeit unsrer Erklärung auch der schöne Parallelismus, wel-
642 cher in Folge derselben | zwischen dem ersten und zweiten

Halbvers hervortritt. Der zweite giebt den Grund des ersten an, und um das logische Verhältniss auch äusserlich zur Erscheinung zu bringen, brauchen wir nur „denn“ hinzuzufügen.

Dem ersten Theil des ersten Halbverses: „gieb uns nicht den boshaften Räubern preis“, entspricht der erste Stollen des zweiten „(denn) Gewaltsamkeit füllt ihr Herz“: dem zweiten Theil des ersten „sie sind gierig nach (unsern) Nahrungsmitteln“ der zweite Stollen des zweiten: „(denn) sie denken an nichts als sich zu sättigen“, „an nichts, als Essen“, eine Charakteristik des tiefen Culturzustandes, welchen die vedischen Lieder, mit Recht oder Unrecht, den von den Ariern bekämpften Autochthonen Indiens zuschreiben.

Über diesen Vers an und für sich bedarf es wohl weiter keiner Bemerkung, wohl aber ist eine solche über das Verhältniss des folgenden zu ihm nicht undienlich. Denn in diesem folgenden erscheint *sā́man* unzweifelhaft in der Bedeutung „Sangvers“ (es ist zu lesen *sā́manassâmanaḥ*), und es möchte Mancher meinen, dass *sā́man* die Bedeutung, die es hier hat, auch in dem vorhergehenden haben müsse. Dass diese Meinung eine irrige sein würde, beweisen jedoch so ziemlich alle bekannten Sprachen und so auch das Sanskrit. Keine scheut sich, lautgleiche Lautcomplexe, welche verschiedene Bedeutungen haben, nicht bloss in auf einander folgenden, sondern auch in denselben Sätzen zu gebrauchen und sich darauf zu verlassen, dass der Hörer oder Leser die Verschiedenheit der Bedeutung aus dem Zusammenhang erkennen werde. So können wir z. B. unbedenklich „Zelle“ in der Bedeutung „Wohnung eines Mönchs“ und in na-|turwissenschaftlicher „eine Art or- 643
ganischer Gebilde“, wie „Zelle einer Pflanze“ u. s. w., unbedenklich in demselben Satze gebrauchen, ohne ein Missverständniss zu fürchten. Wer jedoch den ganzen Hymnus im Zusammenhang durchliest, wird sich schwerlich des Gedankens erwehren können, dass dieser Vers (II. 23, 17) ursprünglich nicht zu ihm gehörte und nur durch eine Art Ideenassociation, wegen des *sā́mnaḥ* im vorhergehenden angeschlossen ward (vgl. ähnlich VIII. 1, 33, herbeigeführt durch *âsaṅgá* in Vs 32). Doch unterlasse ich es für jetzt hierauf näher einzugehen [1], da ich

[1] [cf. II. 24, 1.]

beabsichtige, dieser Erscheinung — gewissermassen Eindringen von erratischen Versen, theilweis Trümmern verlorner Hymnen, an ungehöriger Stelle — eine besondre Abhandlung zu widmen.

XV.

Vedisch vrad = griechisch ϝραδ, ϝροδ.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1875, No. 2, S. 33.

In den Veden erscheint ein einziges Mal (ṚV. II. 24, 3) eine Verbalform, ohne dass sich sonst irgend eine andere desselben Verbums zeigt, nämlich *ávradanta,* und zweimal ein Casus eines ebenfalls sonst nicht weiter vorkommenden Nomens *vrandín*, nämlich *vrandínas* im ṚV. I. 54, 4 und 5.

Das Thema *vrandín* ist in dem alten Vedenglossar, dem Naighaṇṭuka, und zwar in dem Abschnitt aufgeführt, in welchem Wörter ohne Angabe ihrer Bedeutungen mitgetheilt werden, nämlich in IV. 4.

In der Interpretation dieses Glossars, dem Nirukta, welche wir Yâska verdanken, wird dieses *vrandín* V. 15 besprochen und von einem Verbum *vrand* abgeleitet, dem die Bedeutung
34 „weich werden" (*mṛdûbhâvakarman*)[1] gegeben wird. Zugleich wird in dem folgenden Paragraph, V. 16, die Stelle ṚV. I. 54, 5 kurz erläutert und dabei auch das oben erwähnte *ávradanta* dazugezogen. Sâyaṇa führt zu ṚV. II. 24, 3 diese Erklärung etwas weiter aus und das Verbum ist hier, ohne Angabe einer Variante, in der M. Müller'schen Ausgabe *vrad,* ohne *n,* gedruckt.

Weder die Wurzelverzeichnisse des Sanskrit, noch die ganze so überaus reiche nicht-vedische Sprache haben auch nur die geringste Spur eines Verbums *vrand* oder *vrad;* eben so wenig bieten sie irgend eine Stütze für diese Auffassung im Nirukta und bei Sâyaṇa.

---

[1] So, mit *û*, nicht mit *ŭ*, ist auch in Sâyaṇa's Commentar zu ṚV. I. 54, 4 und 5 zu schreiben.

Aus Sâyana zu I. 54, 4 ergiebt sich zugleich, dass sie keinesweges von allen Vedenerklärern angenommen ward. Denn es wird hier für *vrandín* daneben, aber zuerst, eine andre vorgeschlagen, nämlich eine Ableitung von *vṛnda* „Schaar". Da aber Sâyaṇa's Commentare wesentlich nur Compilationen sind, ist es schon darum nicht dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, dass er auch diese an die Spitze gestellte Erklärung nicht selbst ersonnen, sondern schon bei irgend einem seiner Vorgänger gefunden hat; hier ist für diese Annahme entscheidend der Umstand, dass er schon bei Erläuterung des folgenden Verses, wo *vrandín* wieder erscheint, gar nicht mehr an sie denkt, sondern nur die im Nirukta gegebene wiederholt.

Diese Differenz in der heimischen Erklärung von *vrandín* liefert den Beweis, dass weder die eine noch die andere als eine Tradition betrachtet | ward, die Anspruch auf unbezweifel- 35
bare Richtigkeit machen dürfte. Wir sind vielmehr dadurch zu der Annahme berechtigt, dass beide, wie entschieden die überwiegend grösste Mehrzahl der heimischen Vedenerklärungen, Resultate der alten heimischen philologisch-grammatischen Forschung sind, welcher wir, trotz aller ihrer Mängel, nicht umhin können, eine sehr hohe wissenschaftliche Stellung einzuräumen.

Auch lässt sich ohne Schwierigkeit erkennen, wie man zu diesen Erklärungen gelangte. So, um zunächst die durch „weich werden" zu betrachten — die andere werden wir gegen das Ende dieses Aufsatzes berühren — wurde man durch die so häufige Einbusse von *n* vor Consonanten zunächst bestimmt *vrand-ín* mit *á-vrad-anta* in Verbindung zu setzen, also ein Verbum *vrand* anzunehmen, dessen 2ter Aorist (nach meiner Zählung) nach mehreren Analogien (vgl. Vollst. Gramm. § 341. II. 3) mit Einbusse des *n á-vrad-am* u. s. w. lauten konnte.

Die Bedeutung von *ávradanta* suchte man alsdann aus dem Zusammenhange zu errathen. Dieser lautet *áçrathnan dṛḷhấ ávradanta*[1] *vîḷitấ*. Hier erläuterten sie die beiden ersten Wörter wohl unzweifelhaft eben so, wie bei Sâyaṇa und im Allgemeinen auch von uns geschieht: „es lösen sich von

[1] So mit Aufhebung der Contraction *dṛḷhấvrad°* ist zu lesen; hier mochte der Hiatus mit darauf beruhen, dass mit *ávradanta* ein besonderes Satzglied beginnt. Doch ist er auch sonst überaus häufig herzustellen.

einander (*viçlishṭâni bhavanti* bei Sâyaṇa) die festen" (*parvatâdîni* „Berge u. s. w." von Sâyaṇa glossirt). Das letzte der vier Wörter heisst „die fest, oder hart gemachten"; dessen begriffliche Verwandtschaft mit dem zweiten „die festen", so
36 wie die formale Verwandtschaft der | beiden Verba, die beide 3 Plur. Präteriti sind, führte sie natürlich mit Leichtigkeit auf die Vermuthung, dass *ávradanta* eine Bedeutung haben müsse, die der von *áçrathnan* eben so parallel laufe, wie die von *vîḷitâ* der von *dṛḷhâ*. Es lag demnach kaum etwas näher als die Annahme, dass der Satz bedeute: „das Feste ward lose, das Harte ward weich". Mit der Bedeutung „weich" glaubten sie denn auch für *vrandín* auszureichen; ob hier mit derselben Befriedigung, haben wir für unsern Zweck nicht nöthig genauer zu untersuchen.

So sehr wir nun auch anerkennen müssen, dass die heimischen Forscher die ihnen zu Gebote stehenden Hülfsmittel nicht ohne Geschick benutzt haben und mit diesen allein wohl kaum fähig waren, einen andren sichereren Weg einzuschlagen, so dürfen wir uns doch nicht verbergen, dass alles derartige Rathen, wenn es auch noch so befriedigend erscheint, doch nichts weniger als sicher leitet. Freilich ist man in den Veden nicht selten in der Lage sich zunächst auch mit derartigem unsicheren Rathen behelfen zu müssen und zu suchen, oder abzuwarten, ob sich sonst wo ein entscheidendes Hülfsmittel finden wird.

In Bezug auf *ávradanta* und *vrandín* hat sich auch das Ptsb. Wtb. bei der heimischen Erklärung beruhigt, ein Verbum *vrand* und *vrad* mit der Bedeutung „mürbe werden" aufgestellt und *vrandín* die Bedeutung „mürbe" gegeben.

Uns stehen aber Hülfsmittel zu Gebote, welche den Indern verschlossen waren, und ihnen verdanken wir schon so viele Aufschlüsse in Bezug auf das Verständniss der Veden, dass wir uns verpflichtet fühlen müssen, in allen bedenklichen Fällen
37 nach ihnen unsere Blicke zu wen-|den. Diese bietet bekanntlich die Vergleichung der verwandten Sprachen und sie — speciell die des Griechischen, welches gerade in der Bewahrung von Trümmern aus der ältesten Zeit des Indogermanischen mit dem Sanskrit so häufig wetteifert und übereinstimmt — wird uns, wie ich glaube, auch hier nicht im Stiche lassen.

Da das Verbum, von welchem hier die Rede ist, nur in

einer einzigen Form im Sanskrit bewahrt ist, so braucht es uns nicht zu wundern, wenn es im Griechischen nur in Nominalableitungen — darunter jedoch auch einem ursprünglichen Participium Präsentis Medii — erhalten ist.

Die Basis dieser Nomina lautet im Homer ϝροδ und ϝραδ oder ῥαδ, im äolischen Dialekt βραδ und in der gewöhnlichen Sprache ῥαδ, ῥοδ und ὀροδ. Die Anlaute ϝρ, βρ, ὀρ und ῥ erweisen als ursprünglichen griechischen Anlaut ϝρ; in περιρρηδής (Homer und Hippokrates) und ἀμφι-ρρηδής (bei dem letzteren) ist ϝρ durch Assimilation zu ρρ geworden (vgl. auch Leo Meyer in Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachfschg. XV, 12); ο ist eine häufige Verwandlung von α; wir dürfen also als altgriech. Basis ϝραδ aufstellen, welche genau der vedischen Basis *vrad* in *á-vrad-anta* entspricht. Vergleicht man die Bedeutung der Bildungen, welche sich an diese Basis schliessen, so ergiebt sich als die allen zu Grunde liegende: „sich hin und her bewegen, schwanken".

So zunächst im ϝροδανός Hom. Il. XVIII. 57, als Beisatz von „Röhricht", das sich hin und her bewegende, „schwankende"; ferner ῥαδαν́ομαι „schwanken", ῥαδανίζω, äol. βραδανίζω, in Causalbedeutung „schwenken", insbesondere „den Faden beim Spinnen hin und her bewegen", ῥοδανίζω, ebenso, ῥοδάνη „der gedrehte Faden". |

Ferner ῥαδινός äolisch βραδινός, homerisch vielleicht ϝρα- 38
δινός „leicht beweglich, schwank".

An diese Bedd. schliesst sich mit Dehnung des ᾰ zu η περιρρηδής „herumschwankend" und ἀμφιρρηδής „nach einer oder der andern Seite schwankend".

Wie Röhricht, so bewegen sich auch „junge Zweige, Triebe" leicht im Winde, daher hieher ῥόδαμνος und ὀρόδαμνος, welche, da sie eigentlich alte Participia Präs. Medii für ϝροδάμενο sind, noch deutlich auch für das Griechische den einstigen Gebrauch von ϝροδ als Verbum erweisen; die etymologische Bedeutung ist „der hin und her schwankende", im usus „junger Zweig". Nebenformen mit α statt ο sind ῥάδαμνος und das mit Einbusse des ν (vgl. νώνυμος für und neben νώνυμνος aus ὀνομαν, statt ὀνοματ, beide für ursprüngliches ὀνομαντ, in ὀνομαίνω für ὀνομαν-ιω) hieraus entstandene ῥάδαμος, wozu ῥαδαμέω gehört.

Da wir den Vocal in -ρηδης gedehnt sehen, so werden wir kaum Anstand zu nehmen brauchen, auch ῥᾴδιξ in der Bedeu-

tung „Ast“ hieher zu ziehen, und zwar um so weniger, da es auch in der sogleich zu erwähnenden Bedeutung mit ῥάδαμνος übereinstimmt.

ῥαδινός bildet in der Bedeutung „schwank“, gewissermassen „die gut schwingende“, bei Homer den Beisatz der Gerte oder Peitsche, und „ein junger Zweig, eine Ruthe“ ist ja auch die einfachste und natürlichste Gerte. Daraus erklärt sich, dass ῥάδαμνος und ῥάδιξ auch die Bedeutung „Gerte, Ruthe“ haben.

In der Bedeutung „Gerte, Ruthe“ erscheint nun auch lateinisch *rād-ius*, und da der indogermanische Anlaut *vr* im Latein nicht erhalten ist, das *v* in solchem Fall auch in *râdix*
39 für einstiges *vrâdix* „Wurzel“ eingebüsst wird (vgl. | Fick Vgl. Wörterbuch I³, 775 und Leo Meyer Vgl. Gr. d. gr. u. lat. Sprache I, 209), so zweifle ich kaum, dass auch dieses von dem indogermanischen Verbum *vrad* „schwanken“ stammt; nicht unwahrscheinlich ist, dass auch *râmus* für *vrad-mus* hieherzuziehen ist; doch lässt sich auch an anderes denken und es ist unnöthig, auf diese oder etwaige andere in Betracht zu ziehende verwandte Wörter einzugehen, da es für unsre Zwecke vollständig genügt, festgestellt zu haben, dass die Grundbedeutung des griechischen ϝραδ, ϝροδ „schwanken“ ist.

Diese Bedeutung, oder dafür das wesentlich identische „wanken“, passt aber vollständig auch für das lautgleiche vedische *vrad*. Nach Analogie des alten Ptcp. Präs. Medii ῥάδαμνο, ὀρόδαμνο und aller übrigen Formen des Griechischen, die nie ein ν vor dem δ zeigen, werden wir auch für das Sanskrit *vrad*, ohne *n*, als Verbum und *ávradanta* als dessen 3. Plur. Impf. Med. betrachten.

Die Stelle, in welcher diese Form erscheint (ṚV. II. 24, 3) bezieht sich auf die in den Veden so oft erwähnten Burgen der Dämonen, d. h. auf die felsigen Spitzen der Berge und die auf ihnen lagernden Wolken, in welche, nach der leicht erklärlichen indogermanischen Anschauung, die befruchtenden Regengüsse und Lichtstrahlen von feindlichen Dämonen eingesperrt sind. Diese Burgen werden von den den Menschen befreundeten und durch Opfer und Gebete günstig gestimmten Göttern vernichtet. Dies letztere ist es was in den oben angeführten vier Wörtern angedeutet wird.

Fragen wir nun, wie diese vier Wörter zu übersetzen sind,
40 so ist die Bedeutung von *çrath* | „sich lösen“ schon lange, die

von *vrad* „wanken" durch das bisherige klar; die von *dṛḷha* ist „fest", die von *vîḷita* „befestigt"[1] und diese beiden stimmen im Gebrauch so sehr überein, dass sie fast ganz synonym scheinen und kaum auf verschiedene Weise übersetzt werden können. Dennoch machen die hier dazu gehörigen Verba eine Besonderung möglich, der Sinn ist: es löst sich (d. h. es geht aus einander) was so fest ist, dass es eigentlich nicht hätte auseinander gehen können; es wankt, was so fest ist, dass es eigentlich sich nicht hätte bewegen, nicht wanken, können. Ich beziehe nun das erstere auf das Gefüge der Steine, die die Mauern der Burgen bilden, das zweite auf den festen, den festbegründeten, Bau überhaupt und würde demnach etwa übersetzen: „es löst sich das fest gefügte; es wankt das fest gegründete".

Was nun *vrandîn* betrifft, so wird schon dadurch, dass wir in den zu *vrad* gehörigen griechischen Bildungen kein ν vor δ finden, zweifelhaft, ob es bei Yâska mit Recht mit *vrad* in Verbindung gebracht sei. Doch will ich diese Frage hier nicht näher untersuchen, sondern mich darauf beschränken nur meine Ansicht über *vrandîn* auszusprechen.

Ich glaube, dass die von Sâyaṇa zu I. 54, 4 zuerst erwähnte Auffassung dieses Wortes, nämlich die Verbindung mit *vṛnda* „Schaar" das | richtige ist. Der Übergang von ursprüng- 41
licherem *ra* in *ṛ* ist bekannt (vgl. z. B. *grabh: gṛbh-, pracch: pṛcch-* u. a.); für *vṛnda* dürfen wir demgemäss älteres *vranda* ansetzen. Daraus ist *vrandîn* durch das sekundäre Affix *in* gebildet, welches in der Bedeutung von *vant* oder *mant* an Themen auf *a* tritt, so dass es bezeichnet „mit Schaaren versehen", oder „umgeben von seiner Schaar, seinem Gefolge". Diese Bedeutung ist ganz passend in I. 54, 4; in dem folgenden Verse nehme ich „versehen mit" im Sinne von „mit sammt".

[1] Beiläufig bemerke ich, dass das Âtmanepada des Verbums *vîḍaya*, von welchem *vîḷitá* (*vîḍitá*) das Ptcip. Pf. Pass. ist, in dem Ptsb. Wtbch irriger Weise *vîḍayáte* accentuirt ist; es ist, der Regel gemäss, wie das Parasmaipada *vîḍáya-te* zu accentuiren, vgl. ṚV. III. 53, 19; VI. 47, 26 = VS. XXIX. 52 = TS. IV. 6. 6. 5 = Ath. VI. 125, 1; ṚV. VI. 47, 30 = VS. XXIX. 56 = TS. IV. 6. 6. 7 = Ath. VI. 126, 2.

XVI.

Zusatz zu dem Aufsatz „Über die eigentliche Accentuation von ἐς, seien" in „Nachrichten" 1878, S. 189 Z. 6 v. u. = „Vedica und Linguistica" S. 114, Z. 6 v. u.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1881, No. 1, S. 2.

Ich bitte hinter „konnten" hinzuzufügen: „ausser wenn ein Encliticon folgt, z. B. Hom. Il. XVII. 760 περί τ' ἀμφί τε τάφρον; Od. XVI. 6 περί τε κτύπος ἦλθε"

und dazu folgendes als Note:

„Daraus folgt aber eben so wenig, dass περί der Sprache als selbstständiges Wort mit dieser Accentuation angehört, als z. B. aus εἴ τις γέ μοι folgt, dass die Sprache ein γέ als selbstständiges Wort gekannt hätte, oder aus φίλοι τινές μοι ein τινές, oder aus ἄνθρωπός μου gar ein ἄνθρωπός. Alle diese Accentuationen sind nur Folge der 'Veränderungen des Wortaccentes im Zusammenhang der Rede'. Dass z. B. γε als Wort sogar schon im Indogermanischen tonlos war, wird höchst wahrscheinlich, ja wohl gewiss durch die Tonlosigkeit des entsprechenden vedischen *gha*. Dass ein τινές als selbstständiges Wort ein sprachliches Unding ist, bedarf wohl kaum
3 eines Beweises. Der Nominativ Pluralis | konnte als selbstständiges Wort nur τίνες lauten, und so lautet er, wenn das Wort seine interrogative Bedeutung bewahrt; wenn es dagegen in der indefiniten gebraucht wird, wird es tonlos (vgl. Nachrichten a. a. O. S. 174 = Vedica und Ling. S. 99) und erst im Zusammenhang der Rede durch Einfluss eines folgenden Encliticon zu τινές. Über ἄνθρωπός bedarf es natürlich keiner Bemerkung."

Hieran verstatte man mir einige Worte in Bezug auf G. Curtius' Miscellen (in Leipziger Studien z. class. Philol. 1880 S. 322 ff.) zu schliessen. Wenn er daselbst S. 325 meint, dass ich gegen ἐστί nichts einzuwenden hätte, dann irrt er sich sehr. Wenn meine Auffassung der Accentuation des Präsens von ἐς richtig ist, so ist die von ἐστί, gerade wie die von τινές, nur Folge des Zusammenhangs im Satze und ebenso wenig wie diese als die des selbstständigen Wortes aufzufassen.

Wenn ich mich darüber in dem in der Überschrift bezeichneten Aufsatze nicht ausgelassen habe, so geschah dies, weil ich überhaupt in Bezug auf die Anwendung meiner Auffassung in den griechischen Grammatiken kein Wort fallen lassen, sondern diese den Specialisten anheim stellen wollte.[1] |

Völlig unzusammengehöriges verbindet aber Curtius an 4
derselben Stelle (S. 325), wenn er glaubt, ἔστι und ἐστί mit ἄλλα und ἀλλά zusammenstellen zu dürfen; neben ἄλλα und ἀλλά ist nirgends, wie neben ἔστι und ἐστί ein tonloses ἐστι, so ein tonloses ἀλλα möglich; ἀλλά ist freilich in der That ursprünglich mit ἄλλα, dem Acc. Plur. Ntr. von ἄλλο, identisch, aber durch den Übertritt in eine andre Wortkategorie (aus der der Adjectiva in die der Adverbia) und die damit verbundene Bedeutungsverschiedenheit („besonders u. s. w.“ statt „die andren“) hat es sich im Sprachbewusstsein von seiner Basis getrennt, und diese Verschiedenheit ist es, welche die Differenziirung des Accents herbeigeführt hat. Derartige Differenziirungen der Accentuation lassen sich fast in allen

[1] Wenn ich mich habe verleiten lassen, im Widerspruch mit dieser Absicht, im 12ten (dem letzten) § dieses Aufsatzes eine Bemerkung in Bezug auf die Präpositionen ἄπο u. s. w. zu machen, so war dies eigentlich nur eine Folge davon, dass dieser § mehrere Wochen nach Abfassung des Aufsatzes, im Anfang des Jahres 1878 unter dem Eindruck trüber Erinnerungen hinzugefügt ward, zu denen der Rückblick auf die Beachtung, welche meine fünfzigjährige wissenschaftliche Thätigkeit in meinem Vaterlande mir gefunden zu haben scheinen musste oder wenigstens konnte, nur zu sehr veranlassen durfte. Es thut mir jedoch jetzt leid, dass ich mich von diesem | Eindruck habe über- 4
wältigen lassen und ich würde demgemäss wünschen den Abdruck dieses § ungeschehen machen zu können; allein andrerseits kann ich nicht leugnen, dass es mir doch dienlich schien, dass das in ihm Gesagte — zumal mit dem jetzt gegebnen Zusatz, der jedes Missverständniss ausschliesst — einmal gesagt werde. Denn dass die ganz verkehrte Behandlung, welche die griechischen Grammatiken den in jenem Aufsatze besprochenen Verben und Präpositionen angedeihen lassen, einer wissenschaftlichen Platz zu machen habe, wird Jeder zugeben müssen, welcher meine Darstellung für richtig anerkennt, und dass dies nicht mit so grossen Schwierigkeiten verbunden sein wird, wie Curtius (nach S. 326 der angeführten Miscellen) anzunehmen scheint, davon wird man sich leicht überzeugen. Man braucht nur die grammatische, oder selbstständige, in einer wissenschaftlichen Grammatik auch die ursprüngliche, Accentuation von derjenigen zu trennen, welche diese im Zusammenhange der Rede oder des Satzes erleidet, und es wird alles, was sich mit Sicherheit lehren lässt, wissenschaftlich, klar und selbst leicht hervortreten.

Sprachen, deren Accentuation uns genauer bekannt ist, nachweisen; | sie treten zwar keineswegs immer, aber doch ziemlich häufig ein. Warum nicht immer, lässt sich in den einzelnen Fällen nicht mit Sicherheit erklären; aber im Allgemeinen wird man wohl unbedenklich annehmen dürfen, dass wenn ein derartiger Übergang nach und nach und gewissermassen vom Sprachbewusstsein unbemerkt eintrat, oder wenn gar, wie in μᾶλλον μάλιστα das Adjectiv ganz eingebüsst war und nur das Adverb sich erhielt, der ursprüngliche Accent unverändert blieb, wenn dagegen die Differenz dem Sprachbewusstsein scharf entgegentrat, sie auch in der Differenziirung des Accents ihren Ausdruck empfing. Gerade so wie auf diese Weise hier ἄλλα und ἀλλά durch den Accent geschieden wurden, finden wir im Sanskrit vom Adjectiv *ápara,* der, die, das folgende, im Accus. Sing. Ntr. das Adjectiv *áparam,* aber als Adverb, mit der Bedeutung „in der Folge, in Zukunft" *aparám;* eben so im Dativ Sing. das Adject. *aparâya,* aber als Adverb wiederum *aparâya.* Der Unterschied zwischen den beiden Fällen des Griechischen und des Sanskrit, nämlich ἀλλά und *aparám,* liegt wesentlich nur darin, dass im Sanskrit, wie hier durchgreifend, der Acc. Sing. Ntr. die Adverbialbedeutung annimmt, im Griechischen dagegen, wie hier häufig, der Acc. Plur. Ntr. Dass die Accentdifferenz zwischen ἄλλα und ἀλλά nicht eine Analogie für ἔστι und ἐστί bilde, wird übrigens über jeden Zweifel erhoben und vollständig dadurch entschieden, dass sie nicht auf Verwandlung von Paroxytona (ἄλλα) in Oxytona (ἀλλά) beschränkt ist, sondern auch umgekehrt Adverbia von oxytonirten Adjectiven oder Wörtern in Paroxytona verwandelt; so sind im Griechischen aus dem Acc. Plur. Ntr. von Adj. auf ύ z. B. ὠκύ, ταχύ die Adverbia ὦκα, | τάχα hervorgetreten, die sich unbedenklich aus den ursprünglicheren Formen jenes Casus ὠκέα, ταχέα erklären lassen, indem εα — wie z. B. in κλέα für κλέεα, bei Hesiod κλεῖα, von κλέος — zu ᾱ ward. Ganz ebenso scheidet sich durch Accentvorziehung im Sanskrit vom Instrumental Sing. *divâ* „durch den Tag" das Adverb *dívâ* „am Tage". In wesentlich gleicher Weise ist es im Griechischen z. B. auch zu erklären, wenn das Adjectiv ξανθός durch den Übertritt in die Categorie der Nomina propria zu Ξάνθος wird. Am stärksten treten uns durch dieses Princip herbeigeführte Accentdifferenziirungen

bekanntlich in einer modernen Sprache, der englischen, entgegen. Hier scheiden sich bekanntlich eine beträchtliche Anzahl von, in allem übrigen gleichen, Themen bloss durch die Accentdifferenz in Nomina und Verba, z. B. *ábject,* verworfen, *to abjéct* verwerfen; in Adjectiva und Substantiva, z. B. *compáct,* verbunden, *cómpact,* Vertrag; in verschiedne Bedeutungen, z. B. *sinister,* link, *sinister,* hinterlistig.

Inhalt.

	Seite
Pott, Etymolog. Forschungen auf d. Gebiete der indo-german. Sprachen[1] II	3
Pott, Etymolog. Forschungen auf d. Gebiete der indo-german. Sprachen[2] II, 1	36
Holtzmann, Über den Ablaut	58
Curtius, Sprachvergleichende Beiträge zur griech. u. latein. Grammatik I	70
Schleicher, Sprachvergleichende Untersuchungen I	80
v. Hahn, Albanesische Studien	86
Müller, Lectures on the science of language	120
Miklosich, Die nominale Zusammensetzung im Serbischen	131
Miklosich, Die Verba impersonalia im Slavischen	137
Schmidt, Die Wurzel AK im Indogermanischen	148
Indogermanisches Particip Perfecti Passivi auf tua oder tva . . .	159
Die Suffixe anti, âti und ianti, iâti	163
Vedisch mîḍhá, n. (= mîzhda, n. in der Sprache des Avesta, gr. μισθός, m., altsl. mьzda, f., goth. mizdo, f.) u. s. w. . . .	172
Sanskritisch sâ (Verbalwurzel) = griech. ἐᾶ, ἀᾶ u. s. w. Ṛgveda II. 23, 16	177
Vedisch vrad = griechisch ϝραδ, ϝροδ	190
Zusatz zu dem Aufsatz „Über die eigentliche Accentuation von ἐς, εἰεν“	196

KLEINERE SCHRIFTEN

VON

THEODOR BENFEY.

AUSGEWÄHLT UND HERAUSGEGEBEN

VON

ADALBERT BEZZENBERGER.

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG SR. EXCELLENZ DES KÖNIGL. PREUSSISCHEN HERRN CULTUSMINISTERS UND DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.

ZWEITER BAND.

DRITTE UND VIERTE ABTEILUNG.

MIT REGISTERN ZU BEIDEN BÄNDEN VON DR. GEORG MEYER UND EINEM VERZEICHNISS DER SCHRIFTEN BENFEYS.

BERLIN,
H. REUTHER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG
(H. REUTHER UND O. REICHARD).
1892.

DRITTE ABTHEILUNG.

I.

Ohne Angabe des Druckortes und Verlegers, aber höchst wahrscheinlich: Leipzig, bei Brockhaus: Çrî Sômadêva Bhaṭṭa virak'itê Kathâsaritsâgarê Kathâpîṭham nâma prathamô lambakah'. (Somadevas Meer der Ströme der Erzählungen: erster Stromfall: Stuhl der Erzählung genannt). 93 Seiten in 8. |

Göttinq. gel. Anzeigen, 1839, St. 136, S. 1345.

Die hohe Wichtigkeit der indischen Mährchensammlungen, 1346
welche, nach allem bis jetzt daraus bekannt gewordenen, die Quellen fast aller orientalischen und eines grossen Theils der occidentalischen zu sein scheinen, ist längst anerkannt, und Hr Hermann Brockhaus, welcher uns schon mit einer kleinen Abhandlung über dieselben (in den Blättern für litterarische Unterhaltung 1834, No. 152—154) und einer Probe der wichtigsten und angesehensten beschenkt hat (Gründung der Stadt Pataliputra und Geschichte der Upakosa. Fragmente aus dem Katha Sarit Sagara des Somadeva. Sanskrit und Deutsch von Hermann Brockhaus. Leipzig, F. A. Brockhaus 1835. 8. 16 und XV), erwirbt sich kein geringes Verdienst, indem er mit dem hier zur Anzeige vorliegenden Hefte den Anfang zu einer vollständigen Herausgabe dieser letzteren macht. Der indische Titel dieser Sammlung ist der oben rubricierte; gewöhnlich aber wird sie Vṛhatkathâ, die grosse Erzählung, κατ' ἐξοχήν genannt; sie selbst gibt sich jedoch nur für einen Auszug von dieser. Dies ist aber schwerlich wörtlich zu nehmen. Wenigstens scheint keine grössere Sammlung der Art existiert zu haben. Ob jedoch schon vor dieser Sammlung einzelne Mährchen aufgezeichnet waren und hier erst zu einem gewissen Zusammenhange verarbeitet worden, oder ob diese Sammlung aus mündlichen

Erzählungen entstand, lässt sich natürlich noch nicht entscheiden. Eben so wenig lässt sich des Bearbeiters Zuthat von dem Überlieferten genau scheiden, obgleich man beide Elemente vielfach erkennen kann. Diese und ähnliche Untersuchungen, so wie Vergleichungen der indischen Darstellung der Mährchen mit den Formen, in welchen sie uns insbesondere
1347 durch die Araber be-|kannt geworden sind, werden am sichersten erst dann begonnen werden, wenn uns die indische Sammlung ganz vorliegt, wofür wir dem Eifer des Hrn Herausgebers hoffentlich recht bald zu danken haben werden.

Der Verfasser dieser Sammlung, Somadeva, schrieb sie, wie er am Ende selbst sagt, zum Vergnügen der Grossmutter des Harsha-Deva. Letzterer war König von Kaschmir und regierte nach der kaschmirschen Chronik von 1113—1125 n. Chr., und in diese Zeit ungefähr haben wir also auch die Abfassung dieser Sammlung zu setzen. Nach den Mittheilungen derer, welchen das Werk schon ganz zur Hand war, zerfällt es in drei Abtheilungen; die erste erzählt die Entstehung und den göttlichen Ursprung des Werks; die zweite die Geschichte des Königs Vatsa und seiner Gemahlin Vâsavadattâ; die dritte die des eigentlichen Helden Naravâhanadatta. Jeder Theil enthält ausser der eigentlichen Geschichte eine Menge eingeflochtener Mährchen; insbesondere aber der letzte. Nach der im Werke selbst angegebenen Eintheilung I, 1, 4—9 zerfällt es in 18 Lambakâḥ: Stromfälle, und jeder von diesen in eine Anzahl Taraṃgâḥ: Wellen. Der erste dieser Lambakâḥ liegt hier vor uns und enthält 8 Wellen.

Über die Hülfsmittel, deren sich Hr Brockhaus bei der Herausgabe bediente, findet sich in diesem Hefte keine Auskunft, so wie es überhaupt nichts, als den indischen Text enthält. Ohne Zweifel wird uns eins der nächsten Hefte nähere Auskunft so wohl hierüber, als über des Hrn Herausgebers ganzes Verfahren bringen. Einiges lässt sich jedoch schon aus der Vergleichung mit der schon bemerkten Probe entnehmen, deren beide Fragmente eben aus diesem ersten Ab-
1348 schnitt entlehnt waren. Aus der Vorrede erfahren wir | dort, dass Hrn Brockhaus als critische Hülfsmittel nur zwei vollständige Handschriften zu Gebote standen — deren eine jedoch gegen das Ende sehr durch Würmer gelitten hatte — und eine sehr fragmentarische. Glossen und Commentare

fehlen ganz. In wie fern diese critischen Hülfsmittel mit einander übereinstimmen oder abweichen, wird der Hr Verf. später ohne Zweifel mittheilen, um so mehr, da die Gestalt, welche die beiden in der Probe mitgetheilten Fragmente dort haben, von der in der vollständigen Ausgabe nicht wenig abweicht, und man sonst nicht recht weiss, ob die in der zweiten Ausgabe gegebenen Leseweisen sich auf eine Handschrift oder Conjectur gründen. So findet sich z. B. in I, 3, 48 in der vorliegenden Ausgabe *tannimittam*, wo die Probe (Pâṭaliputr. 3) *etannimittam* hat, wodurch das Metrum richtig wird, welches bei der jetzigen Leseart gestört ist; I, 3, 49 hat die neue Ausgabe *tau*, die a. (Pâṭ. 4) *tam;* I, 3, 51 die n. *putrako 'vadît*, wo die a. *vâcam*, was in der That keinen Sinn gab; I, 3, 63 ist in der n. *rahas* gewiss nur zufällig ausgelassen; I, 3, 65 hat die n. *etad upodghâtam*, wo die alte entschieden richtiger *etam upodgh.;* I, 3, 71 hat die n. *prasuptasya*, wo die a. *prayuktasya;* I, 3, 72 hat in der n. *prâtas tu* für das a. *prâptas tu* und *abhijñânât* für *abhijñânais;* I, 3, 76 hat die n. *tatra sa* für das a. *satatra*, wodurch das Metrum richtig geworden ist. In I, 4, 12 hat die n. *jâtâstho*, wo die a. (Upak. 10) *jâto'smi*, und das neue entschieden vorzuziehen; I, 4, 19 hat die n. *avaçam*, wo die a. richtig *avasam;* I, 4, 26a *dhanam* für das a. *ghanam* und 26b *nijam* für das a. *dhanam*, beidesmal gut; I, 4, 40 *kartavyâsanvidam*, wo a. *kartavyâm sanvidam;* I, 4, 41 richtig | *âpâta*, für das a. *pâta;* I, 4, 46 *atra saṃketam* für das a. *anya* 1349
saṃk.; I, 3, 65 *mayâ*, wo alt *aham*; I, 4, 70 *saṃmukhe* für a. *saṃmukha;* I, 3, 83 *çîlaguptânâm*, wo a. *guptaçîlânâm;* I, 3, 84 *nirvasitâ* für das a. *vivasitâ*. Es ist keine Frage, dass grösstentheils die Lesearten der neuen Ausgabe denen der alten vorzuziehen sind; allein mehrfach scheinen sie Conjecturen, worüber wir für diese und andere Fälle, wo der Hr Herausgeber sich genöthigt gesehen hat, Conjecturen in den Text zu nehmen, um Aufklärung bitten. Jetzt, wo keine Auskunft der Art vorliegt, nehmen wir noch keine Veranlassung über die Critik des Textes genauer zu sprechen. Dagegen können wir es nicht umgehen, einige Worte in Bezug auf die Neuerung fallen zu lassen, welche der Herr Herausgeber in der Wortabtheilung eingeführt hat. Im Übrigen hat er nämlich die Boppsche Wortabtheilung angewendet, und weicht darin nur von ihm ab, dass, während Bopp, wo die schliessenden und

beginnenden Reinlaute coalescieren, diese Lautverbindung bestehen lässt und am Schlusse des ersten Wortes graphisch ausdrückt, dagegen zu Anfang des zweiten den Mangel des ihm etymologisch gebührenden Reinlauts nur durch einen oder zwei Apostrophe bezeichnet, z. B. *hasatî 'va* für das indische *ha sa tî va*, das Schlegelsche *hasatîva* und das etymologisch richtige *hasati iva* — Hr Brockhaus die Lautverbindung gar nicht durch die dadurch entstandenen Laute ausdrückt, sondern die getrennten Wörter ihrer etymologischen Schreibart gemäss drucken lässt und nur durch einen zu Anfang des zweiten Wortes gesetzten Apostroph anzeigt, dass die Lautverbindung beim Lesen bewerkstelligt werden soll, also z. B. *hasati 'iva* schreibt, oder statt des indischen *bu ddhyai va*, | 1350 des Schlegelschen *buddhyaiva*, des Boppschen *buddhyai 'va: buddhyâ 'eva*. Es sieht ein jeder, dass in diesen Fällen die selbst bei der Boppschen Schreibweise für den Anfänger bestehende Schwierigkeit, die etymologisch richtigen Laute zu erkennen, wegfällt; allein es wird hiermit zugleich ein ganz neues Princip in die Schreibweise des Sanskrits eingeführt, was bei der Boppschen gar nicht der Fall ist. Die in den Sanskrit-Schriften überlieferte Schreibweise schliesst sich nämlich eng an die Aussprache; sie ist gewissermassen eine orthoëpische; von ihr weicht dem Wesen nach weder die Schlegelsche, noch auch die Boppsche ab; die Verschiedenheiten dieser drei Schreibweisen bestehen nur in unwesentlichen Äusserlichkeiten; in allen ist im Allgemeinen derselbe Vers z. B. mit denselben Buchstaben und derselben Anzahl davon geschrieben; nur sind sie auf verschiedene Weise von einander getrennt. Hr Brockhaus dagegen schreibt in dem einzelnen Falle, wo Wörter, welche mit Reinlauten schliessen und beginnen, zusammen treffen, sie in ihrer vollen etymologischen Gestalt, ohne Rücksicht auf die euphonischen Veränderungen; er hat daher andere und mehr Buchstaben. Dieses Princip ist aber wiederum nur in diesem einzelnen Falle geltend gemacht; eben so viel Gründe und dasselbe Recht spräche dafür, es auch auf das Zusammentreffen von Consonanten auszudehnen. So halb angewendet, wie von dem Hrn Herausgeber geschehen ist, könnten wir es auf keinen Fall billigen; lieber fast würden wir es mit Consequenz ganz durchgeführt sehen, obgleich wir für unsere Person uns dazu am meisten

neigen, die Eigenthümlichkeiten einer Sprache auch in ihrer graphischen Darstellung so weit als irgend möglich zu bewahren und nur das absolut nachtheilige | aufzugeben. Wir würden 1351
uns so nahe als irgend thunlich an die indische Schreibweise halten, und ausser in Büchern, welche für den Gebrauch von Anfängern bestimmt sind, nicht weiter als Lassen gehen. Wenn zu grosse Schwierigkeiten entstehen, muss sie die Interpretation heben.

Was den Inhalt dieses ersten Abschnitts der Mährchensammlung betrifft, so ist es in der Kürze folgender.

Çiva, von seiner Gemahlin aufgefordert, ihr eine Geschichte zu erzählen, theilt ihr, nachdem er befohlen hat, niemand herein zu lassen, die Geschichte der 7 Genien, die grosse Erzählung, Vṛhatkathâ mit. Ein Genius (Gaṇas) Pushpadanta schleicht sich dennoch, durch die Macht des Yoga ungesehen, ein und hört alles; er erzählt es seiner Frau; diese verbreitet es weiter. Darüber erbittert, verflucht Çivas Gemahlin den Pushpadanta und den für ihn Fürbitte thuenden Mâlyavân, als Menschen geboren zu werden; das Ende des Fluches solle für Pushpadanta eintreten, so bald er einem gewissen Kâṇabhûti, der in einen Piçâca verwandelt ist, begegne, sich seines Ursprungs erinnere und ihm die göttliche Erzählung mittheile; so bald Mâlyavân dem Kâṇabhûti begegne und von ihm die Erzählung höre, soll Kâṇabhûtis Fluch zu Ende sein, und so bald Mâlyavân diese Geschichte den Menschen bekannt gemacht habe, ist auch er erlöst. Pushpadanta wird als Mensch der berühmte Grammatiker Vararuci oder Kâtyâyana; Mâlyavân wird als Guṇâḍhya geboren. Schon in der zweiten Welle begegnet Vararuci dem Kâṇabhûti und erfüllt die Bedingungen, unter denen er wieder befreit werden soll. Nachdem er dem Kâṇabhûti die Geschichte der 7 Genien erzählt, bittet ihn dieser auch um Mittheilung dessen, was ihm im | Menschen- 1352
leben begegnet ist; er erzählt ihm nun wie er sich zum Gelehrten gebildet, wobei manche kleinere und grössere Mährchen eingeflochten sind, wie er die Upakoçâ geheiratet, auf welche Weise einer seiner Mitschüler sich zum König gemacht habe, und er sein Rath geworden, später in Ungnade gefallen sei, habe getödtet werden sollen, von seinem Collegen verborgen worden sei, endlich, da sich der König voll Reue seiner erinnerte, wieder zu ihm geführt sei, aber, da er hörte, dass

sich seine Frau auf die Nachricht von seinem Tode habe verbrennen lassen, in die Einsamkeit habe gehen wollen, wo er denn den Kâṇabhûti antraf. Diese Geschichte ist reich an Facten und untermischt mit mehr oder minder interessanten Episoden. Am Ende derselben geht er und kehrt zu seiner Urgestalt in den Himmel zurück (Taraṃga 2—5). In der sechsten Welle tritt Mâlyavân unter dem Namen Guṇâḍhya auf; so bald er Kâṇabhûti erblickt, erinnert er sich seiner Abstammung und bittet ihn um Mittheilung der göttlichen Geschichte, um von seinem Fluche erlöst zu werden. Kâṇabhûti will jedoch erst seine Begebenheiten hören. Guṇâḍhya erzählt nun, wie er Rath bei dem König Sâtavâhana geworden, und wie er in Unglück gerathen sei. Sein Unglück ist auf eine überaus sonderbare Weise mit den Regeln der Vokalverbindungen im Indischen und mit der Abfassung einer kurzen Sanskrit-Grammatik verbunden, so wie ja auch der Grammatiker Vararuci die eine Hauptperson dieses ersten Abschnitts ist, und selbst der berühmteste indische Grammatiker Pâṇini eine bedeutende Rolle in ihm spielt. Der König Sâtavâhana, erzählt Guṇâḍhya, spielte einst im Wasser mit seinen Frauen und besprützte sie. Da sagte ihm eine „*modakais* schlage mich";
1353 *moda-|kais* steht hier durch Zusammenziehung für *mâ udakais*, das heisst: nicht mit Wassern; nun gibt es aber auch ein einfaches *modakais*, das heisst: mit Leckerbissen. Die Königin meinte jenes; der König aber nahm es in diesem Sinne und liess Leckerbissen bringen; nun lachte ihn die Königin aus und nannte ihn einen Ignoranten, weil er die Contractionsregeln nicht kenne. Der König nimmt sich dies sehr zu Herzen, enthält sich fortan aller Vergnügungen, spricht nicht und sitzt stets in Gedanken; endlich bringt der College des Guṇâḍhya, Çarvavarmâ, den König zum Reden, und nun fragt er jenen, in wie viel Zeit jemand, wenn er angestrengten Fleiss zeige, Pandit werden könne; er antwortet: zwölf Jahre bedürfe man zur Grammatik, er aber wolle sie den König in sechs lehren. Voll Neid verspricht Çarvavarmâ dasselbe in sechs Monaten zu leisten; darüber erzürnt sich Guṇâḍhya und schwört, wenn Çarvavarmâ dies vermöge, wolle er alle drei Sprachen, Sanskrit, Prâkrit und die Volkssprache aufgeben. Durch ungeheure Büssungen erlangt es Çarvavarmâ, dass er sein Versprechen halten kann, und so entsteht die kurze Grammatik von

Çarvavarmâ, Kalâpa genannt. Guṇâḍhya muss nun schweigend in den Wald gehen; zwei Schüler begleiteten ihn. Nach einigen Episoden wird nun bemerkt, dass Kâṇabhûti dem Mâlyavân die göttliche Geschichte mittheilte und dann von seiner Erlösung Gebrauch macht. Mâlyavân macht sich nun an die Erfüllung seiner Pflicht. In der Piçâca-Sprache schreibt er mit seinem Blute in sieben Jahren die sieben Geschichten auf und sendet seine Schüler mit dem Manuscripte an den König Sâtavâhana. Der König verschmäht es. Nun liest und verbrennt es Mâlyavân Blatt für Blatt; bloss ein Buch, | die Ge- 1351
schichte des Naravâhanadatta, lässt er übrig. Unterdess bilden alle Thiere des Waldes, unbeweglich, der Nahrung vergessend, einen Kreis um ihn und hören ihm mit Thränen in den Augen zu. Da wird der König krank; die Ärzte geben dem Genuss von trocknem Fleische die Schuld; die Köche sagen, sie erhielten von den Jägern kein anderes. Diese theilen nun mit, was im Walde vorgehe, dass die Thiere lieber hungerten, als ein Wort von dem verlören, was ihnen ein Brahmane dort vorlese; daher sei das Fleisch so trocken. Der König eilt nun in den Wald und empfängt das noch erhaltene Buch. Auch Mâlyavân hat nun seine Pflicht erfüllt und kehrt zu seinem höheren Leben zurück.

Dieses ist ungefähr der Inhalt dieses ersten Abschnitts; auffallend ist hier, dass das Werk zuerst in der Piçâca-Sprache abgefasst sein soll. Sollte darin eine Andeutung liegen, dass diese Mährchen entweder bei dem niedern Volke gang und gäbe waren, oder bei den Bergstämmen, denen man die Piçâca-Sprache zuschrieb? (vgl. Lassen Institutiones linguae Pracriticae p. 15). — Die Sprache, in welcher sie uns bald vorliegen werden, scheint dem ersten Abschnitte nach zu urtheilen im Ganzen sehr einfach zu sein.

Druckfehler haben wir nicht sehr viele bemerkt; I, 2, 44 lese man: *tena* f. *nena;* 3, 72 *taiḥ* f. *tai;* 5, 58 *chuddhis* f. *chudis;* 6, 134 *Çarvavarmâ* f. *Çarvavarvâ;* 7, 37 *yânty* f. *yântay;* 7, 111b ist ein Fehler im Metrum, welcher sich leicht durch Conjectur verbessern liesse, wenn er nicht durch die Handschriften zu heben wäre.

II.

Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen Vetâlapañcaviṁçati, d. i. „Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons", bekannt sind. Zugleich einige Bemerkungen über das indische Original der zum Kreise der „Sieben weisen Meister" gehörigen Schriften.

Bulletin de la classe historico-philologique de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, XV, 1858, Sp. 1 ff. (gelesen am 4./16. September 1857) = Mélanges asiatiques III, 170.

Beschäftigt mit Untersuchungen über die ursprüngliche Gestalt des Pañcatantra, die Quellen desselben und die Verbreitung der darin enthaltenen Erzählungen — deren Resultate ich theils in einer Einleitung zu meiner nächstens erscheinenden Übersetzung dieses Werkes, theils in später zu veröffentlichenden Anhängen mittheilen werde — wurde mein Blick nach und nach auf das gesammte Gebiet der indischen Märchen- und Fabelwelt geleitet. Die anerkannt hohe Bedeutung des Buddhismus für die Entwickelung des gesammten
2 indischen Lebens und seiner Litteratur bestimmte mich hier-|bei vorzugsweise meine Aufmerksamkeit auf dessen Erzeugnisse zu richten, wobei ich — da von den Originalen erst so wenig veröffentlicht ist — natürlich fast nur auf die Übersetzungen und Bearbeitungen angewiesen war, welche sie bei den Völkern gefunden haben, die sich zum Buddhismus bekennen. Von der mannigfachen Ausbeute, welche mir diese Durchmusterung gewährt hat, wage ich in nachfolgenden Zeilen der hohen Akademie ein Resultat vorzulegen, nicht bloss desshalb, weil es mir in der That das Interesse Derselben zu verdienen scheint, sondern vorzugsweise, weil es wissenschaftliche Erfolge nach einer Richtung hin in Aussicht stellt, welche auf eine gründliche und erspriessliche Weise zu verfolgen in der jetzigen Zeit wohl nur einige Mitglieder Ihrer hochgeehrten Gesellschaft die Kenntnisse und Hülfsmittel besitzen.

Hr Professor Brockhaus hat im Jahre 1853 begonnen, eine höchst interessante Vergleichung der Recension der Vetâlapañcaviṁçati, welche dem Çivadâsa zugeschrieben wird und erst zu einem geringen Theil veröffentlicht ist (näm-

lich Einleitung und die ersten fünf Erzählungen von Lassen in seiner Anthologie, die sechste von Höfer in seinem Sanskrit-Lesebuch), mit derjenigen anzustellen, welche sich in Somadeva's Kathâ-sarit-sâgara findet (Berichte der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe 1853 S. 181—206). Er spricht hier (S. 183) die Ansicht aus, dass die Redaction, von welcher Lassen den Anfang herausgegeben hat, die älteste sei; über die Zeit derselben wagt er keine Bestimmung, sondern bemerkt nur, 3
dass sie jünger als Vikramâditya (den er der Überlieferung gemäss um das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung setzt) und wahrscheinlich älter als Somadeva (im 12ten Jahrhundert nach Christus) sei. Die Bearbeitung dieses Werkes, auf welche ich mir jetzt Ihre Aufmerksamkeit zu ziehen erlaube, war ihm entgangen.

Benjamin Bergmann hat in seinem verdienstvollen und höchst interessanten Werke „Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Riga 1804. 4 Bände" Band I, S. 247—351 die Übersetzung von 13 mongolischen Erzählungen veröffentlicht, welche ein zusammenhängendes, durch eine Rahmenerzählung verbundenes Werk bilden und den Titel Ssiddi-kür führen. Jeder, welcher die Vetâlapañcaviṁçati kennt, wird diese Sammlung unmittelbar als eine Bearbeitung derselben oder, um mich sogleich bestimmter auszudrücken, eines beiden zu Grunde liegenden Werkes wieder erkennen. Da ich jedoch diese Kenntniss — bei der Seltenheit und theilweisen Fremdsprachigkeit der Werke, welche sich auf die Vetâlapañcaviṁçati beziehen — nicht durchweg voraussetzen kann, so muss ich mir gestatten, die bemerkte wesentliche Identität zu beweisen, welches mit wenigen Worten wird geschehen können.

In den bekannten sanskritischen und den sich daran schliessenden Bearbeitungen fordert ein Yogin, d. i. „ein Weiser und Zaubrer" Çântiçîla mit Namen einen König (bei Çivadâsa und in den daraus geflossenen modernen Bearbeitungen Vikramâditya genannt, bei Somadeva: Trivikramasena) auf, einen Leichnam, welcher an einem Çiṁçipâ-Baum hängt, von einer Leichenstatt zu holen, wobei ihm zugleich (in Çivadâsa's Recension) bemerkt wird, dass, wenn er unterweges spreche, der Leichnam an seine Stelle zurück-

kehren werde. Der König holt ihn, aber während er ihn trägt, sagt der in der Leiche hausende Vetâla, nach welchem diese Erzählungen im Sanskrit benannt sind, er wolle ihm zum Zeitvertreib eine Geschichte erzählen und schliesst diese mit der Frage: „wer von den in ihr vorkommenden Personen unrecht gehandelt habe", indem er zugleich drohend hinzufügt, dass, wenn er — obgleich es wissend — nicht antworte, ihm das Herz (bei Somadeva: der Kopf) auseinanderplatzen und er so umkommen solle. So bedroht antwortet der König, und der Leichnam kehrt zu seiner früheren Stelle zurück. Auf diese Weise muss ihn der König 25 Mal holen, bis er nach der 25sten Erzählung, der tamulischen Darstellung gemäss, keine Antwort weiss, nach der in der Vrajabhâshâ einfach schweigt, worauf der Ramen abgeschlossen wird. Ganz eben so fordert im Ssiddi-kür ein Baktschi (welches dem sanskritischen Worte *bhikshu* entspricht, das bekanntlich die Hauptbezeichnung der buddhistischen Mönche ist), über dessen Namen ich weiterhin sprechen werde, einen Chanssohn auf, einen Ssiddikür zu holen, welcher im kühlen Todtenhain (Bergmann I, 254) neben einem Amiri-Baum (wohl sanskritisch *âmra* „Mango") weilt, und wenn er ihn auf den Rücken hat „zu wandeln, ohne zu sprechen". Der Chanssohn folgt der Aufforde-
4 rung und holt ihn, | aber während er ihn auf dem Rücken hat, sagt der Ssiddi-kür: „Weil uns der weite Weg lästig wird, so erzähle mir entweder oder ich erzähle dir eine Sage". Eingedenk der Warnung schweigt der Chanssohn; da beginnt der Ssiddi-kür eine Geschichte, an deren Ende der Chanssohn, von seinem Gefühl überwältigt, eine Bemerkung ausstösst, worauf der Ssidi-kür zu seinem Platz zurückstürmt. So geht es hier 13 Mal.

In dem hier aus dem Ramen mitgetheilten findet sich kaum eine andre wesentliche Differenz, als die der Namen des bösen Geistes, im Sanskrit Vetâla, im Mongolischen Ssiddi-kür. Der mongolische Name ist eine hybride Zusammensetzung aus dem sanskritischen *siddhi* „Zauber" und mongolischen *kür* „Leichnam" eig. , burjät. *kur*, und entspricht dem Sinne nach der in den buddhistischen Schriften erscheinenden sanskritischen Zusammensetzung *vetâlasiddhi* „Vetâlazauber". Dieser wird nämlich an einem Leichnam vorgenommen und von

Hrn Prof. Wassiljew in seinem Werke über den Buddhismus S. 196 beschrieben[1]. Die Bezeichnung des Vetâla durch Ssiddi-kür erklärt sich dadurch, dass die Vetâla's, diese eigenthümliche Art von Dämonen, welche ihren Aufenthalt in Leichen nehmen, nach indischem Gespensterglauben von den Zaubrern, die sich ihrer zu bemächtigen wussten, als Mittel gebraucht werden, theils um übermenschliche Handlungen zu vollziehen, insbesondere um sich von ihnen in die den Menschen unzugänglichen Regionen, z. B. durch die Luft (Somadeva Kathâ-sarit-sâgara XVIII, 156. 177—79), in die Unterwelt (Simhâsanadvâtrimçat 17te Geschichte in der von Garcin de Tassy in seiner Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani II, 273 ff. gegebnen Analyse) tragen zu lassen, theils um sich die acht grossen Siddhi's „Zauberkräfte", welche in der Vetâlap. bei Lassen S. 3, 18 aufgezählt werden, anzueignen. |

Während der Ramen in diesen wesentlichen Punkten in der sanskritischen und mongolischen Bearbeitung übereinstimmt, differirt er in andern minder wesentlichen, was natürlich bei dem geographischen und chronologischen Abstand

[1] In dem Werke des Prof. Wassiljew über den Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur (Буддизмъ, его догматы, исторія и литература) St. Petersb. 1857 S. 196 heisst es: „Die sogenannte Vetâlasiddhi wird an einem Leichnam vorgenommen, der nach einer besondern Beschreibung ausgewählt werden, keine Mängel haben und frisch sein muss. Auf einer dazu geeigneten Stelle werden Zauberkreise (Mandala) gezogen und mit Gefässen versehen. In diese trägt ein Gehülfe den Leichnam, der zuvor gereinigt, gewaschen und in die besten Gewänder gekleidet werden muss. Darauf beginnt das Lesen der Zauberformeln, von denen einige die Siddhi gewähren, andere die Einwirkungen der Nâga's und Preta's fern halten. Erhebt sich während der Zeit der Leichnam, nimmt man aber schlechte Anzeichen wahr, so waltet ein Hinderniss von Seiten der Dämonen ob. Dann wirft man bei dem Lesen gewisser Zauberformeln dem Leichnam mit Asche gemischte Senfkörner ins Gesicht. Dadurch wird die Einwirkung der Dämonen beseitigt, und der Leichnam legt sich nieder. Sind aber keine schlechten Anzeichen da, so ist der Leichnam durch die Kraft der Zauberformeln erhoben und der Erfolg sicher. Dann muss man seine Wünsche aussprechen. Will man z. B. verborgene Schätze sehen oder in Indra's Höhle eingehen, um wunderwirkende Arzenei zu holen, so wird dies alles gewährt". So weit Wassiljew. In Betreff des Gebrauchs der Senfkörner ist die Stelle in Somadeva's Kathâ-sarit-sâgara (Vidûshaka 86. 87 in Böhtlingk's Chrestomathie) und Çukasaptati 18 in Galanos Übersetzung zu beachten. [Weisses Senfpulver dient als Schutz gegen böse Geister, Wilson Hindu Theatre II, 113.]

beider niemand in Verwunderung setzen wird. Ähnlich ist es auch mit den Erzählungen selbst. Eine derselben, die 10te der mongolischen Bearbeitung, stimmt fast ganz mit der 2ten Abtheilung der 3ten des Çivadâsa und Somadeva; die 1ste der mongolischen stimmt mit den Hauptzügen der 5ten des Çivadâsa und Somadeva; eine Variante derselben bietet die 6te mongolische; die 2te mongolische ist verwandt mit der 15ten der Vraja-Übersetzung (der 19ten in der tamulischen Bearbeitung); die andern mongolischen haben keine Analoga in der sanskritischen Recension und den daraus geflossenen Bearbeitungen, wohl aber theilweis in andern indischen Märchen und Erzählungen. Ich muss mich enthalten, auf diese Erzählungen hier näher einzugehen, da dieses auf eine erspriessliche Weise nur im Zusammenhange mit den verwandten, insbesondre auch den europäischen, geschehen kann, deren Gestalt mehrfach vorwaltend eben durch sie mit der indischen Urform vermittelt wird. Damit werde ich mich in einem der Anhänge zu meiner Übersetzung des Pañcatantra beschäftigen. — Für den hier zu führenden Beweis: dass ein und dasselbe Werk in letzter Instanz der Vetâlapañcaviṁçati und dem Ssiddi-kür zu Grunde liege, scheint es mir genügend, wenn ich mich auf die Vergleichung der zuerst erwähnten Erzählung beschränke. Da die sanskritische Bearbeitung derselben, wie sie bei Lassen vorliegt, von Brockhaus in seiner erwähnten Abhandlung übersetzt ist, die des Somadeva dagegen noch nicht und in einigen Zügen der mongolischen Darstellung näher steht, so theile ich hier zunächst eine Übertragung von letzterer mit, und werde darauf die mongolische Bearbeitung folgen lassen. Die durch den Druck hervorgehobenen Stellen enthalten besonders beachtenswerthe Übereinstimmungen in einzelnen Nebenzügen. Der Originaltext ist von Brockhaus a. a. O. S. 202 bekannt gemacht. Ich übersetze ihn folgendermaassen:

„Es giebt eine Stadt mit Namen Harshavatî, und da war ein vornehmer Mann, mit Namen Dharmadatta, ein Kaufmann, Besitzer von vielen Millionen. Dieser hatte eine Tochter, Vasudattâ mit Namen, welche alle andren Mädchen an Schönheit übertraf und dem Kaufmann lieber war, als sein Leben. Diese — der Frauen schönste, wie ein Rebhuhn anzusehen — ward einem ihr gleichen gegeben, einem an Gut und Jugendschönheit

reichen, wie Ambrosia strahlenden, braven Kaufmannssohn mit Namen Samudradatta, welcher in der von den Ârya geliebten Stadt Tâmralipti wohnte. Einst, als ihr Mann sich in seinem Lande befand, sah diese Kaufmannstochter, welche sich im Hause ihres Vaters aufhielt, irgend einen Mann aus der Ferne. Da dieser ein schöner Jüngling war, so liess die leichtsinnige, bethört vom Liebesgott, ihn heimlich von einer Freundin sich zuführen und umarmte ihn als ihren geheimen Buhlen. Von da an erfreute sie sich mit ihm im Verborgenen Nacht für Nacht und ihr Herz war einzig an ihn gefesselt. | Eines Tages aber kam ihr junger Gatte aus seinem Heimath- 6
lande heran, gleichsam eine verkörperte Freude ihrer Eltern. Der Tag wurde festlich begangen, und sie, mit Schmuck versehen, von der Mutter in der Nacht zu ihm geschickt, aber, obgleich auf seinem Lager ruhend, umarmte sie den Gatten nicht, und als er sie bat, stellte sie sich — da ihr Sinn nur auf den anderen gerichtet war — schlafend; vom Trunk berauscht und vom Wege ermattet, fiel er darauf in Schlaf. Darauf, als alle Leute, von Essen und Trinken voll, eingeschlafen waren, stahl sich ein Dieb in das Schlafzimmer, nachdem er ein Loch in die Mauer gemacht hatte. Zur selben Zeit erhob sich die Kaufmannstochter, ohne diesen zu erblicken und ging heimlich heraus, da sie mit ihrem Buhlen eine Zusammenkunft verabredet hatte. Als der Dieb, dessen Verlangen dadurch vereitelt ward, dieses sah, überlegte er 'mit eben den Kleinodien bedeckt, um derentwillen ich hier ins Haus gedrungen, geht sie in tiefer Nacht hinaus; da muss ich doch wenigstens sehen, wohin sie geht!' Nachdem er so überlegt, ging er hinaus und folgte der Kaufmannstochter Vasudattâ, sie sorgfältig im Auge behaltend, ohne von ihr gesehen zu werden. Diese aber, mit Blumen und ähnlichem in der Hand, begleitet von einer vertrauten Freundin, ging und trat ausserhalb des Hauses in einen Garten, welcher nicht sehr weit entfernt war. Da aber erblickte sie ihren Buhlen an einem Baum hängend, mit einem Strick um den Hals und todt; denn die Wächter der Stadt hatten ihn, als er, in Folge der Übereinkunft mit seiner Geliebten in der Nacht herangegangen kam, für einen Dieb gehalten, gefangen und aufgehängt. Darauf erschrak sie, ihre Sinne verwirrten sich, 'weh! ich bin

vernichtet!' rufend, sank die Arme zu Boden und klagte und weinte. Sie nahm ihren todten Buhlen vom Baum herab, setzte sich nieder und schmückte ihn mit Salben und Blumen. Indem sie nun sein Gesicht aufhob und, obgleich voll Schmerz, küsste, da fuhr plötzlich ein Vetâla in ihren leblosen Buhlen und dieser biss ihr mit den Zähnen die Nase ab. Dadurch erschreckt, fuhr sie vor Schmerz zwar zurück, aber, da sie sich verwundet fühlte, dachte sie 'sollte er wohl noch leben' und trat wieder hinzu und betrachtete ihn; da sie ihn aber — weil der Vetâla wieder herausgefahren war — ohne Bewegung und ganz todt sah, gerieth sie in Angst und Verzweiflung und ging weinend langsam davon. Alles dieses sah der Dieb, welcher im Verborgenen stand und dachte 'was hat da dieses schlechte Weib gethan!? Ha! Jammer! schrecklich ist jetzt das Herz der Frauen, nicht die Schlange![1] es ist einem unergründlichen versteckten Brunnen gleich, alsdann voll von den Höllen der Unterwelt. Was mag sie wohl nun beginnen?' Nachdem er so überlegt, folgte er ihr aus Neugier nochmals von ferne nach.

Sie nun ging und, nachdem sie in ihr Haus, wo ihr Mann noch schlief, getreten war, fing sie laut an zu schreien und | 7 rief folgendermaassen: 'Kommt zu Hülfe! Dieser Bösewicht, der unter der Gestalt meines Mannes mein Feind ist, hat mir, ohne dass ich etwas verschuldet habe, die Nase abgeschnitten'. Als sie ihr wiederholtes Schreien hörten, erwachten alle und sprangen vor Schrecken auf: Mann, Diener und Vater. Als der Vater herbeigeeilt, sie mit halbabgeschnittener Nase erblickte, ward er erzürnt, nannte ihren Mann einen Verbrecher gegen seine Gattin und liess ihn binden. Er aber, obgleich er gebunden ward, war stumm wie ein Fisch und sprach kein Wort. Nachdem Schwiegervater und alle wach waren und dieses hörten, der Dieb alsdann, der ebenfalls zugehört, sich rasch entfernt hatte, und die Nacht nach und nach in Lärm verlaufen war, wurde dieser Kaufmannssohn von dem Kaufmann, seinem Schwiegervater, sammt der Gattin mit der abgeschnittenen Nase vor den König geführt, und nachdem der König erklärt hatte 'er ist ein Verbrecher gegen seine eigne Frau', verurtheilte er den Kaufmannssohn — ohne Rücksicht

[1] In dem Texte ist das Ausrufungszeichen hinter *strîṇâm* zu streichen.

auf seine Vertheidigung — zum Tode. Als er nun unter Trommelschlag zum Richtplatz geführt ward, trat der Dieb heran und sagte zu des Königs Dienstmannen 'dieser ist unschuldig und darf nicht getödtet werden; ich weiss wie es zuging; führt mich vor den König, damit ich ihm alles sage!' Nachdem er so gesprochen, wurde er vor den König geführt, und, nach zugesicherter[1] Straflosigkeit, erzählte der Dieb sämmtliche Vorgänge der Nacht von Anfang an. Dann sprach er: 'Wenn Majestät meiner Rede keinen Glauben schenkt, dann möge sie sogleich die Nase im Munde des Leichnams suchen lassen'. Nachdem der König diess gehört, entsandte er Diener, um nachzusehen, und, sobald diese die Wahrheit erkannt, sprach er den Kaufmannssohn frei von der Todesstrafe, verbannte das schlechte Weib, nachdem er ihr noch die Ohren hatte abschneiden lassen, aus dem Lande, strafte den Schwiegervater um sein ganzes Vermögen und machte den Dieb, der sich seine Zufriedenheit erworben hatte, zum Oberaufseher der Stadt."

Zur Vergleichung setze ich die mongolische Darstellung, da sie nur kurz ist, vollständig hieher (Bergmann I, 328—331).

„Früh vorher lebten in dem Reiche Odmilsong zwei Brüder. Beide heiratheten. Der ältere Bruder und dessen Frau waren aber beide karg und missgünstig. Der jüngere Bruder war anders gesinnt. Einst stellte der ältere Bruder, als er eben viel Schätze zusammengehäuft hatte, ein grosses Gastmahl an und lud eine Menge Leute dazu. Der jüngere Bruder dachte aber bei sich: 'Obgleich mein älterer Bruder sonst nicht gut gegen mich gehandelt hat, so möchte er doch wohl jetzt, da er so viele Leute einladet, auch mich und meine Frau einladen'. So dachte er zwar, wurde aber doch nicht eingeladen. 'Er hat mich gestern nicht eingeladen, aber wird es wohl morgen thun'. So dachte er und wurde doch nicht eingeladen. 'Vielleicht', dachte er, 'ruft mich der Bruder morgen zum Branntweintrinken'. Weil er aber auch dazu nicht eingeladen wurde, so grämte er sich sehr. 'Diese Nacht', sprach er bei sich, 'wenn sich meines Bruders Frau betrunken hat, geh ich und stehle etwas im Hause'. Als er sich darauf zur Nachtzeit in die Geldkammer des Bruders

[1] Sollte nicht *kṛtâbhayaḥ* zu schreiben sein?

geschlichen, legte sich des Bruders Frau neben ihren Mann, stand aber darauf wiedêr auf und ging in die Küche, kochte Fleisch und süsse Speisen und ging damit zur Thür hinaus. Der Versteckte wagte es noch nicht zu stehlen, sondern sprach bei sich selbst: 'Ehe ich etwas stehle, will ich erst zusehen, was diese noch angiebt'. Nach diesen Worten ging er und folgte der Frau auf einen Berg, wo die Todten hingelegt wurden. Oben lag auf einem grünen Hügel ein künstlich gearbeiteter Deckel über einem todten Menschen. Dieser Mensch war ehemals der Liebhaber der Frau gewesen. Aus Liebe schützte sie ihn noch jetzt gegen Vögel und Füchse. Schon von Ferne rief sie den Todten beim Namen und, als sie ihn erreicht, schlang sie den Arm um dessen Nacken, aber der jüngere Bruder war nahe, und sah alles dies an. Die Frau reichte dem Todten die Speisen, und weil des Todten Zähne nicht aufgingen, öffnete sie diese mit einer Zange von Erz und schob das Essen mit der Zunge, zerkaut, in den Mund. Plötzlich prallte aber die Zange von den Zähnen des Todten zurück und zwickte von der Nase der Frau die Spitze ab. Zugleich klappten die Zähne des Todten zusammen und bissen von der Zunge der Frau die Spitze ab. Die Frau nahm nun die Schale mit den Speisen und ging nach Hause zurück. Der jüngere Bruder ging der Frau wieder nach und versteckte sich in der Geldkammer. Die Frau legte sich auf das Bett des Mannes. Der Mann fing an sich zu regen, als die Frau auf einmal ausrief: 'O weh! o weh! hat es wol solche Männer gegeben?' Der Mann fragte: 'Nun, was giebt es denn?' Die Frau versetzte: 'Die Spitze von meiner Zunge, die Spitze von meiner Nase ist abgebissen. Was fängt ein Weib an, ohne diese zwei Dinge? Morgen soll der Chan alles erfahren'. So sprach sie und der jüngere Bruder entfernte sich ohne zu stehlen. Am folgenden Morgen begab sich die Frau zum Chan und berichtete also: 'Mein Mann beging diese Nacht eine sehr ungeziemende That. Was für eine Strafe aber über ihn verhängt werden soll, will ich selber mit ansehen'. Der Mann sprach wohl: 'Von dem allen weiss ich nichts'. Weil aber die Rede der Frau gegründet zu sein schien und der Mann sich nicht rechtfertigen konnte, so sprach der Chan: 'Wegen seiner ungeziemenden That verbrenne

man diesen Mann!' Der jüngere Bruder vernahm, was mit dem älteren geschah und ging ihn zu sehen. Nachdem der jüngere Bruder alles erfahren, begab er sich zum Chan und sprach diese Worte: 'Um das ungerechte Verfahren zu fühlen, lasst rufen die Frau und den Mann: ich will die Sache erklären'. Als beide gekommen waren, da erzählte der jüngere Bruder den Vorfall mit dem Todten und als der Chan noch nicht glauben wollte, sprach jener: 'In dem Munde des Todten blieb die Zungenspitze der Frau und in der Zange von Erz die blutige Spitze der Nase. Sendet hin, um sie zu sehen'. So sprach er und Leute wurden gesandt und die | Aussage fand sich bestätigt. Der Chan sprach hierauf: 'Weil 9 sich die Sache also verhält, so lege man die Frau auf den Scheiterhaufen und verbrenne sie'. Die Frau ward aufgelegt und verbrannt."

So sehr die mongolische Darstellung von der des Somadeva im Einzelnen abweicht, so ist sie doch in allen wesentlichen Momenten identisch. Es ist nicht nöthig für unsern Zweck und würde mich hier zu weit von ihm abführen, wenn ich versuchen wollte genauer zu unterscheiden, was in diesen Abweichungen der speciellen indischen Recension angehören möge, auf welcher die mongolische Bearbeitung beruht, und was durch Einfluss mongolischer Anschauungen umgewandelt ist. Ich begnüge mich in Bezug hierauf, so wie auf das Verhältniss dieser beiden Bearbeitungen zu den übrigen Fassungen dieser so unendlich weit verbreiteten Erzählung auf meine Einleitung zum Pañcatantra zu verweisen, und erlaube mir hier nur die allgemeine Bemerkung, dass sich schon bei dieser mongolischen Darstellung zeigt, was sich bei allen, jetzt fast über den ganzen Erdboden verbreiteten, ursprünglich indischen, Märchen und Erzählungen ergeben wird, dass nämlich ihr Kern stets derselbe — der ursprünglich indische — bleibt, die Hülle dagegen sich nach den ethischen Bedürfnissen und socialen Anschauungen der Völker, zu denen sie gedrungen sind, mannigfach umgewandelt hat. Denn wie sie von einem Volksleben ausgegangen sind, so sind sie auch allenthalben, wohin sie gelangten, wieder in das Volksleben eingedrungen.

Bei der wesentlichen Identität des Ramens und mehrerer der von ihm umspannten Geschichten kann kein Zweifel darüber bestehen, dass wir im Ssiddi-kür eine mongolische Bear-

beitung einer alten Recension desselben Werkes besitzen, welches im Sanskrit den Namen Vetâlapañcaviṁçati führt. Es entsteht jetzt die Frage: wie verhält sich jene zu diesem?

Da indisches Leben und indische Litteratur vermittelst des Buddhismus zu den Mongolen gelangt ist, so liegt schon darum die Vermuthung nahe, dass auch jene Recension als ein Glied der buddhistischen Litteratur zu ihnen kam, dass wir in ihr ein buddhistisches Werk zu vermuthen berechtigt sind. Diese Vermuthung wird aber zu vollständiger Gewissheit erhoben durch den Namen desjenigen, welcher in der mongolischen Bearbeitung die Stelle des im Sanskrit erscheinenden Zauberers Çântiçîla vertritt. Der hier den Chanssohn entsendende, auch als zweiter der Lehrer im Eingangssegen angerufene (S. 249) wird nämlich Nangasuna Baktschi genannt (S. 252) und ist kein anderer als der berühmte buddhistische Heilige Nâgasena (vergl. über ihn Burnouf Introd. à l'hist. du Buddhisme, I, S. 570, Spence Hardy A Manual of Budhism, S. 364 ff. und sonst, und fast alle Schriftsteller, welche über Buddhismus geschrieben haben); er führt, wie schon oben bemerkt, die solenne Bezeichnung der buddhistischen Asketen, sanskritisch *bhikshu* „Bettler". In eigenthümlich zufälliger Weise wird im Laufe meiner Studien meine Aufmerksamkeit jetzt zum drittenmal auf diese Persönlichkeit gerichtet, und ich darf wohl sagen, dass, wenn die Todten dankbar wären, ich ein gewisses Anrecht auf die Dankbarkeit
10 dieses Heiligen | beanspruchen dürfte. In meinem Artikel „Indien" (in Ersch und Gruber Encyclop. der Wissensch. und Künste, Sect. II, Bd. XVII, S. 85, vergl. Burnouf a. a. O. 570 n.) bemerkte ich 1840, dass dieser Nâgasena mit Nâgârjuna identisch sei. Später (1842) machte ich darauf aufmerksam, dass der König, welchen Nâgasena nach buddhistischen Berichten bekehrt haben sollte, kein andrer als der berühmte griechisch-indische König Menander sei (Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1842, S. 876), eine Bemerkung, welcher Spiegel und Weber ihre Beistimmung gegeben haben; und auch dieser Aufsatz wird dazu beitragen, die Bedeutung dieses buddhistischen Heiligen in ein höheres Licht zu setzen. Im Eingangssegen des Ssiddi-kür wird seine Zaubermacht dadurch angedeutet, dass er „der Ergründer verborgener Gedanken" genannt wird. Im Kampf des Zauber-

schülers mit den Zaubermeistern — einem der am weitesten verbreiteten Märchen, worüber ich mich bei Behandlung dieser Erzählungen ausführlicher aussprechen werde — welcher hier einen Theil des Ramens bildet, flüchtet sich der Chanssohn, welcher den Zauberschüler vorstellt, in Gestalt einer Taube in Nâgasena's Busen — so dass letzterer hier die Stelle einnimmt, welche in der buddhistischen Legende (aus der sich jener Kampf hervorgebildet hat) sonst dem Gautama Buddha selbst in einer seiner früheren Existenzen als Çivi zugewiesen wird (vergl. Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentales etc. par M. Stanislas Julien, T. I, p. 137, Dsanglun, oder der Weise und der Thor, von I. J. Schmidt, Übersetz. S. 17, 18 und alles hieher gehörige in meiner Einleitung zum Pañcatantra). Sonst wird seine übermenschliche Macht im Ssiddi-kür nur durch die Rettung des Zauberschülers vermittelst der zauberhaft wirkenden Kraft der Kugeln seines Rosenkranzes angedeutet; allein sie liegt ausserdem auch darin ausgesprochen, dass der Chanssohn durch seine Anweisungen befähigt wird, sich des Ssiddi-kür 13 Mal zu bemächtigen, und nach buddhistischem Glauben besitzt er sie theils in seiner Eigenschaft als Bodhisattva (Burnouf a. a. O. p. 570), theils als Incarnation des Deva Mahâsena (Spence Hardy Manual of Budhism, p. 514). Allein zum besonderen Repräsentanten der Zauberkraft[1] eignete er sich vorwaltend durch die ihm zugeschriebene litterarische Thätigkeit. Unter seinem anderen Na-|men Nâgârjuna wird er nämlich als Stif- 11
ter der philosophischen Schule der Madhyamika's bezeichnet;

---

[1] In einer aus chinesischer Quelle von Wassiljew in seinem oben angeführten Werke S. 212 ff. mitgetheilten Biographie Nâgârjuna's heisst es unter anderm, dass er auf seinen Wanderungen durch verschiedene Reiche ausser andern Wissenschaften auch die der geheimen Zaubermittel erlernte, worauf er sich mit drei ausgezeichneten Männern zusammenthat, und nachdem er das Mittel sich unsichtbar zu machen gefunden hatte, schlich er mit ihnen in den königlichen Palast, wo er die Frauen zu entehren begann. Man entdeckte ihre Anwesenheit an ihren Spuren, die drei Gefährten Nâgârjuna's wurden niedergehauen, er aber rettete sich durch die Flucht, nachdem er zuvor das Gelübde gethan hatte in den geistlichen Stand zu treten. Als sich einstmal ein Brahmane mit ihm in einen Wettkampf einliess und einen Teich hervorzauberte, in dessen Mitte ein tausendblättriger Lotos stand, liess Nâgârjuna einen Elephanten entstehen, der diesen Teich verschüttete.

seine Schriften gehören zu der Gattung der Tantra's und enthalten vorwaltend Zauberformeln und ähnliches; vergl. Burnouf a. a. O. p. 557: „Mais parmi les auteurs d'ouvrages relatifs aux pratiques des Tantras, il n'en est pas de plus célèbre que Nâgârdjuna .... Je trouve .... un livre de cet écrivain célèbre, qui est intitulé Pañtcha krama .... c'est un traité rédigé d'après les principes du Yôga tantra, et qui est exclusivement consacré à l'exposition des principales pratiques de l'école Tantrika. On y apprend à tracer des figures magiques nommées Maṇḍalas .... L'auteur y relève l'importance de maximes comme ....; et c'est cette maxime même qu'on doit prononcer, quand on a tracé le diagramme dit de la vérité. Chacun de ces diagrammes, celui du soleil, par exemple, et des autres Divinités, a sa formule philosophique correspondante ..." So ist er einer der bedeutendsten, gewiss vielmehr der bedeutendste Repräsentant des Zauberwesens, welches im Lauf der Zeit zu einer der Hauptentstellungen des Buddhismus geworden ist. Sein Ruhm als Weiser in diesem Sinn, Herrscher über übermenschliche Kräfte, drang daher auch in die brahmanische Litteratur. Denn es ist nach dem bisherigen wohl nicht dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, dass der Çrîsiddhanâgârjuna „der heilige vollkommne Nâgârjuna", welchem in einem Berliner Manuscript (bei Weber Die Sanskrit-Handschriften der Königl. Biblioth. in Berlin nr. 904) ein Werk über Zauberei „Kakshyaputa" „die Achselhöhle" — es lässt sich wohl noch nicht entscheiden, ob mit Recht oder Unrecht — zugeschrieben wird, kein andrer sein soll, als eben der buddhistische Heilige, welchen wir als den Zaubrer im Ssiddi-kür kennen gelernt haben. Die Bezeichnung *siddha* „der Vollkommene" steht hier wohl noch im ächt buddhistischen Sinn, wonach (vergl. Hardy Manual of Budhism, 37) der Siddha ein Mensch ist, welcher durch die Hülfe von Kräutern und andern medicinischen Substanzen und Vorbereitungen Wunder vollbringen kann. Dass unser Nâgârjuna in der erwähnten Handschrift wirklich gemeint sei, dafür spricht auch die Stelle, welche Weber aus p. 140 derselben anführt, wo es heisst: *siddhayogam idam khyâtam purâ nâgârjunoditam* „diess Siddhayoga 'des Meisters Zaubermacht' genannte (Werk) ist vor Alters von Nâgârjuna

ausgegangen“ [1]. In einem andern Manuscript (nr. 905) „Yogamâlâ“ „Zauberkreis“ von einem unbekannten Verfasser tritt Nâgârjuna noch stärker als der bedeutendste Repräsentant der Magie hervor; denn das Werk rühmt von sich: *atra çâstre çrî-Nâgârjunâcâryeṇa sarve 'py anubhûtâ yogâ uktâ(ḥ)* „in diesem Lehrbuch sind sämmtliche Zauberpraktiken, deren sich der heilige Meister Nâgârjuna bedient hat, mitgetheilt“. — Wie eng Medicin und Aberglaube, insbesondre in niederen Culturzuständen zusammenhängen, ist allgemein bekannt, und so greifen denn auch die Zauberwerke der Inder in das Be-| reich der Medicin hinüber und umgekehrt ihre medicinischen 12
Werke in das der Zauberei. Es ist daher natürlich, dass wir den grossen Siddha-Nâgârjuna auch als Autorität in medicinischen Werken finden in den Manuscripten nr. 940, 941 und 974 der Berliner Bibliothek in Weber's angeführtem Werk und in dem von Wilson gegebnen Auszuge aus Csoma's Analysis of the Kah-gyur im 1sten Bande des Asiatic Journal of Bengal (1832 Sept. p. 388), wo Nâgârjuna als ein „im Süden Indiens berühmter Urheber von Werken über alchymistische Medicin“ genannt wird.

Nachdem wir nun eine buddhistische Recension eines mit der Vetâlapañcaviṁçati wesentlich identischen Werkes als Grundlage der mongolischen Bearbeitung erkannt haben, entsteht jetzt die Frage, ob wir sie, oder die Recensionen des Çivadâsa und Somadeva, welche wir zusammengefasst die brahmanische nennen mögen [2], für die ältere zu halten haben.

In meinem schon erwähnten Artikel „Indien“ habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass die ganze brahmanische Litteratur — mit Ausnahme der Veden — erst in gewissem Sinn nachbuddhistisch und wesentlich eine Folge des Kampfes gegen den Buddhismus ist (vergl. „Indien“ a. a. O. S. 75, 246, 277). Ich glaube, dass diese Ansicht sich jetzt nach fast 18 Jahren, in denen sich die Hülfsmittel zur Erkenntniss der buddhistischen im Verhältniss zu der brahmanischen Ent-

---

[1] Das Neutrum durch Einfluss der aus dem Sanskrit entwickelten Volkssprachen (vergl. z. B. Haughton Bengali Grammar, 67). Mscpt. 966 hat richtig das Masculinum.

[2] Übrigens erinnert in diesen der Namen des Yogin Çântiçîla noch an buddhistische Entstehung. Denn *çânta, çânti* kömmt vorwaltend in buddhistischen Namen vor.

wickelung so sehr gemehrt haben, noch viel entschiedener und bestimmter aussprechen lässt; doch würde eine Ausführung derselben einen bedeutenden Umfang in Anspruch nehmen, und für unsre specielle Frage würde auch ihr vollständiger Beweis noch keinesweges ganz entscheidend sein. Denn wenn sich dadurch auch im Allgemeinen bei Werken, welche sich in der buddhistischen und brahmanischen Litteratur zugleich finden, die Wahrscheinlichkeit der Priorität für die buddhistische Recension ergäbe, so würde diese allgemeine Wahrscheinlichkeit doch für einen einzelnen Fall — zumal da die Brahmanen und Buddhisten über 1000 Jahre friedlich neben und unter einander gelebt haben — sehr wenig entscheiden. Mehr schon — doch auch keinesweges ganz entscheidend — spricht der Umstand dafür, dass grade die Märchen, Erzählungen und Fabeln, welche sich im Indischen finden, schon bei unsrer verhältnissmässig noch so geringen Bekanntschaft mit der buddhistischen Litteratur, sich zu einem so grossen Theil als aus dieser hervorgegangen nachweisen lassen, dass man nicht zu viel wagt, wenn man die Hypothese aufstellt, dass sie erst von den Buddhisten in die indische Litteratur eingeführt sind. Schon eine genauere Betrachtung der bis jetzt bekannt gewordenen Märchen des Somadeva wird bei Vergleichung mit den buddhistischen Legenden, welche Burnouf, Schmidt u. a. theils aus der Original-, theils aus der Übersetzung-Litteratur der Buddhisten
13 bekannt gemacht haben, eine Masse von buddhistischen | Zügen erkennen lassen, welche Somadeva in seiner Darstellung, vielleicht wider Willen, bewahrt hat, und in meiner Einleitung zum Pañcatantra, so wie in den Anhängen dazu werde ich für eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Erzählungen und Märchen buddhistische Quellen nachweisen. Diese Hypothese als richtig vorausgesetzt, würde natürlich, wenn eine Erzählungssammlung, wie die hier besprochene, in buddhistischer und brahmanischer Recension vorliegt, jene das Vorurtheil der Priorität für sich haben; doch würde auch diess Vorurtheil nicht für alle einzelnen Fälle auf gleiche Weise gültig sein, und wir werden desshalb gut thun, uns umzusehen, ob Momente in den beiden Sammlungen selbst liegen, welche über die Priorität der buddhistischen vor der brahmanischen zu entscheiden geeignet sind. Ein derartiges ist zunächst die

geringere Anzahl der Geschichten in der mongolischen Bearbeitung. Denn es ist natürlich und gewöhnlich, dass derartige Sammlungen durch Aufnahme neuer Geschichten immer mehr anwachsen — und ich werde diess z. B. so wohl in Bezug auf das Pañcatantra als auch auf den Kreis des Sindbad oder der „Sieben weisen Meister" nachzuweisen fähig sein, — so dass also, bei der Existenz von zwei Recensionen, diejenige, welche die geringere Anzahl von Erzählungen enthält, schon dadurch ein Anrecht auf die Priorität hat. Ein zweites Moment bildet die religiöse Haltung des Ramens in der mongolischen Bearbeitung. Denn es wird sich bei genauerer Durchforschung der indischen Märchen und Erzählungen ergeben, dass sie vorwaltend auf religiösen Legenden und Anschauungen beruhen, so dass eine Recension, in welcher das religiöse Element hervortritt, die Wahrscheinlichkeit hat älter zu sein, als die, in welcher es nicht erscheint. Der Zauberlehrling wird hier, indem er, wie schon bemerkt, als Taube in Nâgasena's Busen fliegt, gerettet; es kommen aber die sieben Zaubermeister um, und die Aufgabe den Ssiddi-kür zu holen, muss jener als Busse für das vergossene Blut vollbringen. In der brahmanischen Darstellung dagegen soll der König den Vetâla für einen Zaubrer holen, welcher sich durch einen Zauber die acht grossen Zauberkräfte verschaffen will. Der Abschluss des Ramens in Çivadâsa's und Somadeva's Darstellung ist noch nicht veröffentlicht. Er wird aber schwerlich von dem in der Vraja-Übersetzung und der tamulischen Bearbeitung bedeutend abweichen. Nachdem der König hier auf die der 25sten Erzählung angeschlossne Frage nicht geantwortet hat, theilt ihm der Vetâla mit, dass der Zaubrer, der ihn abgeschickt, ihn selbst verderben wolle; er räth ihm, ihm zuvorzukommen und giebt ihm Anweisung, wie er ihn tödten könne. Der König folgt diesem Rath, worauf ihn der Vetâla mit einem Blumenregen bestreut. Indra und die übrigen Götter erscheinen, und jener gewährt dem König die Gnade, dass sein Ruhm ewig in der Welt dauern solle. Zugleich unterwerfen sich ihm zwei Genien, welche sich anheischig machen, auf seinen Ruf augenblicklich zu erscheinen und seine Befehle zu vollziehen. Vor diesem Ramen hat der buddhistische zugleich den Vorzug der grössern Einfachheit, welche ihm unzweifelhaft ebenfalls einen Anspruch auf die |

14 Priorität giebt. Diese Einfachheit zeigt sich auch in den übrigen Theilen des Ramens, wo der brahmanische im Gegensatz dazu ein ausgeklügeltes, berechnetes Raffinement zeigt, welches wohl als ein entschiedenes Zeichen eines späteren Strebens nach besserer oder stärkerer Motivirung angesehen werden darf. Statt der Todesdrohung, wodurch der König genöthigt wird zu sprechen, statt der Räthselfragen, die ihm zur Entscheidung vorgelegt werden, statt des Nichtwissens oder Schweigens am Ende der 25sten Erzählung, wodurch hier der Abschluss des Ramens zu Stande kommt, bricht in der mongolischen Darstellung der Chanssohn jedesmal am Ende der Geschichte sein Schweigen von selbst, auf echt menschliche Weise, bloss überwältigt von dem Eindruck, den die Geschichte auf ihn macht, indem er ihn in einem kurzen Urtheil oder in einem Ausruf ausspricht.

Am entscheidendsten aber für die Priorität der buddhistischen Recension spricht der Umstand, dass Somadeva's Darstellung Spuren zeigt, dass sie auf der buddhistischen Recension beruht. Der Zaubrer wird hier grade wie Nâgasena, der mongolischen Bearbeitung zufolge, stets als Bhikshu bezeichnet, ausgenommen an einer Stelle, wo er sogar die fast noch mehr den Buddhisten eigenthümliche Bezeichnung Çramaṇa „der Dulder" führt (Vs 32 bei Brockhaus S. 188). Wir können hieraus zugleich folgern, dass die Recension des Somadeva älter ist, als diejenige des Çivadâsa, deren Anfang Lassen publicirt hat. Hier heisst er Yogin und Digambara; letzteres ist bekanntlich eine Bezeichnung, welche bei den Jaina's für ihre Asketen gebräuchlich ist; diese nehmen aber auch Vikramâditya für sich in Anspruch (Wilson Sanscrit Dictionary, Pref. XIII); beides spricht vielleicht dafür, dass an die Stelle der buddhistischen Recension zunächst eine im Sinn der Jaina's trat, was ich jedoch hier nicht weiter verfolgen kann.

So viel über den Ssiddi-kür. Allein die Resultate, zu denen die Betrachtung desselben uns führte, können nicht umhin, die Frage anzuregen, ob nicht auch in der sonstigen mongolischen, sowie in den Litteraturen der übrigen buddhistischen Völker, in denen man bis jetzt fast nur Übersetzungen von religiösen Werken der Inder erwartet, sich vielleicht noch indische Werke aus andern Gebieten des Geistes entdecken

lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus verstatte ich mir noch einige Bemerkungen an diesen Aufsatz zu knüpfen.

Es ist bekannt, dass Masudi († 956 nach Chr.) ein arabisches كتاب السندباد Kitâb el Sindbâd „Buch des Sindbad" erwähnt (bei Gildemeister Scriptorum Arabum de rebb. Ind. loc. p. 12); ich transscribire *Sindbâd,* weil diese Aussprache der weiterhin zu gebenden Etymologie am getreusten entspricht. Dieses Werk ist, der von ihm gegebenen Beschreibung gemäss, wesentlich identisch zunächst mit dem kleinen Sindbad, welchen Hr Prof. Herm. Brockhaus in Nachshebi's († 1329) Tûtî-nâmeh (der persischen Bearbeitung der sanskritischen Sammlung von Erzählungen, welche Çukasaptati „die siebenzig Erzählungen eines Papagai" heisst) entdeckte und | 1845 in einer leider überaus seltenen Schrift (Nach- 15
shebi's Sieben weise Meister. Leipzig 1845) persisch und deutsch herausgegeben hat; ferner mit dem persischen Sindibâd-nâmah, welchen Forbes Falconer im brittischen Museum entdeckt und in einer Analyse im Asiatic Journal (1841, Vol. 35, p. 169 ff. Vol. 36, p. 4 ff. und 99 ff.) bekannt gemacht hat; weiter dann mit der arabischen Bearbeitung, welche sich unter dem Titel „die sieben Veziere" in einigen Handschriften der „Tausend und eine Nacht" findet und von der zwei Recensionen, eine von Scott (Tales, Anecdotes and Letters, Shrewsbury 1801, S. 38), die andre von Habicht (in der Breslauer Übersetzung der „Tausend und eine Nacht" XV, 147) übersetzt sind; ausserdem mit der hebräischen Bearbeitung, welche den Namen Sandabar führt und dem griechischen Syntipas und endlich dem Kreis europäischer Schriften, welche sich an die „Sieben weisen Meister" lehnen (vergl. Keller Li Romans des Sept Sages, Einleitung, und desselben Dyocletianus Einleitung und andere). Masudi (a. a. O.) setzt die Abfassung des Buchs des Sindbad unter den indischen König Kûrush, womit er natürlich, analog seinen Angaben über die Abfassung des Kalîla und Dimna (bei Gildemeister a. a. O. p. 10), sagen will, dass das Werk in Indien geschrieben sei. Mohammed Ibn-el-Neddim-el-Werrak spricht sich in seinem Fihrist zwar nicht mit Entschiedenheit für die Abstammung desselben aus Indien aus, doch hält auch er sie für das wahrscheinlichste (Wiener Jahrbücher Bd. 90, S. 49, 51). Das Original hat sich in der indischen

Litteratur bis jetzt noch nicht finden lassen, und die Hoffnung, welche sich in Folge der erwähnten Brockhaus'schen Entdeckung 1845 fassen liess, dass es vielleicht in der Çukasaptati, dem indischen Original des Tûtî-nâmeh, enthalten sein werde, hat sich seit der Zeit wohl entschieden als trügerisch erwiesen. Denn im Jahre 1851 ist die griechische, von Galanos abgefasste Übersetzung der sanskritischen Çukasaptati erschienen; diese enthält zwar erst 60 Nächte — mit Ausnahme der 33sten — so dass noch 13 unbekannt sind, aber unter jenen erscheint keine Ramenerzählung, welche derjenigen entspricht, die bei Nachshebi (in der 8ten Nacht) den Sindbad bildet, und dass sie auch in den noch fehlenden nicht vorkommen wird, wird so gut als gewiss dadurch, dass alle Einzelerzählungen, welche bei Nachshebi in diesen Ramen verwebt sind, mit Ausnahme einer (mit einer andern verbundenen) unter jenen 59 übersetzten erscheinen[1], so dass als sicher anzunehmen ist, dass sie nicht nochmals vorkommen werden, also das sanskritische Original des Sindbad wenigstens in der Recension, nach welcher Galanos übersetzt hat, nicht mehr erwartet werden darf. Ich erlaube mir hier sogleich zu bemerken, dass es sich ähnlich mit fast allen Er-
16 zählungen verhält, welche sich in den zum Kreise des Sind-|bad gehörigen Schriften vorfinden. Auch sie lassen sich fast ohne Ausnahme in indischen Werken — speciell in den verschiedenen Recensionen des Pañcatantra, der Çukasaptati und der Vetâlapañcaviṁçati nachweisen, und dadurch erklärt sich auch vielleicht theilweis der Verlust des sanskritischen Originals des Sindbad. Da nämlich sowohl die Einzelerzählungen als die Ramenerzählung desselben in andre indische Werke übergegangen waren, oder sich in ihnen fanden, so musste das Werk selbst an Interesse verlieren und desshalb zu selten abgeschrieben werden, um auf unsre Zeit zu gelangen. Noch einen anderen Grund werde ich weiterhin vermuthen. Denn dass das Original wirklich aus Indien stamme, ist schon

[1] Da Brockhaus Nachshebi so selten ist, so erlaube ich mir die Correspondenzen hier zu bemerken. Nachsh. 1 = Çukas. 26. — 2 = 1. — 3 = 22. — 4, enthält zwei Geschichten; *a* ist = Çuk. 11; *b* fehlt in Çuk., erscheint in den „Vierzig Vezieren" übersetzt von Behrnauer, S. 241. — 5 = Çuk. 15, aber nur dem 1sten Theil. — 6 = 32. Mehr Geschichten enthält dieser kleine Sindbad nicht.

nach Masudi's Angabe vernünftigerweise kaum zu bezweifeln. Er stand der Zeit, wo es in die arabische Litteratur überging, gewiss nahe genug um eine sichere Basis für seine Angabe zu haben. Denn die Angabe des Verfassers des Modjemel-altewarikh und des Hamza Isfahani, welche Loiseleur Deslongchamps in seinem Essai sur les fables indiennes, p. 81, n. 1 erwähnt und zu einem falschen Schluss benutzt, der gemäss der Sindbad unter den Arsaciden (von etwa 256 vor bis 223 nach Chr.) abgefasst wäre, beruht auf weiter nichts als einer Zusammenzählung der Jahre, welche bei Masudi und dessen Quellen den indischen Königen von Fûr, dem Zeitgenossen Alexander des Grossen, an bis zu Kûrush, unter welchen der Sindbad gesetzt ward, beigelegt wurden (nämlich: Fûr 140 Jahre, Dabshilîm 120 (nach andern anders), Balhit 80, nach andern 130, dann Kûrush, so dass man von Fûr bis auf diesen 340 oder 390 Jahre erhielt und damit etwa in die Mitte der Dynastie der Arsaciden gelangte); sie hat also eben so wenig Werth, als diese Zahlangaben. Ausser Masudi's bestimmter Angabe sprechen auch noch folgende Gründe für die Abstammung des Sindbad aus Indien. Zunächst ist schon an und für sich kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass Masudi, welcher noch vor dem Einfall der Ghazneviden in Indien, mit welchem die eigentliche Bekanntschaft der Araber mit Indien erst beginnt, starb, oder wenn er in seiner Angabe über das Buch des Sindbad einem Vorgänger folgte, dieser seinen König Kûrush keiner andern Quelle entnahm, als dem Buche Sindbad selbst. Ganz eben so haben die Araber den indischen König Dabshilîm, welchen sie zum Nachfolger des Porus machen und von dem keine indische Schrift etwas weiss, einzig dem Kalîla und Dimna entnommen. Diese Annahme liesse sich zwar aus dem Grunde bekämpfen, dass Mahmud dem Ghazneviden im Jahre 1025 in Sumnâth zwei Abkömmlinge von Dabshilîm nachgewiesen werden (Mirchondi Historia Gasnevidarum, ed. Wilken, p. 81, Ferishta, ins Englische übersetzt von Briggs, I, 76); allein wer die Verhältnisse genauer prüft, wird sicherlich zu der Überzeugung gelangen, dass die schlauen Inder, sobald sie in Erfahrung gebracht hatten, dass Mahmud sich durch seine Umgebung habe bestimmen lassen, die Herrschaft über das

eben eroberte Gebiet einem einheimischen Fürsten zu übergeben, nichts eiligeres zu thun hatten, als ihre Candidaten dadurch zu empfehlen, dass sie angaben, sie stammten von dem bei
17 den Ara-|bern aus dem Kalîla und Dimna allbekannten Dabshilîm ab. Dass aber der König im Sindbad in der That Kûrush hiess, zeigt schon zunächst die griechische Bearbeitung desselben (der Syntipas), in welcher er Κῦρος genannt wird. Dieser wird zwar in der Vorrede des griechischen Bearbeiters als König von Persien bezeichnet, nicht aber im Werke selbst, wo sein Reich nicht genannt wird. Diese Auslassung ist eigentlich ganz dem Charakter dieses Werkes zuwider; denn obgleich manche der zu ihrem Kreise gehörigen Schriften keinen Namen des Königs nennen, so bezeichnen doch alle ein Reich desselben. Als solches wird aber in der hebräischen Bearbeitung, welche der griechischen wohl kaum an Alter nachstehen dürfte, so wie bei Nachshebi ausdrücklich Indien genannt und, da dieses mit Masudi's Angabe übereinstimmt, so haben wir es wohl auch als die Angabe des Originals anzusehen. Der griechische Bearbeiter hat in Rücksicht darauf, dass ein persischer Kyros ein allbekannter, ein indischer Kûrush aber ein völlig unbekannter Namen war, den König in der Vorrede zu einem Perser gemacht, ohne jedoch zu wagen, diese willkürliche Umänderung auch in das Werk selbst zu übertragen. Gegen die Annahme, dass Kûrush der Name des Königs im Roman war, würde mir der Umstand, dass dieser in der hebräischen Bearbeitung בירי genannt wird, welches in dem Harley'schen Manuscript des brittischen Museums nr. 5449 *Baïber* transcribirt wird (G. Ellis Specimens of early english metrical romances, London 1811, III, 6, abgedruckt bei Keller Li Romans des Sept Sages, Einleit. IV), selbst dann nicht zu entscheiden scheinen, wenn diese Schreibart ganz sicher wäre. Allein ich zweifle sehr, dass diess letztere anzunehmen ist. So wie der jetzige Titel der hebräischen Bearbeitung, welcher mit auslautendem ר (Resh) statt ד (Daleth) geschrieben wird, eine Corruption ist, welche augenscheinlich erst durch einen hebräischen Copisten entstand, welcher das Daleth verlas und ein Resh an seine Stelle setzte — so dass es wohl an der Zeit wäre, diese Bearbeitung nicht mehr Sandabâr, oder ähnlich mit *r*, zu nennen, sondern

Sindbad mit *d*, und סנדבאד zu schreiben[1] — eben so scheint mir ביבר nur durch die so leichte Verwechslung von ב (Beth) und כ (Kaph) entstanden zu sein, so dass die ältere Leseart כיכר, zu lesen *kaï kur*, war, worin *kaï* der persische Königstitel ist, welcher, wenn das Werk zunächst aus dem Indischen in das Persische übergegangen war (vgl. Syntipas versificirten Prolog), von da in die arabische Übersetzung gelangt ist, aus welcher die hebräische Bearbeitung hervorging; *kur* ist vielleicht ebenfalls eine erst von einem nachlässigen Abschreiber| herrührende Corruption für einen vollständigeren Reflex von 18
Kûrush.

Hat aber Masudi den Namen Kûrush erst aus dem Roman selbst, so hat er eben daher auch die Charakteristik, welche er von ihm giebt. So wie aber der Name Kûrush an den berühmten indischen König Kuru erinnert, welcher, als Stammvater der Kuruiden und Panduiden, an der Spitze der indischen Heldensage steht, so auch diese Charakteristik, zumal wenn man noch die entsprechenden Stellen in der hebräischen, der poëtischen persischen und der arabischen Bearbeitung vergleicht, an indische Mittheilungen über Kuru. Masudi sagt nämlich, nach Gildemeister's Übersetzung p. 12: „Eum sequutus est Kûrush, qui, dum Indis novas observantias injunxit, quales tempori convenire et ab ejus aetatis hominibus perferri posse viderentur, a doctrina majorum deflexit" [bei Aloys Sprenger (El Mas'údí's Historical Encyclopaedia entitled „Meadows of gold and mines of gems" transl. by Al. Sprenger, Lond. 1841, T. I, p. 175): „He was succeded by Kúrúsh (Anm. En-Nowaïrí writes the name of this Hindu King كوش Kúsh), who introduced new religious ideas amongst the Hindus, as he thought them suited to the spirit of the time; and adapted to the tendency of the contemporaries, relinquishing former systems"]. In der hebräischen Bear-

---

[1] Das Pariser Mscpt. hat an den von Silvestre de Sacy Not. et Extr. IX, 416, 417 mitgetheilten Stellen סנדבר, der Druck (ebds. 417) סנדבאר und ebenso das Manuscript der hebräischen Übersetzung des Kalila und Dimna (ebds. 424). Setzt man hier statt des auslautenden ר (Resh) ד (Daleth), so hat man genau dieselbe Schreibweise wie im arabischen سندباد und darf sie demnach als die einzig richtige ansehen, welche erst durch irgend einen hebräischen Copisten corrumpirt ist. Der Titel des Drucks hat nach Silv. de Sacy a. a. O. 415 סנדאבאר; mir ist der Druck nicht zugänglich.

beitung heisst es von ihm (nach Sengelmann's Übersetzung, deren Titel ist „Das Buch von den Sieben weisen Meistern aus dem Hebräischen und Griechischen . . . übersetzt. Halle 1842", S. 30): „ein Philosoph von den Weisen Indiens; den liebten die Bewohner des Landes sehr; denn er war ein Kriegsheld und gross an Rath und That; er übte Gerechtigkeit vor allem und war gross als Weiser"; im Sindibâd-nâmah (Asiatic Journ. 1841, Vol. 35, p. 172): „He was distinguished above all monarchs for his virtue, his clemency and justice"; in den „Sieben Vezieren" bei Scott (p. 38): „a powerful and mighty sultaun who was a wise sovereing, just to his subjects and bountiful to his dependants and beloved by his whole empire". Damit vergleiche man z. B. Mahâbhârata I, 94 Vs 3738, 39 (T. I, p. 137), wo es von Kuru heisst: „diesen erwählten alle Unterthanen, weil er des Gesetzes kundig war" und „er, der grosse Büsser machte durch seine Busse Kurukshetra heilig" (vergl. Vishṇu-Purâṇa, p. 455 und überhaupt die Heiligkeit der Kuru's, als deren Eponymos er eigentlich erscheint, vergl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch u. d. W. *kuru*). Eine Besonderheit werde ich weiterhin berücksichtigen.

Erinnert diesemnach Namen und Charakter des Königs im Sindbad an Analogieen in der sanskritischen Litteratur — welche zu Masudi's Zeit viel zu unbekannt war, als dass sie ein andres Volk zu selbstständigen Erfindungen hätte benutzen können — so spricht schon diess mit grösster Wahrscheinlichkeit für die Existenz eines indischen Originals des Sindbad. Es sprechen aber ferner noch zwei Gründe dafür, von denen ich einen jedoch nur andeuten kann, da seine Ausführung hier zu vielen Raum einnehmen würde, und ich an einer andern Stelle darauf werde zurückkommen müssen. Ich habe schon bemerkt, dass fast sämmtliche Partieen des zum Sindbad gehörigen Schriften-Kreises in indischen Werken wiederkehren; von einigen von diesen lässt es sich nun höchst wahrscheinlich machen, dass sie nicht aus diesen indischen Werken in jenen Schriftenkreis gelangt sind, sondern aus dem indischen Original von letzterem in jene Werke. Ich hebe hier nur ein Beispiel der Art hervor. Die Einleitung, welche sich in den sanskritischen Handschriften des Pañcatantra und in der
19 Kosegarten'schen Ausgabe findet, und im Wesent-|lichen so-
wohl mit der in der Dubois'schen Übersetzung stimmt, welche

auf dekhanischen Bearbeitungen beruht, als mit der im Hitopadeça, welcher zum grössten Theil aus dem Pañcatantra hervorgegangen ist, harmonirt auf eine so auffallende Weise mit einem Haupttheil der Ramenerzählung der zum Sindbad-Kreise gehörigen Schriften, dass man schwerlich umhin kann, die eine Darstellung für Entlehnung zu halten. In der hebräischen Bearbeitung übergiebt der König seinen Sohn in seinem 7ten Jahre dem Sindbad, und dieser bleibt bei ihm 12 Jahre und 6 Monate (Sengelmann, S. 33). Diese 12 Jahre erinnern an die, welche nach der Einleitung zum Pañcatantra zur Erlernung der Grammatik, oder überhaupt nach indischer Ansicht zum Elementarunterricht (vergl. Somadeva Kathâsarit-sâgara VI, 144, Übersetzung S. 23) nothwendig sind, wie denn sonst auch die Zahl 12 als Epoche in indischen Darstellungen oft wiederkehrt (z. B. 12 Jahre Hungersnoth sehr oft; 12 Jahre sucht Milinda, so wird der griechisch-indische König Menander genannt, nach einem Weisen, der ihn in religiösen Dingen belehre, Hardy Manual of Budhism, p. 513). — Nachdem diese 12 Jahre fruchtlos verstrichen sind, macht sich Sindbad — grade wie Vishṇuçarman in der Einleitung zum Pañcatantra — anheischig, den Prinzen binnen sechs Monaten so zu unterrichten, „dass kein Weiserer im ganzen Land erfunden werden sollte“ (hebräische Bearb. bei Sengelmann, p. 34, fast ganz eben so Syntipas ebds. 79, Nachshebi bei Brockhaus 1, Sindibad-nâmah in As. Journ. 1841, Vol. 35, p. 177); ganz eben so im Pañcatantra bei Kosegarten p. 5, bei Dubois p. 13 und im Hitopadeça bei Max Müller, S. 8. Man vergleiche auch Somadeva's Kathâ-sarit-sâgara VI, 144, Übersetzung S. 23, wo ähnlich wie in der Historia Septem Sapientum Romae (ed. sine loco et anno Bl. 2, a), der erste Lehrer 6 Jahre zum Unterricht verlangt, der letzte aber ebenfalls nur 6 Monate (in der Historia S. S. ein Jahr). Ähnlich ferner wie bei Dubois (S. 13) die übrigen Brahmanen durch Vishṇuçarman's Unterfangen erzürnt werden, so auch die übrigen Weisen in der hebräischen Bearbeitung durch das des Sindbad (bei Sengelmann, S. 34); und nah anklingend an Pañcatantra (bei Kosegarten, S. 6): „und darum lass den heutigen Tag niederschreiben: wenn ich binnen sechs Monat nicht bewirke, dass dein Sohn in der Lebensweisheit alle andern übertrifft,

dann möge Gott mir die Götterstrasse nicht zeigen", heisst es in der hebräischen Bearbeitung (S. 36): „Und es wurde niedergeschrieben Jahr und Monat und Tag und Stunde, da er ihm seinen Sohn übergab", und ähnlich im Syntipas (S. 80): „Und nachdem dieses zwischen beiden verhandelt war, setzte der Weise dem Kyrus eine bekräftigte Urkunde auf, in welcher aufgezeichnet war, dass nach sechs Monden und sechs Stunden der Sohn vollständig unterwiesen dem Könige von ihm solle übergeben werden; würde er aber nach der verabredeten Frist den Sohn des Königs nicht als weisen Mann übergeben, so sei Syntipas des Todes Strafe verfallen".

Von der Einleitung des Pañcatantra, welche sich so über-
20 einstimmend mit den zum Sindbad-Kreise gehörigen | Schriften zeigt, hat die arabische Bearbeitung, welche auf der zu Khosru Nushirvan's Zeit gefertigten Pehlevi-Übersetzung beruht, keine Spur, so dass dadurch höchst wahrscheinlich wird, dass sie erst nach dieser Zeit aus dem indischen Original des Sindbad in das Pañcatantra hinübergenommen sei. Aber selbst wenn man diess nicht zugeben will, so deuten doch die für die Unterrichtszeit als echt indische nachgewiesenen Zahlen von 12 Jahren einerseits und 6 Monaten andrerseits mit fast unbezweifelbarer Entschiedenheit auf ein indisches Original des Sindbad hin.

Endlich ist auch der Namen des Weisen — Sindbad — ein indischer und, wie wir sogleich sehen werden, ein sehr bedeutungsvoller. Diesen nennt Masudi als Verfasser des Buchs selbst, worin er ohne Zweifel, wie nach oben auch in den übrigen Angaben, dem Buche selbst folgt. Ähnlich wie der weise Lehrer im Pañcatantra, Vischnuçarman, zugleich als dessen Verfasser bezeichnet wird, so war diess auch in derjenigen Abfassung des Sindbad der Fall, aus welcher Masudi seine Nachrichten schöpfte, wie wir diess mit Sicherheit aus der Analyse des Sindibâd-nâmah schliessen dürfen, in welchem es heisst (Asiatic Journ. 1841 Vol. 35, S. 174): „The learned master of whom this tale remains as a memorial (says the writer of the poem) proceeds thus". Das Wort *Sindbâd* ist eine, im Verhältniss zu den sonstigen starken Entstellungen sanskritischer Wörter bei den muhammedanischen Schriftstellern, sehr geringe Veränderung des sanskritischen Wortes *siddhapati*. Sie besteht wesentlich nur in der

Einschiebung des *n*, welche auf ganz analoge Weise in arabisch *sindhind* für sanskritisch *siddhânta*, in arabisch *sindhistân* für sanskritisch *siddhistâna* (s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XI, 326, 327) und ähnlich in فنزة *Funzah* aus sanskritisch *pûjanî* (zu sprechen *pûdshanî*) im Kalîla und Dimna erscheint (édition de Silv. de Sacy, p. 228; ich verweise auf meine angekündigte Einleitung zum Pañcatantra). Was die Bedeutung betrifft, so heisst *siddhapati* „Herr der Siddha's" (der Vollkommnen, Weisen, Zaubrer, wie oben schon bemerkt) und steht in Übereinstimmung mit der hebräischen Bearbeitung, wo Sindbad (bei Sengelm. 33) „Haupt der Weisen" genannt wird. Dieser Namen oder vielmehr ursprünglich Beinamen (wie das synonyme *siddheçvara* in der Mackenzie Collection II, 28 als Beinamen des Râvaṇa erscheint), welcher erst in der arabischen oder einer ihr vorhergegangenen fremden Bearbeitung des sanskritischen Originals zum Eigennamen geworden ist, erinnert unwillkürlich an den oben gewissermaassen als siddha κατ' ἐξοχὴν kennen gelernten Nâgârjuna oder Nâgasena und nöthigt uns die Frage aufzuwerfen: ob er vielleicht, wie er der Weise und Zaubrer in der buddhistischen Recension der Vetâlapañcaviṁçati ist, so auch der Weise im sanskritischen Original des Sindbad war? Zur Beantwortung und, wie mir scheint, Bejahung derselben verhilft uns folgende Stelle. Wo Masudi von Kûrush und dem Buch des Sindbad spricht, fährt er unmittelbar hinter den Worten is est liber, cui titulus Sindabâdi in der Gildemeister'schen Übersetzung folgendermaassen weiter fort: | „Ejusdem regis tempore compositus 21
est liber magnus de cognitione morborum aegritudinum et remediorum et de herbarum forma, qualitate, utilitate et damnis" [NB. anders die Übersetzung bei Aloys Sprenger I, 175]. Das Wort, welches Gildemeister compositus est übersetzt, enthält ein anknüpfendes و zu Anfang und lautet mit diesem وعمل, welches eben so gut heissen kann: et composuit; ausserdem fehlen in der Handschrift, welche unter dem Namen Ismael Schahinschah bekannt, eigentlich aber eine vatikanische Handschrift des Abulfeda mit Zusätzen ist (s. Silvestre de Sacy in Pococke Spec. hist. Arabb. ed. White, Oxon. 1806 p. 419), die Worte, welche Gildemeister ejusdem regis tempore übersetzt hat, so dass unter diesen

beiden Voraussetzungen die Übersetzung lauten würde: et composuit librum magnum (diese Nomina natürlich im Accusativ) de cognitione u. s. w., und der Sinn also wäre, dass Sindbad, welcher vorher als Verfasser des Sindbad bezeichnet war, nun auch als Verfasser eines grossen medicinischen Werkes aufgeführt würde. Ich habe mich niemals ernsthaft genug mit arabischer Philologie beschäftigt, um mir eine Entscheidung darüber anmassen zu dürfen, ob jene, in dem erwähnten — sehr guten — Manuscript ausgelassenen Worte hier mit Unrecht fehlen, oder in anderen Handschriften mit Unrecht zugesetzt sind, nehme aber keinen Anstand die Überzeugung auszusprechen, dass, wie man sich auch darüber entscheiden möge, auf jeden Fall Masudi niemand anders als Sindbad selbst als Verfasser dieses medicinischen Werkes habe bezeichnen wollen oder können, man also auch bei Bewahrung jener in diesem Fall eigentlich überflüssigen Worte übersetzen müsse: et composuit librum magnum de . . . Denn wenn er seine Kenntniss von Kûrush nur aus dem Buch des Sindbad selbst schöpfte — wie oben gewiss mit Recht angenommen ist — so ist auch diese Mittheilung über das medicinische Werk nur daraus hervorgegangen; hier sollte sie aber gewiss nur dazu dienen die Weisheit des Siddhapati, ähnlich wie in allen zu diesem Kreise gehörigen Schriften, zu verherrlichen. So mochte denn von ihm ausgesagt werden, oder — bei der naiven Angabe, dass er selbst der Verfasser sei — er selbst von Siddhapati aussagen, dass er der Verfasser eines grossen medicinischen Werkes sei. Auf wen passt aber ein solcher doppelter Ruhm mehr, als auf den Çrî-siddha-Nâgârjuna, auf den „heiligen Siddha" d. h. wie oben bemerkt „den durch Hülfe von Kräutern und anderen medicinischen Substanzen und Vorbereitungen Wunder verrichtenden" (Spence Hardy Manual of Budhism, p. 37), im Süden von Indien als Urheber der alchimistischen Medicin berühmten (Troyer Râdjataranginî II, 426, aus Asiatic Journal of Bengal 1832 Sept. p. 388), noch in der brahmanischen Litteratur als Autorität in der Medicin geltenden (vergl. oben) Nâgârjuna oder Nâgasena, welcher auch als weiser Wunderthäter in der buddhistischen Recension der Vetâlapañcaviṁçati nachgewiesen ist? Ist diese Annahme richtig, so folgt daraus, dass auch das Original des Sindbad zur

buddhistischen Litteratur gehörte, und dafür spricht auch vielleicht noch die eigenthümliche, schon oben mitgetheilte, Angabe Masudi's über Kûrush, welche Gildemeister übersetzt hat: a doctrina majorum de-|flexit und Silvestre 22
de Sacy (Not. et Extr. IX, 404): il abandonna la religion de ceux qui l'avaient précédé; da nämlich die buddhistischen Darstellungen so überaus oft von Bekehrungen zum Buddhismus berichten, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass auch im buddhistischen Original des Sindbad von Kuru erzählt ward, dass er das Brahmathum verlassen und zum Buddhismus übergetreten sei. Diese Mittheilung wird in der arabischen Bearbeitung, welche Masudi oder seiner Quelle vorlag, noch ziemlich bestimmt hervorgetreten sein; in den weiteren uns bekannten ist sie natürlich verschwunden, da sie nur für Buddhisten von Interesse sein konnte. War das Original des Sindbad buddhistisch, so mochte auch dieser Umstand zum Verlust desselben in Indien beitragen. Denn der blinde Hass der Brahmanen sowohl, als auch der Jainas, gegen die Buddhisten wüthete gegen ihre Werke eben so sehr, als gegen ihre Lehre und Bekenner (vergl. Wilson Sanscrit Dictionary 1st Ed. Preface XV). Derselbe Umstand fordert aber auch zur Frage und Untersuchung auf, ob sich irgend eine Übersetzung oder Bearbeitung desselben, ähnlich wie der mongolische Ssiddi-kür, bei einem der vielen Völker erhalten hat, zu welchen der Buddhismus gedrungen ist[1]. Ich erlaube mir in dieser Beziehung schliesslich auf ein eigenthümliches Zusammentreffen aufmerksam zu machen, aus dem ich jedoch, ehe die Quelle der darin als mongolisch bezeichneten Fassung einer indischen Erzählung nachgewiesen ist, keinen Schluss zu ziehen wage.

In allen zum Kreise des Sindbad, oder — wie wir ihn wohl unbedenklich jetzt nennen dürfen — des Siddhapati, gehörigen Schriften, ausgenommen Nachshebi's „VIIIte Nacht des Tûtî-nâmeh", und „die Sieben Veziere", findet sich die berühmte Geschichte vom Hund (statt dessen der Sindibâd-nâmeh eine Katze hat) und der Schlange (hebräische Bear-

[1] Ich muss hiezu bemerken, dass es im Mongolischen eine Bearbeitung des Vikramacaritra unter dem Namen Ardshi Bordshi chaghanu toghodshi „Geschichte des Königs Ardshi Bordshi (Bhojarâjâ)" giebt, über die ich bald mehr mitzutheilen hoffe. Schiefner.

beitung bei Sengelmann 52, Syntipas ebds. 115; Sindibâdnâmeh in Asiatic Journ. Vol. 36, p. 13; Leroux de Lincy Roman des Sept Sages, p. 17 (hinter Loiseleur Deslongchamps schon erwähntem Essai sur les fables indiennes); Dolopathos bei Édélestand du Méril Poésies inédites du moyen âge, Par. 1854 p. 240 n.; Keller Li Romans des Sept Sages LXXVII und Dyocletianus Einleitung 53), und hat sich von da aus auch sonst verbreitet (vergl. Le Grand d'Aussy Fabliaux et Contes éd. 1779 II, p. 303 und Dunlop Geschichte der Prosadichtungen (aus dem Englischen) übersetzt von F. Liebrecht S. 198 u. a.). Dieselbe Geschichte erscheint bekanntlich auch im Pañcatantra als 2te des 5ten Buches, so jedoch dass hier ein Ichneumon die Stelle des Hundes (bezüglich der Katze) vertritt. Ob sie schon in dem indischen Original des Sindbad existirte, oder in den Kreis desselben erst vermittelst der arabischen Bearbeitung des Pañcatantra kam, ist natürlich fraglich, und die letztere An-
23 nahme wird sogar die wahr-|scheinlichere. 1° dadurch dass diese Erzählung, wie bemerkt, bei Nachshebi und in den „Sieben Vezieren" fehlt und 2° dadurch, dass wenn man annehmen wollte, dass sie erst aus dem indischen Original des Sindbad in das Pañcatantra gekommen wäre, das 5te Buch desselben, wie sich in der Einleitung zum Pañcatantra zeigen wird, gewissermaassen aufhören würde zu existiren; denn diese Geschichte bildet den Ausgangspunkt desselben, an welchen sich die übrigen Partieen erst nach und nach anschlossen. Diese Geschichte erscheint nun auch in einem mongolischen Werk[1], und zwar in den wesentlichen Momenten mit jenen

[1] Sie ward vom Herrn von Weseloff als Probe des Uligerun dalai dem Verfasser der Nomadischen Streifereien Benjamin Bergmann mitgetheilt, und als ich das Obige schrieb, war mir noch nicht bekannt, dass hier ein Irrthum walten muss. Jenes Werk ist nämlich die mongolische Übersetzung des tibetischen Dsanglun und enthält zwar einige Abweichungen vom tibetischen Original, so wie auch zwei Erzählungen, die dort fehlen, allein Hr Akademiker Schiefner versichert mich, dass die zu besprechende Erzählung nicht darin vorkomme. Ob vielleicht ausser den von Schmidt und Schiefner benutzten Exemplaren noch eine Recension existiren könne, welcher sie Weseloff entnahm, wage ich nicht zu entscheiden. Jedoch scheint kaum bezweifelt werden zu können, dass sie einer mongolischen Quelle entnommen ist. Denn wenn sich auch Weseloff oder Bergmann in dem speciellen Werk irrten, aus dem sie stammen sollte, so ist doch schwerlich anzunehmen, dass sie sich auch in dem Litteraturkreis geirrt hätten. Doch

Formen so weit übereinstimmend, dass man die Identität erkennt, in unwesentlichen aber so weit abweichend, dass man sieht, dass sie aus keiner der bekannten Darstellungen entlehnt ist. Von diesen letzteren beschränke ich mich darauf zwei mit der mongolischen zu vergleichen, und zwar die hebräische Bearbeitung des Sindbad und die im Pañcatantra; zu letzterer werde ich die Hauptzüge der arabischen Bearbeitung (im Kalîla und Dimna) fügen, damit man erkenne, dass dieses im Orient so verbreitete und einflussreiche Werk die mongolische Erzählung nicht veranlasst haben konnte.

In der hebräischen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 52) lautet sie folgendermaasen:

„Es war ein Waffenträger eines Königs, der wohnte in seinem Hause, und sein Sohn, ein kleines Kind, lag in seinem Hause. Es war aber kein Mensch im Hause, so dass das Kind allein zurück blieb nebst einem sehr schönen Hunde; der Hund aber lag zur Seite des Kindes. Von ungefähr kam eine Schlange herzu; da lief der Hund hin und tödtete sie und ging dann hinaus seinem Herrn entgegen. Da aber sein Mund voll Blut war und sein Herr ihn sah, gerieth derselbe in Angst; denn er dachte, dass er seinen Sohn getödtet habe. Er zog sein Schwerdt und tödtete ihn. Als er nun nach Hause kam, siehe, da lag sein Sohn da und die Schlange todt an seiner Seite. Jetzt erkannte er, dass er ohne Grund den Hund getödtet hatte; es reute ihn, aber es half ihm nicht". |

Im Pañcatantra (ed. Koseg. p. 238) lautet sie nach meiner 24
nächstens erscheinenden Übersetzung folgendermaassen:

„In einem grossen Orte lebte ein Brahmane, Namens Devaçarman; dessen Frau gebar einen Sohn und dann ein Ichneumon[1]. Sie aber, voll Liebe zu ihren Kindern, pflegte auch das Ichneumon, wie einen Sohn, indem sie ihm die Brust gab, es mit Salben einrieb und so weiter. Da sie jedoch dachte 'es könnte wegen der Bosheit seiner Gattung ihrem Sohn vielleicht ein Übel zufügen', traute sie ihm[2] nicht. Sagt man ja doch mit Recht:

---

bescheide ich mich gern auch diess bis zur Auffindung der Quelle, aus der Weseloff das Märchen geschöpft hat, unentschieden dahin gestellt sein zu lassen.

[1] Man corrigire im Koseg. Text नकुले, wie auch die Hamburger Handschriften haben.

[2] Man corrigire ebds. चकिति, wie auch die Hamb. l. hat.

17. Selbst ein ungebildeter, schlechter, missgestalteter, thörichter, sündiger Sohn vermag Freude zu bringen seiner Eltern Herz.

18. Freilich sagen die Leut' also: 'Sandelsalbe ist kühlig traun'; doch eines Sohnes Umarmung übertrifft Sandelsalbe weit.

19. Nicht Verbindung mit Herzfreunden, mit einem guten Vater nicht, begehrt der Mensch in dem Maasse, wie mit einem selbst schlechten Sohn.

Nachdem sie nun einst den Knaben hübsch aufs Bette gelegt hatte, nahm sie den Wasserkübel und sagte zu ihrem Mann: 'Hör, Meister! ich geh zum Teich, um Wasser zu holen. Du musst den Sohn hier vor dem Ichneumon bewachen'. Nachdem sie sich entfernt hatte, ging auch der Brahmane irgend wohin, um Almosen zu sammeln, so dass das Haus leer ward. Mittlerweile kroch eine schwarze Schlange aus einem Loch und ging durch des Schicksals Willen auf das Lager des Knaben zu. Da ging aber das Ichneumon auf diesen seinen natürlichen Feind los, fiel ihn, aus Furcht, dass er seinen Bruder tödten möchte, auf seinem Wege an, begann einen Kampf mit der bösen Schlange, zerriss sie in Stücke und warf sie weit weg. Darauf ging es stolz auf seine Tapferkeit, das Gesicht mit Blut bedeckt, um seine That zu verkünden, der Mutter entgegen. Die Mutter aber, als sie es mit blutbenetztem Gesicht und sehr aufgeregt herankommen sah, fürchtete im Herzen: 'dieser Bösewicht hat unzweifelhaft meinen Sohn gefressen' und warf, ohne aus Zorn weiter zu prüfen, den Kübel voll Wasser auf dasselbe. Wie sie nun, ohne sich um dieses zu bekümmern, in das Haus tritt, so liegt der Knabe eben so noch schlafend und neben dem Bette erblickt sie eine grosse schwarze Schlange in Stücke zerrissen. Da wurde ihr Herz über die unbedachte Ermordung des verdienstvollen Sohnes ergriffen und sie schlug sich an den Kopf, die Brust und sonstige Körpertheile[1]. Als nun während dieses Vorgangs auch der Brahmane, nachdem er Geschenke erhalten, irgendwoher von seinem Herumschweifen heim kehrte, sieh da! so jammerte die Brahmanin, überwältigt von Gram über ihren Sohn: 'O! o! du Habsüchtiger! Weil du von Habsucht

[1] Man verbinde im Koseg. Text °स्यतादितात°.

überwältigt, nicht gethan hast, was ich dich hiess, so geniesse | nun als Frucht deines eignen Sündenbaums den Schmerz 25
über den Tod deines Sohnes'!"

In der arabischen Bearbeitung (s. das Buch des Weisen in .... Erzählungen des .... Philosophen Bidpai. Aus dem Arabischen von Philipp Wolff II, 1 ff.) ist ausser minder bedeutenden Abweichungen die wunderbare Geburt des Ichneumon ausgelassen und an dessen Stelle ein Wiesel als Wächter des Kindes getreten, welches der Vater (wie es als Erinnerung an die alte Darstellung a. a. O. S. 5 heisst) „von Klein auf auferzogen und wie sein Kind liebte". Dadurch ist der märchenhafte Klang, den die Erzählung noch im Pañcatantra hat, aufgehoben, sie ist schon ganz anekdotenhaft geworden, wie diess noch mehr in den Sindbadschriften der Fall ist, so dass Kalîla und Dimna von dieser Seite her in der That die Brücke zwischen der indischen Darstellung und der in den Sindbadschriften bildet.

Ein theilweis viel alterthümlicheres Gepräge, als selbst die Darstellung im Pañcatantra trägt dagegen die mongolische. Sie findet sich bei Bergmann I, S. 103 und lautet folgendermaassen:

„Eine Frau, die mehrere Kinder zur Welt gebracht hatte, war immer so unglücklich gewesen, dieselben bald nach der Geburt einzubüssen. Als sie sich wieder in dem Zustande befand in Kurzem Mutter zu werden, trat ein Iltis zu ihr und sprach: 'wenn du mich in Dienste nehmen willst, so sollst du künftig deine Kinder nicht mehr verlieren, wie diess bisher geschehen ist'. Die Mutter, die auf die magischen Kräfte des sprechenden Iltis rechnete, nahm das Anerbieten an. Nachdem sie bald darauf einen Sohn geboren hatte, ging sie nach Wasser hinaus[1]. Als sie weggegangen war, nahte sich eine grosse Schlange dem Kinde, aber der Iltis wirft sich auf die Schlange, zerreisst sie, läuft der Frau, die mit den Wassereimern zurück kehrt, entgegen und hüpft voll Freude um sie herum. Diese hatte aber kaum die blutige Schnauze des Iltis

[1] Vergl. im Arabischen, wo sie wenige Tage nach der Geburt hingeht um sich zu baden, und während des die Schlange kommt. Danach scheint diese auf einer sanskritischen Recension zu beruhen, welche sich der mongolischen Darstellung mehr näherte, als unser Text des Pañcatantra.

gesehen, als sie das Trageholz ergriff und damit den vermeintlichen Mörder tödtete. Sie tritt in die Hütte, sieht die getödtete Schlange, sieht ihr lächelndes Kind, und ihre Besorgniss verwandelt sich in einen neuen Kummer, den sie vergebens über den erlegten Iltis ausweint".

III.

Hertford, printed and published by Stephen Austin, Bookseller to the East-India College 1854. The Anvár-i Suhailí; or the lights of Canopus; being the Persian version of the |
1890 fables of Pilpay; or the book „Kalílah and Damnah", rendered into Persian by Ḥusain Vá'iẓ u'l-Káshifí: litterally translated into prose and verse, by **Edward B. Eastwick**, F. R. S., F. S. A., M. R. A. S., Member of the Asiatic Societies of Paris and Bombay; honorary Member of the Madras literary Society; etc.; Professor of Oriental languages, and Librarian in the East-India College, Haileybury, and Translator of the „Gulistán" „Bágh o Bahár" etc. XXVIII u. 650 S. in gr. Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1857, St. 189—191, S. 1889.

Wir erhalten hiermit von dem auf dem Titel genannten rühmlich bekannten Orientalisten und Linguisten die erste vollständige und getreue Übersetzung eines Buches, welches in dem Kreis der Ausflüsse der Grundlage des Pañcatantra und weiter dann der arabischen Bearbeitung derselben, des Kalîla und Dimna eine der bedeutendsten Stellen einnimmt. Es vertritt dieselbe oder vertrat sie wenigstens lange Zeit allein — später im Verein mit dem durch Umarbeitung aus ihm entstandenen Iyár-i-Dánish „Muster der Weisheit" — in Persien und bei dem grössten Theil der mohammedanischen Bevölkerung der östlichen Länder Asiens, speciell bei der in Indien; durch seine Vermittlung wurde sie ins Türkische eingeführt, dessen Humáyún-námah „das kaiserliche Buch" wesentlich eine Umarbeitung des anzuzeigenden persischen Werks ist, die jedoch nichts in dem Thatsächlichen geändert hat; und endlich diente es sogar dazu, den Inhalt des arabischen Werkes von neuem in Europa einzuführen und aufzufrischen.

Denn obgleich dieses hier schon mehrere Jahrhunderte vor Husain Vaïz Übersetzung bekannt geworden war und ungefähr um dieselbe Zeit, wo er es übersetzte (um 1494), durch eine | Fülle von Drucken die grösste Theilnahme erregte und bezeugt, 1891
so war es doch in den beiden nachfolgenden Jahrhunderten nach und nach immer mehr in den Hindergrund getreten, aus dem es zuerst mit geringerem Erfolg gezogen wurde durch eine freie französische Bearbeitung der vier ersten Kapitel des Anvár-i-Suhailí selbst (im Livre des lumières ou la conduite des Roys composé par le sage Pilpay Indien traduit en françois par David Sahid d'Ispahan. Paris 1644) wahrscheinlich durch Gaulmin oder unter dessen Einfluss, später mit grössrem durch eine ebenfalls freie französische Bearbeitung des daraus entstandenen türkischen Werkes (des eben erwähnten Humáyún-námah). Auch diese französische Bearbeitung umfasste zuerst nur jene vier ersten Kapitel, welche von Galland bearbeitet 1734 erschienen (Les contes et fables indiennes de Bidpaï et de Lokman traduites d'Ali-Tchelebi-ben-Saleh auteur turc; oeuvre posthume par M. Galland Par. 1724); später fügte Cardonne auch eine Bearbeitung der 10 übrigen Kapitel hinzu, so dass das Werk, abgesehen von einer Lücke darin, die sonderbarer Weise weder Cardonne noch sonst Jemand bisher bemerkt hat — obgleich sie sich schon durch Vergleichung des Livre des Lumières erkennen liess und auch durch einige Äusserlichkeiten zu erkennen gibt (s. weiterhin) — seinem Inhalt nach vollständig bekannt ward (im Jahre 1778).

So hat das vorliegende Werk schon eine hervorragende Bedeutung, um mich so auszudrücken, durch seine Descendenten; eine viel grössre jedoch durch seine Ascendenten; die geringste, wenigstens nach meinem Urtheil oder Gefühl, durch sich selbst.

Es ist, wie Husain Vaïz in der Vorrede selbst mittheilt, eine Umarbeitung der persischen Über-|setzung, welche von 1892
Nasr-Allah etwa in der Mitte des 12ten Jahrhunderts nach der arabischen des Abdallah ben Mokaffa selbst gearbeitet war, wie ebenfalls Husain Vaïz (in der vorliegenden Übersetzung S. 8) berichtet. Über diese Übersetzung von Nasr-Allah, von welcher es mehrere Manuscripte in Europa gibt, verdanken wir dem ausgezeichneten Orientalisten Silvestre de Sacy höchst wichtige Mittheilungen, deren Werth aber

nicht wenig würde erhöht sein, wenn sie sich eben so sehr wie auf das Äussere, auch auf das Innere ausgedehnt hätten. Denn es würde für die Kenntniss der Entwickelung des für Culturgeschichte hochwichtigen Kreises der aus der Grundlage des Pañcatantra geflossnen Schriften höchst bedeutend sein, wenn wir das Verhältniss des Werkes von Nasr-Allah zu dem arabischen Kalíla und Dimna aufwärts und dem Anvár-i-Suhailí abwärts genau zu bestimmen vermöchten; nach den Mittheilungen, welche Silvestre de Sacy gegeben hat, ist dieses aber nur in den allerallgemeinsten, für tiefere Erkenntniss völlig unzulänglichen, Umrissen ermöglicht. Es ist daher ein wahres Desiderium, dass irgend Jemand, dem Handschriften des Nasr-Allah zugänglich sind, diese Lücke, welche jetzt mit Leichtigkeit ausgefüllt werden kann, auszufüllen unternehme.

Das arabische Werk, welches Nasr-Allah übersetzt hat ist in mehreren stark von einander abweichenden Handschriften in Europa vielfach verbreitet; mit Benutzung von sechs derselben hat Silvestre de Sacy, welcher sich überhaupt bis jetzt die grössten Verdienste um eine gründliche Kenntniss dieses Schriftenkreises erworben hat, einen Text desselben constituirt und im Jahre 1816 erscheinen lassen. Nach den
1893 kritischen Noten, welche | er in seiner Ausgabe hinzugefügt hat, scheint man urtheilen zu müssen, dass er den besten, das heisst den ältest erreichbaren Text gegeben hat, den seine kritischen Hülfsmittel ihm zu geben verstatteten, oder, um mich mit geringerer Scheu vor den ausgezeichneten Verdiensten des grossen Mannes auszudrücken, dass ihm seine Hülfsmittel nicht verstatteten, einen besseren, d. h. einen älteren zu gestalten, als er vorgelegt hat. Allein nicht ganz zu billigen finde ich es, dass er in den vielen trefflichen Untersuchungen, welche er bekannt gemacht hat, nirgends, so viel mir bekannt ist, andeutet, was ihm bei seinen Forschungen nicht entgehen konnte, dass der von ihm mitgetheilte Text nicht der älteste sein könne. Es standen ihm nämlich ausser den arabischen Handschriften noch drei unabhängig von einander und vielleicht in demselben Jahrhundert entstandene Übersetzungen zu Gebot, die griechische des Symeon Magister, welche gegen Ende des 11ten Jahrhunderts unter dem Titel Στεφανιτης και Ιχνηλατης (einer etymologischen Übersetzung des arabischen Titels

Kalîla ve Dimna) abgefasst ist, ferner die jedoch etwas[1] defecte hebräische, welche einem Rabbi Joel zugeschrieben wird, und deren Zeit nicht genau bestimmbar ist, die aber schon zwischen 1263 bis 1278 ins Lateinische von Johann von Capua übersetzt ward, und endlich die schon erwähnte persische des Nasr-Allah aus dem 12ten Jahrh. Für uns, denen weder die hebräische noch die persische zu Gebot steht, tritt an die Stelle von jener die wie es scheint mehr als wörtlich — nämlich fast bis zur Unverständlichkeit sclavisch — nach ihr gearbeitete lateinische; an die Stelle von dieser die aus ihr — aber im Gegensatz zu der | des Johann von Capua — mit 1894
grosser Freiheit hervorgegangene hier anzuzeigende Umarbeitung derselben von Husain Vaïz. Diese drei Übersetzungen aber stimmen nun — und zwar keinesweges sehr selten — unter einander in Abweichungen von Silvestre de Sacy's Recension überein und es versteht sich von selbst, dass in diesen Fällen schon die grösste Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass sie einen älteren Text der arabischen Bearbeitung repräsentiren. Diese wird aber einige Mal zur vollständigen Gewissheit durch die Hülfsmittel, welche seit der Sacy'schen Ausgabe neu hinzugekommen sind. Es sind dies insbesondre zwei, deren eines alle früheren unendlich überragt. Um zuerst das minder Bedeutende zu erwähnen, so hat der um mittelalterliche Litteratur und Culturentwickelung so hoch verdiente M. Édélestand du Méril in seinen Poésies inédites du moyen âge, précédées d'une histoire de la fable ésopique, Paris 1854, p. 213—258 einen alter Aesopus herausgegeben von einem gewissen Baldo, dessen Namen zuerst Lessing richtig erwähnt hat, und dessen Zeit bis jetzt noch nicht bestimmt ermittelt ist (der Herausgeber glaubt S. 215, dass er nicht älter als das 12te Jahrhundert sein könne, und deutet zugleich an, dass er auch nicht unter das 13te hinabgerückt werden dürfe). Die meisten von seinen Fabeln sind dem Kalîla und Dimna entlehnt und genauere Betrachtung entscheidet unzweifelhaft dafür, dass sie auf einer selbständigen — sowohl von der griechischen, als hebräischen und der hier kaum in Betracht kommenden persischen verschiednen — Übersetzung aus dem Arabischen beruhen. Das andre unendlich bedeutendere

[[1 corr. stark.]]

1895 Hülfsmittel ist der seit jener Zeit er-|öffnete Zugang zu den indischen Schriften, welche unmittelbar oder mittelbar aus derselben Quelle geflossen sind, aus denen mittelbar auch die arabische Bearbeitung stammt. Diese letztre ist bekanntlich zunächst aus dem Pehlevi übersetzt und zwar von dem schon erwähnten Abdallah ben Almokaffa, einem gebornen Perser, früher Feueranbeter, später zum Islam bekehrt (etwa gegen die Mitte des 8ten Jahrhunderts). In jene Sprache war sie aus dem Sanskrit unter Kosru Nushirvan (531—579) übertragen. In der Form, welche sie damals im Sanskrit hatte, ist sie uns nicht erhalten, wohl aber findet sich fast der ganze Inhalt der arabischen Bearbeitung in sanskritischen Schriften und der allergrösste Theil derselben im Allgemeinen auch in gleicher, nur im Detail der Ausführung abweichender Form, so dass man mit Entschiedenheit sieht, dass weder der Pehlevi- noch der arabische Übersetzer sich wesentliche Veränderungen erlaubt haben. Auch Nasr-Allah scheint dies nicht gethan zu haben, so dass eine grössere Umwandlung erst mit dem vorliegenden Werk, dem Anvár-i-Suhailí eintrat.

Die arabische Bearbeitung enthält in Silvestre de Sacy's Recension 18 Kapitel; von diesen sind die 4 ersten Einleitungen, welche unzweifelhaft nicht aus dem Sanskrit entlehnt sind; das erste enthält eine fabelhafte Geschichte der Entstehung des indischen Originals, fehlt in allen drei erwähnten selbständig entstandenen Übersetzungen, der griechischen, der lateinischen, die wir hier als Repräsentanten der hebräischen gelten lassen dürfen, und der persischen des Nasr-Allah, so wie auch in den meisten arabischen Handschriften. Es wird einem
1896 „Behnud Sohn der Sahvân, bekannter unter | dem Namen Ali Sohn des Alshâh der Perser" zugeschrieben und ist ohne Zweifel ein verhältnissmässig später Zusatz. Das zweite — dessen Inhalt aber in zweien von jenen drei Übersetzungen[1] nur gewissermassen als kurze Notiz erst hinter dem dritten erscheint — enthält die Geschichte der Erwerbung des indischen Originals durch den Pehlevi-Übersetzer und rührt in seiner ursprünglichen Fassung und Stellung (hinter dem 3. Kapitel) entweder von dem Pehlevi- oder dem arabischen Übersetzer her. Sicher ist das letztere der Fall mit dem 3. Kapitel,

[1] [[corr. in zwei Übersetzungen.]]

welches von dem Nutzen des Werks und der Art, wie es zu studiren sei, handelt; dieses bildete Abdallah's Vorrede. Mit dem 4ten Kapitel beginnt entschieden der Reflex der Pehlevi-Bearbeitung. Dieses enthält eine Beschreibung fast mehr des inneren als äusseren Lebens des persischen Arztes, welcher das indische Werk übersetzt hat. — Von den alsdann folgenden 14 Kapiteln sind 10 unzweifelhaft aus dem Sanskrit entlehnt, von dreien (14. 15. 16) ist es zweifelhaft, ob sie daher stammen, doch neigt sich bei einem von ihnen (dem 14ten) entschieden und bei einem andern (dem 15ten) höchst wahrscheinlich die Wagschale dafür; bei einem dagegen (dem 6ten) ist es fast gewiss, dass es nicht aus dem Sanskrit ist. In Bezug auf die Gründe für diese Scheidung muss ich mich hier begnügen auf meine Einleitung zum Pañcatantra zu verweisen. |

Allein selbst die 10 Kapitel (5. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 17. 1897
18), von denen es keinem Zweifel zu unterwerfen ist, dass sie dem Sanskrit entlehnt sind, finden sich im Sanskrit nicht, wie hier, in einem Buch vereinigt, sondern zwei derselben (17. 18) fehlen in mehreren Handschriften des Werks, welches sich aus derselben Quelle entwickelt hat, aus der die arabische Bearbeitung in letzter Instanz stammt, und drei (11. 12. 13) finden sich in gar keiner der bisher bekannten, sondern im Mahâbhârata (eins (12) zugleich im Harivaṁça). Ausserdem differirt die arabische Bearbeitung nicht bloss in einzelnen Zügen, sondern auch in wesentlichen Äusserlichkeiten, welche zeigen, dass sich die sanskritische Bearbeitung nach der Zeit, wo sie ins Pehlevi übersetzt ward, stark umgewandelt hat. Aus der Vergleichung der bis jetzt für die Aufstellung einer Geschichte dieses | Werks verfügbaren Mittel ergibt sich un- 1898
gefähr folgendes Resultat.

Es waren wahrscheinlich schon verhältnissmässig ziemlich früh mehrere Erzählungen und Fabeln zu einer Sammlung vereint, welche dazu dienen sollte, durch Beispiele (दृष्टान्त, arabisch مَثَل, hebräisch מָשָׁל, lateinisch *parabola*, altdeutsch *Bispel*, spanisch *exemplo*) Lehren der Politik zu erläutern, so dass das Werk gleichsam ein नीतिशास्त्र „Lehrbuch der Lebensweisheit" oder राजनीति „Art wie sich ein König zu benehmen hat", gewissermassen einen Fürstenspiegel bildete. Diese Sammlung lag wenigstens in ihren ersten Abschnitten schon in derselben Ordnung, in welcher sie uns vorliegt. Im Verlauf der Zeit

wurden in diese Erzählungen zuerst bei passenden Gelegenheiten noch andere kleinere eingeschoben. Später nahm dieser Erweiterungstrieb immer mehr zu und überwucherte nach und nach so sehr, dass das eingeramte den Ramen immer mehr beeinträchtigte und aus dem ursprünglichen Fürstenspiegel fast nur eine in mehrere Bücher zerfallende Sammlung von ineinander verschlungenen Erzählungen ward. Dieser Trieb scheint sich zuerst nur an den ersten Büchern geltend gemacht zu haben und gewissermassen erst, wenn ein vorhergehendes voll zu sein schien, daran gegangen zu sein, das folgende ebenfalls anzufüllen. — Ob wir im Sanskrit irgend einen Theil dieser Sammlung in einer Gestalt besitzen, die eine ältre Recension repräsentirt, als die ist, nach welcher die Pehlevi-Übersetzung abgefasst ist, ist sehr zweifelhaft. Die sanskritischen Reflexe des 11. 12. 13. 17. 18. Kapitels können hier nicht in Betracht kommen, da die drei erstern uns nur als
1899 Theile des Mahâbhârata, nicht ei-|nes besonderen der arabischen Bearbeitung entsprechenden sanskritischen Buchs bekannt sind, die beiden letztern aber ebenfalls keine besonderen Abschnitte oder Bücher bilden, sondern in das erste Buch des Pañcatantra und zwar nur in wenigen Handschriften, das 17te sogar, so viel mir bekannt, nur in einer einzigen aufgenommen sind; nur die Recension des 3ten Buchs des Pañcatantra in den Hamburger Handschriften und vielleicht die des 2ten in dem von Dubois aus dekhanischen Sprachen übersetzten Pañcatantra haben einige Wahrscheinlichkeit, wenigstens zu einem bedeutenden Theil, eine ältere Recension zu repräsentiren; jedoch keinesweges in allen Einzelnheiten, sondern nur im Allgemeinen. Denn bei diesen Unterhaltungsschriften haben die indischen Abschreiber, die gewöhnlich gute Kenner des Sanskrit waren, wenigstens in den späteren Zeiten mit grosser Freiheit ihre Aufgabe behandelt und sich eher wie Redactoren oder gar Umarbeiter als wie als Copisten benommen. Was ihnen Passendes einfiel, fügten sie hinzu, was ihnen missfiel, änderten sie, so dass man fast mit jeder Handschrift einen neuen Text in die Hand bekommt. Um nur ein Beispiel erster Art zu geben, bemerke ich, dass trotz der wenigen kritischen Mittel, welche ich zur Betrachtung des 4ten Buchs des Pañcatantra besitze (nämlich den Kosegartenschen Text, zwei Hamburger Handschriften, welche fast nur für eine gelten

können, eine Berliner, die Analyse von Wilson, das Pañcatantra von Dubois und die arabische Bearbeitung), sich mir dennoch 12 nicht in Kleinigkeiten, sondern in wesentlichen Momenten differirende Recensionen dieses Buches herausgestellt haben. —

Im Wesentlichen, kann man daher sagen, re-|präsentirt 1900
die arabische Bearbeitung das sanskritische Original sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach im Allgemeinen viel treuer als irgend einer der auf uns gekommenen sanskritischen Texte. Man kann daraus entnehmen, dass es von keiner geringen Bedeutung sein würde, wenn wir unter den verschiednen Recensionen, welche die arabischen Handschriften darbieten und die alten Übersetzungen repräsentiren, die älteste mit Sicherheit auszuscheiden vermöchten. Ich will schon hier nicht unbemerkt lassen, dass, meinen Untersuchungen gemäss, im Allgemeinen die hebräische Übersetzung unter den bisher bekannten Texten und Repräsentanten von Texten die älteste Recension am treusten reflectirt, und es ist daher aufs höchste zu bedauern, dass sie noch immer nicht publicirt ist. Für die Vergleichung mit den übrigen Texten wird zwar ihr Mangel durch die nach ihr gefertigte lateinische Übersetzung des Johann von Capua minder fühlbar; aber schon die Masse der Miss- und Nichtverständnisse (um ein solches Wort zu bilden), die in dieser hervortreten und, wie die als Proben der hebräischen Übersetzung von Silvestre de Sacy mitgetheilten Stücke zeigen, einzig auf Rechnung des Johann von Capua kommen, der weder ordentlich Hebräisch noch Latein verstand, wecken die grösste Begierde nach dem hebräischen Text und dieser verdient eine Veröffentlichung um so mehr, da ihm vor Allem das Verdienst gebührt, ein Werk in Europa eingeführt zu haben, welches von dem allerbedeutendsten Einfluss war. Ich kann daher nicht umhin, diese Gelegenheit zu benutzen und öffentlich den Wunsch auszusprechen, dass die hebräisch-antiquarische Gesellschaft in London, welche sich die Aufgabe gestellt hat, die alten hebräischen Manuscripte, welche seit langer | Zeit in den Bibliotheken grösstentheils unbenutzt und 1901
unbenutzbar liegen, zu veröffentlichen, vorzugsweise dieser Übersetzung ihr Augenmerk zuwenden möge.

Die sanskritische Sammlung, auf welcher die arabische Bearbeitung beruht, scheint zur Zeit ihrer Übersetzung ins

Pehlevi noch keinen allgemeinen sie umfassenden Titel gehabt zu haben; denn sonst würde sie im Arabischen nicht einen Titel führen, der nur dem ersten Stück derselben eigentlich zukommt; denn in diesem spielen die Hauptrolle zwei Schakale, welche im Sanskrit die Eigennamen *Karaṭaka* und *Damanaka* führen; diese sind in der Pehlevi-Übersetzung mit Übergang des *r* und des wie *r* gesprochenen *ṭ* in *l* zu *Kalîlak* und *Damanak* geworden, woraus, in Übereinstimmung mit vielen analogen Fällen, arabisch *Kalîleh* und *Dimneh* geworden ist, welches letztre Herr Eastwick der Ableitung conform stets *Damnah* sprechen hörte (S. 4. N. 6). Die beiden Eigennamen waren höchst wahrscheinlich zu einem Compositum, einem sogenannten Dvandva (Copulativ-Compositum) verbunden, grade wie der specielle Titel des 3ten sanskritischen Buches, aus den Namen der kämpfenden Vögel *kâka* „Krähe" und *ulûka* „Eule" gebildet, in unsern Handschriften *Kâkolûkîya* heisst „das Buch von den Krähen und Eulen", wofür die Grammatiker, wohl mit etwas spitzfindiger und darum erfolgloser Unterscheidung *Kâkolûkikâ* substituiren wollten, welches sie dem Inhalt angemessner „die Feindschaft (oder 'der Krieg') der Krähen und Eulen" erklären.

Die verschiedenen Stücke der Sammlung scheinen — ähnlich wie die politischen Lehren des Râjadharmânuçâsana „der Unterricht in den Pflichten eines Königs", im XIIten Buch des
1902 Mahâ-|bhârata durch Fragen des Judhishṭhira und Antworten des Bhîshma — so auch hier sämmtlich durch Fragen eines Königs und Antworten eines Philosophen eingeleitet zu sein; an diese knüpfte sich dann die Ramenerzählung oder Erzählung überhaupt, durch welche die Lehre veranschaulicht werden sollte. Es lässt sich dies zwar nicht mit vollständiger Gewissheit behaupten, weil sich diese Einleitung auch vor dem 6ten Kapitel findet, welches wohl unzweifelhaft nicht dem Sanskrit entlehnt ist, und vor denen, deren Abstammung aus dem Sanskrit zweifelhaft ist; aber durch die Namen, welche diese einleitenden Personen führen, ist es sicher, dass sie in dem sanskritischen Original standen, und darum, sowie, weil sich sonst gar keine wesentliche Veränderungen ergeben, und aus aa. Gründen höchst wahrscheinlich, dass dieselbe Einleitung schon in allen aus dem Sanskrit übernommenen Stücken sich fand; man setzte sie alsdann auch den später hinzu-

gefügten vor, um diese in Einklang mit den älteren Abschnitten zu bringen. Die Namen sind nämlich deutlich sanskritische; der des Philosophen, dessen älteste Schreibweise uns wohl das vorliegende Werk erhalten hat, lautet hier (S. 69) *Bídpái*, und ich zweifle kaum, dass er eine Entstellung von sanskritisch *Vidyâpati* ist, welchem ein dem vorliegenden ähnliches sanskritisches Werk zugeschrieben wird, die Purushaparîkshâ. Zweifelhafter kann man über den Namen des Königs sein, da man hier mehrere, wesentlich zwei Lesearten hat, zwischen welchen die Entscheidung schwer wird; aber alle klingen so nah an sanskritische Worte und sind jeder andern Sprache, auf die man rathen könnte, so fremd, dass seine sanskritische Abstammung kaum dem geringsten Zweifel unterworfen werden kann. |

Nachdem das Werk ins Pehlevi übersetzt war, ging in 1903
Indien eine höchst bedeutende Veränderung mit ihm vor, theilweis vielleicht schon vor, ganz jedoch erst nach dem Anfang des 12ten Jahrhunderts. In dessen Anfang lebte nämlich der bekannte Somadeva, welcher durch Auszüge aus indischen Märchen-, Fabel- und Erzählungssammlungen, von denen uns einige erhalten, andre wahrscheinlich verloren, wenigstens bis jetzt nicht bekannt sind, seine grosse Märchensammlung bildete, deren 26 erste Taraṃga in der vortrefflichen Ausgabe und Übersetzung von Brockhaus vorliegen. Dieser Dichter hat auch diejenigen Bücher des sanskritischen Werkes, aus welchem die arabische Bearbeitung geflossen ist, ausgezogen, welche dem 5ten, 7ten und 8ten Kapitel derselben entsprechen, und dieser Auszug stimmt noch fast ganz und gar mit der arabischen Bearbeitung überein, so dass man erkennen kann, dass in dem langen Zeitraum von fast 600 Jahren das Werk selbst fast gar keine wesentliche Veränderung erfuhr. Ob die Umwandlung in Betreff eines Gesammttitels und der Zahl der Stücke, welche ich jetzt zunächst erwähnen werde, schon damals Statt gefunden hatte, lässt sich leider nicht entscheiden, da dieser Auszug nicht über drei Abtheilungen hinausgeht und ein Titel nicht angegeben wird. Es wurde nämlich — wir wissen aber nicht, ob schon vor oder nach dem 13ten Jahrhundert, das Werk mit den fünf Abschnitten abgeschlossen, welche dem 5. 7. 8. 9. und 10ten Kapitel der arabischen Bearbeitung entsprechen, und diese 5 Abschnitte wurden als

ein Ganzes unter dem gemeinsamen Titel Pañcatantra „die fünf Bücher" zusammengefasst, welcher, soviel mir bekannt, erst im Hitopadeça und Sâhityadarpaṇa erwähnt wird. Zu-|
1904 gleich wurde die Zahl der eingeschobenen Erzählungen immer grösser und auch das 4te und 5te Buch, welche in den entsprechenden arabischen Kapiteln 9 und 10 erst eine eingeschobene Erzählung enthalten, erhielten nach und nach eine fast ebenso grosse Anzahl als das 1ste und 3te (= arabisch 5 und 8) und noch mehr als das 2te (= arab. 7). Doch geschah dies Alles erst nach und nach und veranlasste dadurch sowie durch andre Änderungen eine grosse Differenz der Handschriften. Aber auch, nachdem dieser Abschluss zu fünf Büchern Statt gefunden hatte, scheinen die ursprünglichen Bestandtheile der Sammlung noch in einem gewissen Zusammenhang mit der neuen Recension gestanden zu haben. Denn zwei Abschnitte, welche in der arabischen Bearbeitung das 17te und 18te Kapitel bilden und sich dadurch als Bestandtheile der ursprünglichen Sammlung kund geben, sind, wie schon bemerkt, in eine Recension des ersten Buchs des Pañcatantra geschoben, und man hat allen Grund grade diese für die späteste unter den bekannten in Bezug auf die Erzählungen zu halten. Die andern Stücke, welche zu der ursprünglichen Sammlung gehörten, wurden ausgelassen.

Was nun das Anvár-í-Suhailí betrifft, so unterscheidet es sich von der arabischen Bearbeitung, abgesehen von einer sehr aufgeputzten, unserem europäischen Geschmack nichts weniger als zusagenden Sprache und von einigen theils grösseren, theils kleineren, vom Standpunkt einer freien Behandlung aus angesehen, oft sehr lobenswerthen Veränderungen und Erweiterungen wesentlich durch zwei Punkte; nämlich erstens dadurch, dass Husain Vaïz statt der einleitenden Kapitel der arabischen Bearbeitung eine eigne Einleitung vorangeschickt hat,
1905 und zweitens dadurch, dass er noch | mehrere neue, theils von anderen entlehnte, theils wohl selbst erfundene Erzählungen hinzugefügt hat. Was die Einleitung betrifft, so ist sie auch in die türkische Bearbeitung aufgenommen und durch das Livre des Lumières und die Contes et fables Indiennes, die ich oben erwähnt habe, hinlänglich bekannt. Sie und ein sie ergänzender Schluss des Werks ebenfalls von eigner Erfindung sollen eigentlich dazu dienen, die 14 Kapitel unter einen allgemeinen Gesichts-

punkt, in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Nur bezüglich der eingeschobenen Geschichten will ich mir noch eine Vergleichung erlauben, welche ich mit einer kurzen Übersicht des ganzen Werkes verbinde. Den Anfang desselben (S. 1—14) macht eine Vorrede, wo sich Husain Vaïz über das Werk im Allgemeinen, dessen Übersetzungen und seine Absichten bei Umarbeitung der von Nasr-Allah erklärt; sie schliesst mit einer Inhaltsangabe der 14 Kapitel.

Das 1ste Kapitel enthält zunächst (S. 15—71) die schon bemerkte Einleitung; in diese sind vier Geschichten eingeschoben. Von S. 71—187 folgt die Bearbeitung des 5ten Kapitels des arabischen Textes, welches dem 1sten Buch des Pañcatantra entspricht. Silvestre de Sacy's Recension hat in diesem 16 eingeschobene Erzählungen; allein es fehlt in ihr eine, welche die griechische und lateinische Übersetzung sowie auch das Anvár-i-Suhailí hat (hier Nr. 26); von diesen 17 sind von Husain Vaïz zwei ausgelassen (die eine „der unvermeidliche Tod" „Das Buch des Weisen", übersetzt von Wolff S. 5, weil sie in der von ihm benutzten Recension sich noch nicht befand, die andre „Laus und Floh" ebds. S. 59 aus ästhetischen Gründen); 12 sind dagegen hinzugefügt; die 15 der arabischen Bearbeitung entlehnten sind Nr. 5. | 6. 7. 8. 1906
11. 12. 14. 15. 17. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 28 bei Eastwick.

Das 2te Kapitel (S. 189—248) entspricht dem 6ten der arabischen Bearbeitung und fehlt im Pañcatantra; die arabische Bearbeitung hat darin vier Erzählungen; von diesen hat Husain Vaïz nur drei aufgenommen (Nr. 7. 9. 10); die vierte (bei Wolff in der angeführten Übersetzung I, 127) ist ebenfalls aus ästhetischen Gründen weggelassen; dagegen sind sieben hinzugefügt Nr. 1. 2. 3. 4. 5. 6 und 8. In diesem Kapitel findet sich in der Bearbeitung von Galland die oben angedeutete Lücke. Es fehlt nämlich bei ihm und den aus seiner Übersetzung hervorgegangenen Abdrücken und Bearbeitungen die 6te Erzählung (in der Pariser Ausg. von 1724 müsste sie T. II, p. 229 und im Cabinet des Fées T. XVII, p. 376 stehen). Sie fehlt aber in Folge eines reinen Zufalls; wahrscheinlich sind zwei Blätter Manuscript verloren gegangen, ohne dass man es bemerkte. Dass es bloss Folge einer Nachlässigkeit ist, geht daraus hervor, dass die folgende Geschichte „vom Maler und der Kaufmannsfrau" keine Überschrift hat

und nun vom Siyâhgôsh erzählt zu werden scheint, während sie im Anvár-i-Suhailí und dem Livre des Lumières, übereinstimmend mit Kalíla und Dimna von Dimna erzählt wird; sie fehlt daher auch in dem Inhaltsverzeichniss.

Das 3te Kapitel (S. 249—296) entspricht dem 7ten der arabischen Bearbeitung, dem 2ten Buch des Pañcatantra. Die arabische Bearbeitung hat hier 3 eingeschobene Erzählungen; die erste wird als ein Theil der Ramenerzählung betrachtet und ist nicht numerirt (bei Wolff I, S. 159, im Anvár-i-Suh.
1907 S. 273); die andern beiden | sind Nr. 4. 5. Dazu sind von Husain Vaïz vier gefügt Nr. 2. 3. 6 und eine nicht numerirte S. 290. Nr. 1 bei Eastwick gehört zu der Ramenerzählung.

Das 4te Kapitel (S. 297—369) entspricht dem 8ten der arabischen Bearbeitung und dem 3ten Buch des Pañcatantra. Es enthält in der arabischen Bearbeitung acht eingeschobene Erzählungen; auch diese sind alle hier aufgenommen, nämlich Nr. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 12. 13. Dazu sind noch vier neue gefügt Nr. 2. 6. 11. 14. Die mit Nr. 1 und 3 bezeichneten gehören zu der Ramenerzählung.

Das 5te Kapitel (S. 370—401) entspricht dem 9ten Kapitel der arabischen Bearbeitung, dem 4ten Buch des Pañcatantra. Die arabische Bearbeitung hat nur eine eingeschobene Erzählung, bei Eastwick Nr. 3. Husain Vaïz hat noch eine hinzugefügt Nr. 2. Die Nr. 1 bezeichnet die Ramenerzählung.

Das 6te Kapitel (S. 402—416) entspricht dem 10ten Kapitel der arabischen Bearbeitung, dem 5ten Buch des Pañcatantra. Auch hier hat die arabische Bearbeitung nur eine Geschichte eingeschoben; bei Eastwick Nr. 2; Husain Vaïz hat noch eine Nr. 3 hinzugefügt und Nr. 1 bezeichnet wiederum die Ramenerzählung.

Das 7te Kapitel (S. 417—443), entsprechend dem 11ten Kapitel der arabischen Bearbeitung, fehlt im Pañcatantra, erscheint aber im Mahâbhârata. In der arabischen Bearbeitung ist keine Geschichte eingeschoben; im Anvár-i-Suhailí zwei (Nr. 2. 3); Nr. 1 ist die Erzählung selbst, hier Ramenerzählung.

Das 8te Kapitel (S. 444—471), entsprechend dem 12. arabi-
1908 schen Kapitel, fehlt ebenfalls im Pañca-|tantra, erscheint aber auch im Mahâbhârata und ausserdem im Harivaṁça. Die arabische Bearbeitung ist ohne eingeschobene Erzählung; Husain Vaïz hat aber deren sieben.

Das 9te Kapitel (S. 472—513) entspricht dem 13ten Kapitel der arabischen Bearbeitung, fehlt ebenfalls im Pañcatantra, findet sich aber im Mahâbhârata. Die arabische Bearbeitung hat keine eingeschobene Geschichte. Husain Vaïz hat vier.

Das 10te Kapitel (S. 514—529) entspricht dem 15ten Kapitel der arabischen Bearbeitung und ist im Sanskrit noch nicht nachweisbar. Die arabische Bearbeitung hat auch hier keine Einschiebung; Husain Vaïz hat die Haupterzählung beträchtlich geändert und zwei Erzählungen eingeschoben.

Das 11te Kapitel (S. 530—549) entspricht dem 16ten Kapitel der arabischen Bearbeitung. Diese hat eine eingeschobene Geschichte, bei Eastwick Nr. 5. Husain Vaïz hat noch drei hinzugefügt; Nr. 1 bezeichnet bei ihm die Ramenerzählung.

Das 12te Kapitel (S. 550—595) entspricht dem 14ten der arabischen Bearbeitung und ist wie oben das 10te im Sanskrit noch nicht nachweisbar. Die arabische Bearbeitung hat zwei eingeschobne Erzählungen, die eine so klein, dass sie bei Wolff keine Überschrift erhalten hat (Wolff II, 77, 2 v. u.). Diese kleine ist im Anvár-i-Suhailí ausgelassen; die grössre ist in Nr. 4; dagegen sind zwei hinzugefügt; Nr. 1 ist die Haupterzählung.

Das 13te Kapitel (S. 596—602) entspricht dem 17ten der arabischen Bearbeitung und findet sich, so viel mir bekannt, bis jetzt nur in einer Handschrift des Pañcatantra (im 1sten Buch) | und zwei buddhistischen Werken. In der arabischen 1909
Bearbeitung ist es ohne Einschiebung; Husain Vaïz hat eine Geschichte eingeramt (Nr. 2).

Das 14te Kapitel (S. 603—647) endlich entspricht dem 18ten der arabischen Bearbeitung und hat eine jedoch im Einzelnen sehr abweichende Nebenform in mehreren Handschriften des Pañcatantra im 1sten Buch. In der arabischen Bearbeitung ist keine Erzählung eingeschoben, im Anvár-i-Suhailí zwei.

Um eine ungefähre Vorstellung davon zu geben, in welchem Maass durch die erweiterte Darstellung und die neu hinzugetretenen Erzählungen die arabische in dieser Bearbeitung angeschwollen ist, bemerke ich schliesslich, dass der Inhalt, welchen die Wolff'sche Übersetzung der arabischen Bearbeitung (unter dem Titel „das Buch des Weisen in lust-

und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai") auf 369 ziemlich weitläuftig und auf sehr klein Octav gedruckten Seiten bietet, hier 580 eng gedruckte Seiten des grössten Octav füllt.

Ein genaueres Eingehn, so wie die Belege für die hier mitgetheilten Resultate wird derjenige, der sich für diese Gegenstände interessirt, in einer bald erscheinenden Schrift des Unterzeichneten finden.

IV.

Paris. Librairie d'Amyot, Éditeur 1854. Le Comte Lucanor Apologues et fabliaux du XIVe siècle traduits pour la première fois de l'Espagnol et précédés d'une notice sur la vie et les œuvres de Don Juan Manuel ainsi que d'une dissertation sur l'introduction de l'Apologue d'Orient en Occident par M. **Adolphe de Puibusque**, Membre corr. de l'Académie
308 Royale d'histoire de Madrid, auteur de l'Hi-|stoire comparée des Littératures Espagnole et Française etc. VII und 496 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 32, S. 307.

Der Conde Lucanor von Don Juan Manuel ist bekanntlich keinesweges bloss seines hohen Alters wegen, welches ihn unter die Erstlinge der spanischen Litteratur stellt, höchst beachtenswerth, sondern überhaupt eine Conception von nicht geringem schriftstellerischen Verdienst; er ist ein Musterstück einer ausgezeichneten Prosa und zeugt sowohl durch den Inhalt als dessen Form für den grossen klaren und feinen Verstand so wie die reiche Welt- und Menschenkenntniss und den gesunden Geschmack des Verfs. Die Rede ist schmucklos, oft naiv, aber in steter Harmonie mit dem Inhalt. Man ist erstaunt in dieser Zeit — in der ersten Hälfte des 14ten Jahrhunderts — einer derartigen Conception zu begegnen, welche nur von einem sehr umfassenden und reich entwickelten Geist ausgehen konnte, als welchen sich übrigens Don Juan Manuel auch in einem andern, weiterhin zu erwähnenden und noch nicht veröffentlichten Werk kund geben soll. Diese hohe

Bildung selbst erklärt sich durch die nahe Berührung mit den spanischen Arabern, deren Cultur damals in der Blüthe stand; da diese nachweislich von dem grössten Einfluss auf Don Juan Manuels Onkel, Alfons den Weisen, war, so dürften wir sie schon danach auch als eines der Hauptbildungsmittel des Neffen voraussetzen. Wir bedürfen aber dieser Voraussetzung kaum; denn grade der Conde Lucanor zeigt sowohl durch seinen Inhalt, welcher nachweislich zu einem grossen Theil aus der arabischen Litteratur stammt, als durch seine Form welche sich grade an eine den Orientalen eigne Darstellungsweise schliesst, den tiefen Einfluss der | Araber auf die geistige 309
Entwicklung seines Verfassers. Dass dieser selbst arabisch verstand, ist zwar nicht zu erweisen, aber bei den damaligen Verhältnissen Spaniens überhaupt, so wie den seinigen insbesondre schwerlich zu bezweifeln; es ist kaum anzunehmen, dass er bei seiner grossen Liebe zu den Wissenschaften eine Sprache vernachlässigt haben sollte, die, schon durch die politischen Verhältnisse ihm nahe gerückt, damals fast allein im Stande war, jener Liebe Befriedigung zu gewähren. Er ist entschieden einer der bemerkenswerthesten Männer, und keineswegs bloss seiner Zeit: von königlichem Geschlecht, als Staatsmann, Krieger und Schriftsteller von grösster Bedeutung, von umfassenden Kenntnissen und einer hoch über seinen Zeitgenossen stehenden aufgeklärten und gebildeten Denkweise nimmt er fast in jeder Beziehung eine mächtig hervorragende Stellung ein. Es ist daher mit Dank anzuerkennen, dass Hr Puibusque sein Werk durch den Versuch einer Lebensbeschreibung dieses so denkwürdigen Mannes eingeleitet hat. Wir erlauben uns die Hauptzüge seines so höchst bewegten Lebens hier kurz hervorzuheben. Sein Vater war der siebente Sohn des Königs von Castilien Ferdinand des 3ten, des Heiligen, und er selbst wurde im Jahre 1282 geboren; er verlor jenen schon sehr früh — in seinem 2ten Lebensjahr — und wurde von seinem Vetter, dem König Sancho dem Tapfern, erzogen. Seine staatsmännische und kriegerische Bedeutung tritt nach dem frühen Tod von Sancho's Nachfolger, Ferdinand dem IVten (1312) insbesondre hervor. In den Unruhen und inneren Kriegen, welche die Zeit der Minderjährigkeit und die ersten Jahre der Regierung Alfons des XIten ausfüllen, spielt | er eine der bedeutendsten, grösstentheils selbst die 310

bedeutendste Rolle. Er hatte Streitigkeiten mit den beiden ersten Reichsverwesern, die so weit gingen, dass er sich ganz vom König lossagte; als beide in einem Treffen gegen die Mauren umkamen, 1319, folgte erst eine kurze Zeit der Intrigue; dann wurde er selbst einer der drei Vormünder und trägt als solcher einen nicht geringen Theil der Verantwortlichkeit für die fortgesetzten Bürgerkriege, welche Spanien verwüsteten. Als der König, um sie zu hemmen, schon im 15ten Jahre, 1324, sich mündig erklären liess, gerieth er nach kurzer Zeit auch mit diesem in Streit, und dieser dauerte mit wenig Unterbrechungen von 1326 bis 1335; dem eben so kriegerischen als energischen König Alfons gegenüber hatte Don Juan Manuel einen äusserst gefährlichen Stand, und es zeugt für seine politische Weisheit, dass er den Kampf ohne Nachtheil zu Ende führte. Im Jahre 1335 unterwarf er sich und nahm von da an im Rath und als Feldherr ununterbrochen bis zu seinem Tod eine hohe Stellung beim König ein. Er wirkte als Feldherr in der grossen Schlacht bei Tarifa mit 1340, half Algesiras belagern, welches er 1344 im Namen des Königs in Besitz nahm, war schon seit 1343 General-Gouverneur der Marken und ward einige Zeit danach Commandeur der königlichen Garden. Sein Tod fällt nach Hrn Puibusque in das Jahr 1347, so dass er 65 Jahr alt geworden wäre. Durch seine Tochter zweiter Ehe, Dona Juana Manuel, die Frau des Don Heinrich, Sohns Alphons XI. von der Eleonora von Guzman, des Nachfolgers Peters des Grausamen, wurde er, der Enkel eines Königs von Castilien, auch Grossvater
311 eines sol-|chen, des Don Juan I. (1379). Sein männlicher legitimer Stamm starb schon mit seinem Sohn aus; dagegen erhielt er durch zwei illegitime Söhne eine reiche und hochverschwägerte Nachkommenschaft; die Tochter des einen wurde Königin von Arragonien; der andre heirathete eine Prinzessin von Portugal.

Welchen Werth Don Juan Manuel auf seine schriftstellerische Thätigkeit selbst legte, geht schon aus der Vorsicht hervor, welche er anwendete, um seine Werke auf die Nachwelt wo möglich unverfälscht zu bringen. Eine Abschrift derselben legte er in dem Kloster Peñafiel nieder, welches er gegründet hatte, und diese will noch der Herausgeber des Conde Lucanor, Argote de Molina, gesehen haben. Ausserdem

hatte er seinen Onkel, den Erzbischof von Toledo, gebeten, seine Werke ins Lateinische übersetzen zu lassen, um sie den Gefahren zu entziehen, welche die Erhaltung vulgär geschriebener Bücher bedrohten. Trotzdem ist wohl die Hälfte seiner Schriften eingebüsst und von den sieben erhaltenen Büchern ist bis jetzt erst eins, eben der Conde Lucanor, veröffentlicht. Die fünf übrigen sind. 1. „El libro del infante" „Buch des Kindes", welches Lehren und Rathschläge für seinen Sohn enthält. 2. „El libro de los estados" „Buch der Stände", auch „Libro de las leyes" „Buch der Gesetze" genannt, welches von den Pflichten der Laien und der Geistlichkeit handelt. 3. „El caballero y el escudero" „Ritter und Knappe", welches eine Art Encyklopädie des damaligen Wissens sowohl des physischen als transcendentalen in Form eines Dialogs bildet. Von einem so verständigen, hochgebildeten und geistreichen Mann herrührend, welcher zugleich in einem | ausserordentlich 312
hohen Grad Meister der Form war, muss es ein höchst interessantes Werk sein. Herr Puibusque sagt: „in seiner Ganzheit setze es in Erstaunen; kein Theil von Europa habe im 14. Jahrh. ein inhaltreicheres, gelehrteres, verständigeres Werk hervorgebracht. Es sei das letzte Wort der Wissenschaft und Philosophie dieser Epoche". Ob dies blosse Phrasen sind, wagt Ref. nicht zu entscheiden; doch glaubt er, dass ein Werk dieser Art von dem Verf. des Conde Lucanor herrührend auf jeden Fall genauer bekannt zu werden verdiente. Da Ticknor im Besitz einer Abschrift desselben ist, so wird Spanien die bisher verabsäumte Pflicht und das Verdienst der ersten Veröffentlichung vielleicht noch ganz einbüssen. Das 4te Werk ist „El libro de la caça" „Buch von der Jagd". Wenn Hrn Puibusques Vermuthung, dass es die Grundlage von Argote de Molina's „Libro de la monteria" bilde, richtig ist, so ist es schon der Substanz nach publicirt. Die Vermuthung lässt sich leicht verificiren, da ein Mscpt dieses Werkes wenn gleich etwas defect erhalten ist. Über ein ötes „El libro de la respuesta a las tres preguntas que le fizo Don Juan Alonzo" „das Buch der Antwort auf die drei Fragen, welche Don Juan Alonzo an ihn richtete" gibt Hr Puibusque keine Auskunft; eben so wenig Ticknor. Das 6te ist die Chronik von Spanien, welche in einem besondern Mscpt in Madrid existirt und in einer lateinischen Übersetzung schon

publicirt ist. Sie ist nur ein Auszug aus Alfons des Weisen „Historia generale"; einige Stellen aus dem spanischen Mscpt finden sich bei Ibañez de Segovia. Das 7te Buch ist endlich
313 der „Conde Lucanor". Dieses wurde vor einem | ähnlichen Schicksal mit den übrigen Werken Don Manuel's durch Argote de Molina gerettet, welcher es 1575 in Sevilla veröffentlichte; 1642 wurde diese Ausgabe in Madrid neu aufgelegt. Beide Ausgaben sind selten und das spanische Original würde gar nicht mehr im Buchhandel zu erhalten sein, wenn sich nicht Deutschland des in seiner eignen Heimath hauslosen Fremdlings erbarmt hätte. Wenn dies Hr Puibusque berücksichtigt hätte, so würde er, weit entfernt die kleine Stuttgarter Ausgabe so sehr zu tadeln, weil sie Molina's keinesweges besonders wichtige Zugaben ausgelassen hat, schon ihre Existenz mit Dank begrüsst haben und zwar um so mehr, da sie das bei Schriften in fremden Sprachen seltne Verdienst hat, äusserst correct gedruckt zu sein. Wie Deutschland das einzige Land ist, welches einen Text des Originals für den Buchhandel geliefert und also in weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, so hat es auch die erste, mir zwar unbekannte, aber sicher — dafür bürgt der Name des Übersetzers von Eichendorf — treffliche Übersetzung hervorgebracht. Hr Puibusque hat in dem vorliegenden Werk nun auch eine französische geliefert, und auch sie wird mit jenen Publicationen vereint gewiss dazu beitragen, den Namen und die künstlerischen Verdienste des Don Juan Manuel in immer weiteren Kreisen zu verdienter Anerkennung zu bringen. Unter den verlorenen Werken ist insbesondre der Verlust seines Buchs der Lieder zu beklagen. Molina, welcher sie noch kannte, schätzte sie sehr hoch, und es ist sehr zu bedauern, dass er seinen Plan sie herauszugeben nicht ausgeführt hat. Die im „Cancionero generale" unter seinem Namen sich be-
314 findenden sind nach Pui-|busque's Urtheil, welches auch schon von Ticknor ausgesprochen ist, ihm irrthümlich zugeschrieben.

Bei der Betrachtung des Lucanor knüpft Hr Puibusque den auf dem Titelblatt besonders bezeichneten Abschnitt über die Einführung des Apologs aus dem Orient in den Occident an. Ref. gesteht, dass ihn grade dieser vorzüglich begierig auf das vorliegende Werk gemacht hatte; allein er wurde in

seiner Erwartung bitter getäuscht. Was Hr Puibusque über den Ursprung des spanischen Apologs mittheilt, ist so ungenau, oberflächlich und falsch, dass man genöthigt ist, vor Benutzung desselben zu warnen. Um die Behandlung zu charakterisiren, wird es genügen einen Punkt hervorzuheben. Es existirt bekanntlich handschriftlich im Escurial eine spanische Übersetzung des Kalîlah und Dimnah, welche höchst wahrscheinlich im Jahr 1251 nach einer älteren lateinischen abgefasst ward. Zu dem, was Silvestre de Sacy über diese Übersetzung festgestellt hat, ist bis jetzt nichts Neues gekommen, und ich beschränke mich daher darauf, über sie auf Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impér. T. IX, 1, 434 ff. zu verweisen. Diese Stelle scheint hier Puibusque gar nicht angesehen zu haben; ich folgre dies keineswegs daraus, dass er sie nicht citirt, sondern weil ihm die von Loiseleur Deslongchamps daraus geschöpfte Bemerkung über die spanische Übersetzung S. 126 etwas ganz Neues zu sein scheint, und er nun Irrthümer höchst lächerlicher Art begeht, vor welchen die Kenntniss derselben ihn geschützt haben würde. Indem er nämlich nun das über diese Übersetzung und aus ihr von Rodriguez de Castro in der Bibliotheca Española S. 637 Mitge-|theilte auf eigne Hand 315
benutzt, kommt er dazu, den Arzt des Khosru Nushirvan, welcher das sanskritische Original des Kalîlah und Dimnah ins Pehlevi übersetzte, zu einem Übersetzer des Kalîlah und Dimnah aus dem Arabischen ins Spanische zu machen, den Aben Mochafa, wie er in der Stelle bei Rodriguez de Castro genannt wird, welcher bekanntlich der Übersetzer des Pehlevi-Textes ins Arabische war, zu dem Übersetzer aus dem Arabischen ins Latein, und der bei Masudi, Hadji Khalfa und Ibn Alnadîm vorkommende Perser Sahl ben Harun wird ihm zu einem Juden Joel Sohn Aaron's, welcher Kalîlah und Dimnah nachgeahmt habe, und diese Nachahmung endlich sei das Original, nach welchem Johann von Capua seine lateinische Übersetzung abgefasst habe. Es wäre Thorheit, uns bei diesem Unsinn länger aufzuhalten, allein, da wir, wie man zu sagen pflegt, zwei Fliegen mit einer Klappe treffen können, will ich mir dennoch erlauben, die Stelle, worauf er grösstentheils beruht, hier mitzutheilen. Sie stammt aus dem dritten Theil der Historia generale des Königs Alfons des Weisen und wird

von Rodriguez de Castro aus einem Mscpt des Escurials mitgetheilt. Letzterer bezeichnet diese Historia zwar als auf Befehl von Alfons verfasst, aber nach den Untersuchungen von Ibañez de Segovia ist wohl nicht dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, dass Alfons sie selbst geschrieben hat. Die Stelle befindet sich in einem Kapitel, dessen Titel ist „De las maneras de las axedreses y de sus juegos y de la semejança a que fueron fechos" und sie lautet selbst folgendermassen: „Muerto el rrey behabut reyno en pas el un Rey a que dixe-|
316 ron Dayslen. Este rrey fiso el libro a que disen Calila y Digna que es de enxenplos y de sesos. Y este libro traslado de aravigo en latino Aben Mochafa, y pues que este libro de Calila y Digna fue fecho, un sabio a que llamaron Çeael fijo de Haron fiso otro libro para un rey a que disien Mimo y semejava aquel libro al de Calila y Digna, ca asi fablava de sesos y de enxenplos. Y pero por algunos dipartimientos que ovo entre el un libro y el otro pusolo nombre aquel sabio Taulahuefra". Diese Stelle ist, was wohl einer besondern Bemerkung werth ist, eine fast wörtliche Übersetzung aus Masudi's „Prata aurea" (bei Gildemeister Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci p. 10); der vollständigen Überzeugung wegen füge ich Gildemeister's lateinische Übersetzung des arabischen Textes hinzu: „Tum regnavit Dabshilîm" (die spanische Leseart Dayslen beruht auf der Verwechslung von ؛ und ؛, welche auch Gildem. Hdschrift C hat) „auctor libri Kalila va Dimna, quem transtulit Ibn Almuqaffa" (der Zusatz de aravigo en latino in der Hist. gen. war wohl der eines Ignoranten; schwerlich rührt er von Alfons selbst her). „Sahl ben Harun pro Mâmûno composuit librum inscriptum librum Bakla va Afra libro Kalila va Dimna secundum capita et fabulas respondentem etc." Es folgt bei Masudi alsdann die Erfindung des Schachspiels, Einiges über das Spiel und insbesondre die Angabe, dass es nach der Ähnlichkeit der Himmelskörper gebildet sei; vorher (bei Gildem. S. 9) geht Ähnliches über ähnliche Spiele; vergleicht man die oben mitgetheilte Überschrift des citirten Kapitels der Historia gene-
317 rale, so sieht | man, dass sie auch diese Theile enthalten muss. Man erkennt hieraus, dass Alfons, dessen Bekanntschaft mit der arabischen Litteratur schon sonst hinlänglich erwiesen ist, sie zu seiner Historia in einem nicht unbedeutenden

Umfang benutzte. Wünschenswerth wäre die Durchforschung seines Werks von diesem Standpunkt aus. — Beiläufig erwähne ich noch eine Ungenauigkeit des Hn Puib. in der Nota zu S. 132. Die daselbst angedeutete lateinische Übersetzung ist keine andre als die von Johann von Capua.

Die Übersetzung des Conde Lucanor folgt einer andern Ordnung als die Drucke des Originals; es würde dem Herrn Übersetzer ein sehr Leichtes gewesen sein, wenn er die Zahlen des Originals neben die seinigen gesetzt hätte; dies hat er versäumt und nöthigt den, welcher das Original vergleichen will, zu einem zeitraubenden Aufsuchen — wenn man nur die Stuttgarter Ausgabe vor sich hat, um so schwieriger, da hier keine Übersicht der Kapitel gegeben ist. Hr Puibusque raubt seinem Leser durch unnütze und thörichte Bemerkungen so viel Zeit, dass er ihm diesen Zeitverlust wenigstens hätte ersparen können. — Ausserdem gibt Hr Puibusque ein Exemplo mehr als die Drucke haben und es ist recht dankenswerth, dass er es in einem Appendix auch im Original hinzugefügt hat. Beachtenswerth ist jedoch, dass es wie bei Molina so auch in zwei der drei bis jetzt bekannten Handschriften des Conde Lucanor fehlt; es wird dadurch verdächtig. Zu der Übersetzung sind Bemerkungen gefügt, in welchen unter andern auch die Quellen der Fabeln und Erzählungen angegeben werden. Doch sind die Angaben sehr unvollständig und müssen | aus Liebrecht's trefflicher Anmerkung 383 zu 318
seiner Übersetzung von Dunlop Geschichte der Prosadichtungen ergänzt werden; auch diese kann noch Zusätze erhalten, so z. B. ist auch die 7te Erzählung des spanischen Textes, bei Puibusque Nr. 31, aus dem Orientalischen, wie die 40 Veziere (Behrnauer's Übersetzung S. 155) zeigen, und die wunderbar vortreffliche 13te, die ihr nächstes orientalisches Vorbild (40 Veziere S. 1 nacherzählt) so weit überragt, dass man sie kaum vergleichen kann, schliesst sich vermittelst dieses an eine indische Vision in der Vetâlapañcaviṁçati und an das schöne Gaukelspiel in der Siṁhâsanadvâtriṁçat.

Den Schluss des Buchs bilden 8 Appendice's; der erste sucht eine Unthat von Don Juan Manuel ab und auf Don Juan den Einäugigen zu wälzen, der mit jenem zugleich Vormund von Alfons XI. war. Der 2te handelt, jedoch höchst unzureichend, über Peter Alfons, den Verfasser der „Disciplina

clericalis"; die Ausgabe der letzteren von Schmidt kennt Herr Puibusque nicht. Der 3te zählt die Fabeln auf, welche bei Juan Ruiz dem Erzpriester von Hita vorkommen. Der 4te die ersten spanischen Übersetzungen von Classikern; der 5te gibt etwas zur Litteratur der Sprichwörter, insbesondre der spanischen; der 6te spricht über das Gedicht auf den Grafen Fernan Gonzalez; der 7te über die grosse Moschee in Cordova; der 8te endlich gibt wie schon bemerkt den spanischen Text des Exemplo, welches Hr Puibusque den bisher edirten zugefügt hat.

V.

Leipzig, F. A. Brockhaus, 1858. Tuti-Nameh. Das Papagaienbuch. Eine Sammlung orientalischer Erzählungen. Nach der türkischen Bearbeitung zum ersten male übersetzt von **Georg Rosen**. Erster Theil. XVII 276. Zweiter Theil. VII u. 310 S. in kl. Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 54—56, S. 529.

Es existirt bekanntlich eine alte indische Sammlung von Erzählungen Çukasaptati genannt, das heisst „die siebenzig Erzählungen eines Papagai". Von dem sanskritischen Original ist bis jetzt erst die Einleitung, das heisst der Anfang des Ramens und die erste Erzählung publicirt, nämlich von Lassen in seiner Anthologia sanscritica p. 38—45 nach einer Londoner Handschrift.

Dem Griechen Demetrios Galanos, welcher von 1786 bis 1833 in Indien und insbesondre in Benares zubrachte und sich mit dem Studium des Sanskrit und seiner Litteratur vorwaltend beschäftigte, verdanken wir unter den vielen treff-
530 lichen Übersetzungen aus dem Sanskrit, welche er | im Manuscript hinterliess, auch eine, welche den allergrössten Theil dieser Sammlung wiedergibt. Sie führt bei ihm den Titel: Ψιττακου Μυθολογιαι νυκτεριναι und ist von dem Vorsteher der Bibliothek in Athen Georgios K. Typaldos, welcher sich durch Herausgabe des litterarischen Nachlasses von Galanos kein geringes Verdienst um die indischen Studien erworben

hat, in Athen im Jahre 1851 zugleich mit den Fragmenten einer Übersetzung des Pañcatantra und des Hitopadeça veröffentlicht. Sie umfasst die Einleitung und die 60 ersten Nächte oder Erzählungen mit Ausschluss der 33sten, welche der Übersetzer, wahrscheinlich ihres zu unanständigen Inhalts wegen, ausliess. Die Erzählungen sind durch einen sehr einfachen Ramen mit einander verbunden: ein Kaufmann, der auf Reisen gegangen ist, hat seine junge Frau in Gesellschaft eines klugen Papagai zu Hause gelassen. Während seiner langen Abwesenheit fühlt die Frau Gelüste zu fremden Männern und will, um sie zu befriedigen, am Abend das Haus verlassen. Der kluge Papagai tritt ihrem Wunsch nicht gradezu entgegen, sondern billigt ihn scheinbar vielmehr. Um sie aber dennoch von der Ausführung ihrer Absicht zurückzuhalten, erzählt er ihr Geschichten, welche grösstentheils Schlauheit und Geistesgegenwart von Frauen zum Gegenstand haben, mit denen er sie auf die Gefährlichkeit ihres Vorhabens verstohlen aufmerksam macht und zugleich so viel von der Nacht verbraucht, dass sie dadurch gehindert wird, das Haus zu verlassen. Auf diese Weise hält er sie 70 oder 72 Nächte zurück, nach deren Verlauf der Mann zurückkehrt. Ganz ähnlich scheint die Haṁsaviṁçati „die zwanzig Erzählungen der Gans", ein Telugu-Werk, in welchem die Frau des Vishṇudâsa während dessen Abwesenheit durch eine Gans auf 531
gleiche Weise vom Ehebruch zurückgehalten wird (Mackenzie Collection I, 325). Die Erzählungen der Çukasaptati sind in der Recension, nach welcher Galanos übersetzt hat, sehr einfach und kurz dargestellt, so dass man sich bei dem, insbesondre in Sanskrit-Compositionen höchst auffallenden Mangel an Ausführlichkeit, oder selbst Breite der Darstellung, kaum des Gedankens enthalten kann, dass sie wenigstens theilweise Auszüge von ausführlicheren Bearbeitungen sind, welche in dem Sammelwerk auf die wesentlichen Momente reducirt wurden. Wie alt das Sanskritwerk sei, lässt sich wie bei den meisten indischen Werken nicht genauer bestimmen. Doch existirte schon früh im Persischen ein wesentlich gleich betiteltes Buch, das Tûtî-nâmeh „Papagaienbuch", welches, wie die daraus geflossenen Werke zeigen, wesentlich denselben Ramen enthielt und zu einem grossen Theil auch dieselben Geschichten, so dass es keinem Zweifel zu unterwerfen ist,

dass es in allernächster Verbindung mit dem erwähnten sanskritischen stand. Diese Bearbeitung scheint unwiderbringlich verloren zu sein, wahrscheinlich in Folge davon, dass ihr im Anfang des 14ten Jahrhunderts eine dem damaligen persischen Geschmack mehr zusagende Umarbeitung durch Zijâi-ed-dîn-Nachshebi (starb 1329) zu Theil ward. Diese ist in mehreren Handschriften in den europäischen Bibliotheken verbreitet, leider aber bis jetzt noch nicht herausgegeben. Was über sie und aus ihr bis jetzt öffentlich bekannt ist, verdankt man Kosegarten (im Anhang zu Iken's Ṭouti Nameh) und Hermann Brockhaus. Die Anzahl der Nächte ist hier auf 52 reducirt, allein sie enthalten mehrere
532 Geschichten, so dass die Zahl von diesen viel | grösser ist, als die in der Çukasaptati. Von dieser Bearbeitung hat Mohammed Kâdirî wahrscheinlich im 17ten Jahrhundert einen Auszug geliefert, welcher 35 Nächte enthält; dieser ist nach einer englischen Übertragung von Iken ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Touti-Nameh. Eine Sammlung persischer Märchen von Nachschebi. Deutsche Übersetzung von K. J. L. Iken. Mit einem Anhange von demselben und J. G. C. Kosegarten, Stuttgart 1822. Schon im 15ten Jahrhundert wahrscheinlich — mit Sicherheit lässt sich die Zeit nicht bestimmen — wurde von einem unbekannten Verfasser eine türkische, ebenfalls verkürzte und wenigstens bezüglich der Form stark umgewandelte Bearbeitung von Nachshebi's Werk in 30 Abenden abgefasst. Von dieser liegt uns in dem oben rubricirten Werk eine deutsche Übersetzung vor. Von dem als gründlichen Kenner des Türkischen bekannten Übersetzer dürfen wir unbedenklich voraussetzen, dass sie treu ist; wie lesbar und geschmackvoll sie sei, bezeugt sie durch sich selbst.

Einen besonderen künstlerischen Werth, wodurch sie die grosse Sorgfalt, mit welcher der Hr Übersetzer sich ihrer angenommen hat, vergälte, hat die türkische Bearbeitung zwar nicht, allein dies Schicksal theilt sie mit den meisten orientalischen Conceptionen, welche — nach Abzug der jüdischen — mit wenig Ausnahmen einem an den grossen und kräftigen Mustern des Occidents erzognen gesunden europäischen Geschmack gegenüber keinen allgemein menschlichen, sondern nur einen relativen Werth beanspruchen können. Von diesem Gesichtspunkt aus hat es übrigens ein gewisses Interesse zu

sehen, dass der türkische Bearbeiter in seiner Umarbeitung sich nicht so ungeschickt erwie-|sen hat, wie man nach der 533
gewöhnlich verbreiteten Ansicht über die geistige Richtung dieses Volks vielleicht vorausgesetzt haben würde. Wer sich aber bei Durchlesung dieser Stoffe der Bearbeitungen erinnert, die sie in Europa gefunden haben — denn mit wenigen Ausnahmen sind sie schon seit mehr als einem halben Jahrtausend in die occidentalische Litteratur eingeführt — der wird sich kaum geneigt fühlen, diesem negativen Vorzug vom künstlerischen Standpunkt aus eine bedeutendere Geltung an und für sich einzuräumen; doch werden wir selbst diesen erst dann genauer zu ermessen im Stande sein, wenn uns Nachshebi's Bearbeitung selbst vorliegt. Allein so lange diese uns noch mangelt, erhält die türkische Bearbeitung von einer andern Seite eine nicht gering anzuschlagende Wichtigkeit. So wie Nachshebi's Tûtî-Nâmeh, wenn es schon publicirt wäre, uns das ältere gleichnamige persische Werk vertreten müsste, so tritt diese türkische Bearbeitung im Verein mit der des Kâdirî an die Stelle ihres Prototyps und belehrt uns als dessen Repräsentant wenigstens einigermassen über den Inhalt jenes ältesten persischen Werks. Dieses aber war von der grössten Bedeutung; denn es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass fast sein gesammter Inhalt — wahrscheinlich — wenigstens theilweis — durch Vermittlung arabischer Bearbeitungen — sehr früh in die occidentalische Litteratur und das occidentalische Leben überging und dem Occident einen überaus grossen — ja nach des Referenten Überzeugung den grössten — Theil der Stoffe zuführte, aus denen sich die occidentalische Novellistik, eine Fülle von erzählenden Gedichten, Märchen und Dramen und insbesondre, wenigstens vorzugsweise, die Umgestaltung der occidentalischen | Sagen 534
zu Märchen überhaupt entwickelte. In dieser Beziehung bildete das alte persische Tûtî-nâmeh die wichtigste Brücke zwischen Indien und dem Occident und leitete eine Fülle von poetischen Erfindungen der ebenso phantastischen als phantasiereichen Inder — die das Geschäft des Stoffeerfindens fast für die ganze Welt übernommen zu haben scheinen — nach dem Abendland, welches, was ihm an Erfindungsgabe abgeht, reichlicher als reichlich durch vollendete Behandlung der grösstentheils aus der Fremde überkommenen Stoffe aufgewogen hat.

Aus der Vergleichung dessen, was von Nachshebi's Tûtînâmeh bekannt ist, und der beiden Bearbeitungen, welche vollständig zugänglich gemacht sind, einerseits, so wie den indischen Erzählungssammlungen andrerseits, ergibt sich nun zunächst für Nachshebi's Tûtî-nâmeh mit Entschiedenheit und für dessen Prototyp, wenn wir die lange vor Nachshebi nach Europa übergegangenen indischen Stoffe berücksichtigen, mit der höchsten Wahrscheinlichkeit, dass sie nicht bloss auf derjenigen indischen Sammlung beruhen, von welcher sie den Titel und den Ramen entlehnt haben, nämlich der Çukasaptati, sondern dass sie entschieden zunächst auch zwei andre bekannte Sammlungen benutzten, die Vetâlapañcaviṁçati das ist „die fünf und zwanzig Erzählungen des Todtengespenstes" und die Siṁhâsanadvâtriṁçat oder Vikramacarita das ist „die zwei und dreissig Erzählungen des Thrones" oder „Thaten des Vikrama". Dunkel ist noch ihr Verhältniss zu dem höchst wahrscheinlich indischen Original des Sindbad-Kreises; denn Nachshebi enthält in der 8ten Nacht (vgl. Koṣegarten S. 179 und Hermann Brockhaus Die sieben
535 weisen Meister von | Nachschebi, Leipzig 1845. Original mit deutscher Übersetzung) eine kurze Darstellung der sieben Veziere, deren eingeramte Erzählungen aber, mit Ausnahme einer, sämmtlich in der von Galanos übersetzten sanskritischen Recension der Çukasaptati erscheinen, und zwar keineswegs wie bei Nachshebi in dem Sindbad-Ramen, oder überhaupt in andern Ramen vereinigt, sondern vereinzelt und in weit von einander entlegenen Stellen. Man könnte daraus vielleicht die Vermuthung entnehmen wollen, dass sich der Sindbad erst auf persischem Boden gebildet hat und zwar durch Verbindung jener in der Çukasaptati zerstreuten Erzählungen zu einem durch den bekannten Ramen zusammengehaltenen Ganzen. Allein dagegen sprechen die vom Refer. schon an einem andern Ort (Bulletin der Petersburger Akademie der Wissenschaften 1857, 4/16. September) für die Existenz des Sindbad (sanskritisch *Siddhapati*) im Sanskrit geltend gemachten Gründe, welche er in der 2ten Abtheilung seiner „Untersuchungen über die indischen Fabeln, Märchen und Erzählungen, ihre Quellen und ihre Verbreitung" noch bedeutend zu vermehren und zu verstärken hofft. Ihm ist demgemäss höchst wahrscheinlich, dass diese Nachshebischen

Sieben Veziere so gut wie nachweislich fast alle bis jetzt bekannten Theile des Tûtî-nâmeh aus Sanskrit-Werken — aus dem indischen Original des Sindbad — stammen, dass aber die Erzählungen, welche in dieses eingeramt waren, auch in die Çukasaptati — vielleicht erst in eine jüngere Recension — aufgenommen waren, was ausser einer andern, am angeführten Orte erörterten Veranlassung zur Einbusse des sanskritischen Originals mitgewirkt haben mag. — Endlich muss zu dem persischen Tûtî-nâmeh noch eine | fünfte san- 536
skritische Sammlung von Erzählungen beigesteuert haben, von der wir bis jetzt leider nicht einmal den Namen kennen. Es ist dies, so wie der wahrscheinliche Verlust derselben im Sanskrit um so mehr zu bedauern, da sie von allen bisher bekannten die beste gewesen zu sein scheint. Aus ihr stammen nämlich auch die schönsten späteren Zusätze zum Pañcatantra, insbesondre die, durch welche das 4te und 5te Buch desselben eine den drei ersten analoge Gestalt erhielt. Auf den ersten Anblick könnte man sich zwar zu der Vermuthung geneigt fühlen, dass das Pañcatantra selbst diese fünfte Quelle gewesen sei; allein diese wird durch die unzweifelhafte Thatsache widerlegt, dass diese Zusätze auf jeden Fall erst nach dem 12ten Jahrhundert, wahrscheinlich sogar erst mehrere Jahrhundert nach diesem in das Pañcatantra aufgenommen wurden, das persische Tûtî-nâmeh aber — nach seinem Einfluss auf das Abendland zu schliessen — wohl auf keinen Fall jünger, eher beträchtlich älter als das 12te Jahrhundert ist. Es würde nun natürlich von grösster Wichtigkeit sein zu wissen, welche Erzählungen aus diesen fünf Sammlungen das älteste persische Tûtî-nâmeh enthielt; dieses zu erfahren, werden wir wohl die Hoffnung aufgeben müssen; allein anders steht es mit dem des Nachshebi; und es lässt sich der Wunsch, dass uns Jemand, welchem es zugänglich ist, mit dessen Inhalt genauer bekannt mache, nicht dringend genug aussprechen.

Ehe wir diese Anzeige schliessen, erlauben wir uns noch eine kurze Übersicht der türkischen Bearbeitung zu geben. Sie wird durch ein kurzes Gebet in der in ihr öfters gebrauchten gereimten Prosa eröffnet. Darauf folgt eine kurze Vorrede, welche der Hr Übersetzer in der seinigen S. XII. | XIII 537
mittheilt. Alsdann beginnt die Ramengeschichte, in welcher

der türkische Bearbeiter, um seine versöhnende Umwandlung des Ausgangs anzubahnen, manche mildernde Umstände hat eintreten lassen. Ausserdem ist eine nicht üble Erzählung eingeschoben, welche, da sie bei Kâdirî fehlt, vielleicht nicht aus Nachshebi's Bearbeitung entlehnt ist. Um einen Taugenichts zu bessern, werden 80 Fromme 80 Tage zu ihm gesperrt; allein der Erfolg ist der umgekehrte; die 80 Frommen werden zu Taugenichtsen. Die drei ersten Abende enthalten keine Erzählungen, sondern nur Fortsetzung der Ramenerzählung; es gelingt dem Papagai noch ohne Erzählung die Herrin vom Ausgang zurückzuhalten. Der 4te Abend bringt die Erzählung vom klugen Papagai (S. 30), welche auch bei Kâdirî die erste ist. Sie hat im Sanskrit kein entschiedenes Vorbild, sieht aber ganz so aus, als ob sie nur eine etwas abweichende Fassung der Ramenerzählung selbst sei. Sehr nah verwandt ist die Erzählung vom „redenden Vogel" im Sindbad-Kreis Keller Li Romans CXXXIV, Dyoclet. 45; ihr gegenseitiges genetisches Verhältniss ist mir jedoch noch nicht klar. Der Anfang beider ist wesentlich identisch; die Fassung im Sindbad-Kreis ist an und für sich eine Verbesserung; die im Tûtî-nâmeh passt nur für den von ihr gemachten Gebrauch in der Gestalt, welche sie hier hat; ist nun die im Tûtî-nâmeh die ältere und im Sindbad-Kreis verbessert, oder ist sie im Sindbad-Kreis älter und im Tûtî-nâmeh wegen des von ihr zu machenden Gebrauchs verschlechtert? Der Mangel derselben im Sanskrit spricht sehr, doch nicht entscheidend für die erste Annahme. Sie wäre alsdann erst auf persischem
538 Boden entstanden. In sie ist eine Le-|gende von Abraham eingeschoben, die wohl wieder Zusatz des türkischen Bearbeiters ist, da sie auch bei Kâdirî fehlt.

Die 2te Erzählung (S. 42) ist dieselbe wie bei Kâdirî und entspricht der sanskritischen von Vîravara; obgleich ursprünglich buddhistisch, ist sie in das Tûtî-nâmeh aus der Vetâlapañcaviṁçati gekommen, wo sie die 4te bei Lassen, die 3te in der Braj-, die 7te in der tamulischen Bearbeitung ist. Die Erzählung S. 63 (Geschichte des Mädchens von Nishabur) fehlt bei Kâdirî und hat auch im Sanskrit kein entschiedenes Vorbild; die nachfolgende dagegen vom Tischler und Goldschmied S. 67, welche auch Kâdirî hat, ist augenscheinlich aufs innigste mit Pañcatantra I, 19 und theilweis 21

verwandt; da beide auch im Kalîlah und Dimnah sich finden und die specielle Gestalt, welche sie hier hat, im Sanskrit nicht nachweisbar ist, so entsteht die Frage, ob sie eine persische Umwandlung ist. — Dann folgt, in Übereinstimmung mit Kâdirî, die Geschichte von der Frau, deren Treue erprobt wird (S. 83), das Original zu der wahrhaften Unzahl von Erzählungen, unter denen Boccacio II, 9 die meisterhafteste ist. Dass sie aus dem Sanskrit stammt, zeigt ihr Vorkommen in Somadeva's Märchensammlung, dem Kathâsaritsâgara; doch ist die Fassung im Tûtî-nâmeh eine ältere, denn ihr fehlt ein Theil, welcher im Kathâsarits. erst aus der Çukasaptati 2 hineingearbeitet ist. In diese Erzählung ist die nah verwandte von der Merhuma S. 89 eingeschachtelt; sie ist eine der allerwichtigsten, indem sie sich sowohl im Orient als im Occident weit verbreitet hat. Aus dem Occident gehört zunächst die von der Crescentia dazu, in welcher sie nur wenig geändert ist; stärkere | Veränderungen zeigen die ebenfalls dahin ge- 539
hörigen von der Genovefa, der Königin von Frankreich u. aa. (vgl. von der Hagen Gesammtabenteuer Nr. VII. VIII und an einem a. O.). Dass auch diese Erzählung aus dem Indischen stammt, lässt sich zwar bis jetzt nicht mit Entschiedenheit behaupten, da sie in ihrer speciellen Form in indischen Werken noch nicht nachgewiesen ist, allein im Fall sie auch bei Nachshebi erscheint, was sehr wahrscheinlich ist und worüber vielleicht ein Besitzer einer Handschrift desselben Auskunft geben wird, ist sie höchst wahrscheinlich auch Bestandtheil des ältesten Tûtî-nâmeh gewesen, und von diesem ist kaum anzunehmen, dass es mehr als Übersetzungen aus dem Sanskrit enthielt. Ich werde an einem andern Ort auf diese Erzählung zurückkommen und hoffe, dass bis dahin bekannt ist, ob sie sich bei Nachshebi findet. — In der türkischen Bearbeitung folgt alsdann S. 128 eine Fabel, welche sich bei Kâdirî erst als 7te Erzählung findet und wohl unzweifelhaft mit Pañcatantra III, 13, einem jüngeren Zusatz dieses Werkes, verwandt oder vielmehr in letzter Instanz identisch ist. In diese Fabel ist S. 130 eine andre ebenfalls im Pañcatantra V, 10 erscheinende eingeschoben, welche bei Kâdirî fehlt. Da sie im Sanskrit nachgewiesen ist, so ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie sich auch bei Nachshebi und in dem älteren Tûtî-nâmeh befand; doch wäre es

wichtig, hier Nachshebi's Fassung zu kennen. Denn die Erzählung erscheint auch in dem durch Forbes Falconer bekannt gewordenen Sindibâd-nâmeh, aber in einer Fassung, die der des Pañcatantra bedeutend näher steht, als die hier im türkischen Tûtî-nâmeh vorliegende. Sie wird wie die letzte
540 aus dem bis jetzt unbekannten Sanskritwerk | stammen. Es folgt alsdann S. 151 „die hölzerne Jungfrau und ihre Liebhaber", eine Geschichte, welche bei Kâdirî schon als 5te erscheint. Sie ist augenscheinlich eine eigenthümliche Nebenform oder Umarbeitung von Pañcatantra V, 4. In diese ist S. 159 in gereimter Prosa eine sehr unbedeutende und etwas anrüchige Anekdote verflochten, welche bei Kâdirî fehlt und sich sehr türkisch ausnimmt. Die folgende Erzählung S. 168 von Abul-Medjd und dem König Behvâdj entspricht der 7ten Nacht in Nachshebi's Tûtî-nâmeh und Kâdirî's 6ter Erzählung. Sie ist, obgleich in ihrer speciellen Form im Sanskrit noch nicht nachweisbar, dennoch unzweifelhaft indisch; die einzelnen Züge lassen sich in indischen Erzählungen nachweisen und bei Nachshebi ist der freigebige König Bikermadschit genannt, d. i. *Vikramâditya*; bei Kâdirî ist ausserdem der, dessen Tochter gefreit wird, König von Kanodsche. Es ist mir kaum zweifelhaft, dass die Erzählung aus einer Recension der Siṁhâsanadvâtriṁçat entlehnt ist. Die Erzählung, welche alsdann folgt, S. 178, ist bei Nachshebi mit der vorigen in der 7ten Nacht verbunden und ihrem Haupttheil nach aus der Siṁhâsanadvâtriṁçat 14 (= Vikramac. 15) entlehnt, doch ist sie mit dem Märchen, welches Vetâlapañcaviṁçati 8 erscheint, verbunden. Die nachfolgende Erzählung vom klugen Papagai S. 191 schliesst sich auf jeden Fall eng an die Erzählung von Bhartṛhari in der Einleitung zu der Siṁhâsanadvâtriṁçat; die in sie eingeschobene Legende von Salomon und dem Igel S. 197 ist nur ein Theil ihrer selbst, nicht eigentlich eine besondere Erzählung; sie findet sich wenig verändert auch im Anvár-i-Suhailí, der persischen Bearbeitungen des Kalîlah und
541 Dimnah, wird also wohl | auch schon in Nachshebi's Tûtînâmeh stehen. Die S. 210 beginnende Erzählung ist eine sehr raffinirte Umarbeitung von Çukasaptati 39, und schliesst sich in letzter Instanz an Pañcat. I, 19. — Die Einladung des Meeres durch den Vezier des Königs Behvâdj S. 224, entsprechend Nachshebi's 11ter Nacht, ist die 3te Erzählung der

Simhâsanadvâtrimçat; in sie ist eine Fabel vom Löwen und Schaaf eingeschoben, welche wenigstens bis gegen das Ende eine nicht geringe Ähnlichkeit mit Pañcat. I, 11 hat; in diese Fabel ist eine nicht üble kurze Anekdote eingeschaltet S. 232, wo ein Tölpel von Liebhaber sich dem Mann seiner Gönnerin, welchen er im Dunklen für diese hält und drückt, durch seine Entschuldigung selbst verräth. Die S. 243 beginnende Erzählung ist Çukasaptati 51; eingeschachtelt in sie ist S. 248 die schöne Erzählung aus der Vetâlapañcav. Br. IX, grade wie in den 40 Vezieren, wo jedoch die Hauptgeschichte sehr verändert ist, und im Bahâr Danush, so dass man sieht, dass für diese das Tûtî-nâmeh die Quelle bildete. Diese Erzählung selbst beruht auf einer interessanten indischen Legende. — Es folgen alsdann drei kleine Erzählungen S. 262. 265. 266, welche ich im Sanskrit nicht nachweisen kann; die zweite und unbedeutendste ist auch auf keinen Fall indisch; dagegen ist es wohl unzweifelhaft die dritte, die eine Fabel über die Erfindung und den Erfinder der Vîṇâ, der indischen Leier, mittheilt; die Fabel selbst ist mir in indischen Schriften noch nicht begegnet und als Erfinder gilt da Nârada, auch in dieser Beziehung dem griechischen Hermes entsprechend. Der indische Vogel, welcher die Veranlassung zum Ursprung der Melodie gegeben haben soll und Kyknos (S. 267) genannt wird, scheint der in-|dische Kokila, welcher in den indischen 542
Werken bekanntlich die Rolle unsrer Nachtigall spielt. Diese Vermuthung, welche wohl kaum bezweifelt werden kann, spricht wohl entscheidend für den indischen Ursprung dieser Fabel. Völlig sicher ist die indische Abstammung der nachfolgenden Fabel (S. 268, bei Kâdirî 12), welche auch im Hitopadeça erscheint, II, 4 nach Max Müllers Zählung, und wohl in beiden Werken in letzter Instanz aus derselben sanskritischen Quelle entlehnt ist. Die alsdann folgende kurze Anekdote über den Nutzen der Fliegen (S. 270) kenne ich weiter nicht. Es folgt alsdann (II, 4), entsprechend der 10ten bei Kâdirî, die 8te Erzählung des IV. Buchs des Pañcatantra, wesentlich damit identisch, auch bezüglich der eingeschobenen Geschichte, obgleich im Einzelnen verändert und insbesondre gemildert. Ausser der sich im Pañcatantra und bei Kâdirî findenden Einschiebung ist noch eine sehr unbedeutende eingeschachtelt, welche diese beiden nicht haben. Die Geschichte „des Jünglings,

der dem Mansur nachahmte" II, 15 ist Çukasaptati 3 etwas erweitert und gemildert. „Der Königssohn von Bâbil" II, 27 entsprechend der 21sten Erzählung bei Kâdirî ist zwar in seiner speciellen Form im Sanskrit noch nicht nachweisbar, doch ist der sanskritische Ursprung unzweifelhaft; es ist eine Verbindung der schon erwähnten Sage von Vîravara und zwar in engerem Anschluss an die ihr zu Grunde liegende buddhistische Legende mit den Sagen von dankbaren Thieren. In sie ist eines ihrer buddhistischen Vorbilder — die Legende vom Çâkyamuni in seiner früheren Existenz als Çivi — eingeschachtelt (II, 32), wobei Moses statt Çivi eintritt und der Habicht und die Taube, welche in der indischen Legende | 543 Agni und Indra sind, sich als die Erzengel Michael und Gabriel zu erkennen geben. Bei Kâdirî fehlt diese Einschachtelung, wird sich aber natürlich bei Nachshebi finden. Die alsdann folgende „Geschichte der klugen Zarifa und ihres bösen Bruders" ist die 21ste der Çukasaptati, theilweis mit Geschick umgewandelt. Die „Geschichte der frommen Djemile" II, 53 entsprechend Kâdirî 22 ist Vetâlapañcaviṁçati 2 bei Lassen. Wie in Somadeva's Recension, der der Braj und der tamulischen Bearbeitung hat auch Kâdirî so wie die vorliegende türkische Bearbeitung nur drei Freier. Sie ist übrigens ziemlich schlecht umgewandelt. Die „Geschichte von dem Greise, der nie verliebt gewesen" II, 62 ist mehr eine nicht üble Anekdote, schwerlich indisch. S. 65 „Der Kaufmann und der Löwenkönig" entsprechend der 11ten Erz. bei Kâdirî ist eine Nebenform eines neueren Zusatzes zum 1sten Buch des Pañcatantra, welcher nur, so viel mir bis jetzt bekannt, in der Berliner Handschrift des letzteren Werks vorkommt; ich verweise deshalb auf die nächstens erscheinende Übersetzung desselben, Buch I, Nachtrag IV und Einleitung § 80. — Die folgende Erzählung (II, 71) von „Gulfischân und der treulosen Veziersfrau" ist die des Pushpahâsa (Çukasaptati 9), d. i. des Blumenlachers, aus dessen Munde Blumen (in der vorliegenden türkischen Bearbeitung Rosen) fielen, wenn er lachte (vgl. die vielen ähnlichen Züge von Rosen, Jasmin etc. in den occidentalischen Märchen). Darin ist dann die Erzählung verarbeitet, welche sich in einer arabischen Bearbeitung als Zusatz zu Çukasaptati 15 findet (bei Cardonne Mélanges de litérature orientale I, 39) und auf einer Sage von Açoka's Schwieger-

tochter beruht, worüber in der Einlei-|tung zum Pañcatantra 544
§ 186 gesprochen ist. Diese hat also ohne Zweifel in der Recension der Çukasaptati, nach welcher das Tûtî-nâmeh gearbeitet ist, eine Stelle gehabt; ob in Çukasaptati 9 oder 15 kann zweifelhaft scheinen, doch hat die türkische Bearbeitung das Präjudiz für sich, ein treuerer Abdruck des Tûtî-nâmeh zu sein, als die arabische. Der Anfang der Geschichte des Pushpahâsa (Çukasaptati 5) bildet in der türkischen Bearbeitung das Ende und ist umgewandelt; die sich heuchlerisch verstellende Frau scheut hier statt der Fische den Anblick von Blumen und statt der Fische lacht eine Nachtigall. Da sich diese Erzählung in der sogleich folgenden treu wiederholt, so ist diese Umwandlung gewiss erst ausser Indien entstanden. In dieser S. 85 beginnenden ist sie in die Geschichte eines auf wunderbare Weise durch Verschlingen von Schädelstaub concipirten klugen Knaben verwebt; dieser tritt an die Stelle der Bâlapaṇḍitâ, des klugen Mädchens, welches in der Çukasaptati den Grund angibt, weswegen die Fische gelacht haben. Conception durch Verschlingen von Gegenständen oder ähnliche Affectionen ohne Mitwirkung eines Manns kehrt bei verschiedenen Völkern wieder. Aus dem Indischen gehört dahin insbesondre die Geburt des Naciketas vermittelst Riechens an Blumen, die an die Sage von Jesus Conception durch Geruch erinnert bei Keller Li Romans des sept sages CXCVIII; aus dem Jüdischen die Sage von der Art wie R. Jeremias Tochter im Bade concipirte; aus dem Römischen die Conception des Mars vermittelst der Berührung einer Blume (Ovid. Fasti V, 229); im Pentamerone 18 die Geburt der Lisa durch ein Rosenblatt; vgl. Mahâbhârata I, 2370 ff. |

Hieher gehört auch in gewisser Rücksicht das Schneekind, 545
insofern es wenigstens derartige Conceptionen voraussetzt; dann die Märchen von Wasserpeter und Wasserpaul, über deren indischen Ursprung ich an einer andern Stelle sprechen werde. Im Indischen finden diese Conceptionen ihre Begründung in der sonderbaren buddhistischen Theorie über die verschiednen Arten von Conceptionen, doch hat auch diese ihre Analoga bei andern Völkern. Ob die im Tûtî-nâmeh hier vorliegende Geburt dem Indischen entlehnt ist, wage ich nicht zu entscheiden; entfernt erinnert sie an eine Legende von einem Schädel im südlichen Pañcatantra (Dubois Pantchatantra

S. 24—27). — Die nachfolgende „Geschichte von König Djamasp und seinem Papagai" II, 92 ist die 3te der Vetâlapañcaviṁçati bei Lassen; die beiden Erzählungen, welche sie
546 enthält, sind in der türkischen | Bearbeitung umgestellt; die von der treulosen Frau ist vorangeschickt; sie ist eine Form der bekannten von der eingebüssten Nase, welche schon aus dem Kalîlah und Dimnah in viel vollendeterer Form in die europäische Litteratur gedrungen ist; im Tûtî-nâmeh nähert sie sich noch auffallend der mongolischen Darstellung im Ssiddikür und der bei Somadeva. Bei Kâdirî scheint aus ihr die 18te Erzählung hervorgegangen zu sein, welche aber stark umgewandelt ist. Die zweite Erzählung vom ruchlosen Mann, hier „Geschichte von der edlen Meimûne und dem bösen Muchtâr" genannt, weicht weniger stark von der Darstellung in der sanskritischen Vetâlapañcaviṁçati ab. — Alsdann folgt die „Geschichte von dem habsüchtigen Sticker" II, 109, entsprechend Kâdirî 15 und Pañcatantra II, 5; sie ist demnach ebenfalls dem Sanskrit entlehnt und stammt aus der fünften sanskritischen Sammlung von Erzählungen. Die türkische Bearbeitung steht im Wesentlichen ihrer Gestalt der sanskritischen Form näher als Kâdirî. Eingeschoben ist eine kurze Legende S. 112, welche bei Kâdirî fehlt und ihrem Charakter nach ein wenigstens nicht dem indischen Original entlehnter, vielleicht sogar erst von dem türkischen Bearbeiter herrührender Zusatz scheint. Die angeknüpfte Erzählung dagegen „der Schakal und das räudige Kamel" S. 117 ist, obgleich sie ebenfalls bei Kâdirî fehlt, aus einem sanskritischen Original überkommen; sie ist eine Umwandlung der im Pañcatantra eingeschobenen „die Hoden des Stiers". Die Umwandlung, in welcher sie sich in der türkischen Bearbeitung findet, ist aus Rücksicht auf Decenz herbeigeführt; sie ist aber in ihrer indecenten Form in die europäische Litteratur gedrungen, und
547 es wäre daher interessant zu | wissen, ob sie diese noch bei Nachshebi hat. — S. 120 bringt eine kurze Anekdote vom Chalifen Mamûn, welche bei Kâdirî fehlt und Zusatz vielleicht des türkischen Bearbeiters ist. — Die Geschichte vom Luchs und dem Löwen S. 122 entsprechend Kâdirî Nr. 14 ist wiederum dem Sanskrit entlehnt; sie steht in nächster Beziehung zu einer im südlichen Pañcatantra (Dubois Pantchat. 99) vorkommenden, hat aber mehrere Nebenformen und ist weit

verbreitet, sogar in ein deutsches Märchen eingedrungen; ich habe sie in meiner Einleitung zum Pañcatantra § 211 besprochen. Die eingeschobene Fabel vom „Wolf und Schakal" findet sich im Pañcâtantra III, 14 als ein spätrer Zusatz und wird wohl aus demselben Werk dahin gelangt sein, aus welchem sie in das Tûtî-nâmeh überging. — Die Geschichte von der Pelenk-Ferîb und dem Tiger S. 136 ist Çukasaptati 41. 42. 43; in Kâdirî 20 findet sich nur der Anfang, aber mit derselben Umwandlung wie in der türkischen Bearbeitung, so dass sie also bei Nachshebi schon eingetreten sein wird. — Eingeschoben ist eine Erzählung von dem Ommajaden Omar-Ben-Abdel-Azîz, welcher seinem Mörder selbst zur Flucht rieth (er wurde bekanntlich im Jahre der Hedschra 101 = 719 n. Chr. durch seine Familie ermordet). — Die Geschichte vom Schakal als König der Thiere II, 146, entsprechend Kâdirî Nr. 17, ist Pañcatantra I, 10, ebenfalls ein späterer Zusatz in letzterem Werk. — Es folgt S. 149 „der Esel in der Löwenhaut" wesentlich wie im Pañcatantra IV, 7 und gewiss aus derselben Quelle stammend, aus welcher sie das Pañcatantra hat. — Die nachfolgende Erzählung, Geschichte von Ajas und Mahmûra II, 154, kann ich als Erzählung im San-|skrit noch nicht nachweisen; 548
allein sie ist, abgesehen von den Zauberzugaben bei Bhavabhûti, so gut wie völlig identisch mit dem Sujet des sanskritischen Drama's Mâlatî und Mâdhava, und demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie dem Sanskrit entlehnt ist; bezüglich der im Ganzen unwesentlichen Differenzen hat das Tûtî-nâmeh im Allgemeinen das Präjudiz für sich, die gemeinschaftliche sanskritische Quelle treuer widerzuspiegeln, als das sanskritische Drama. — Die S. 165 beginnende Erzählung „die Geschichte der schönen Zohra" ist Vetâlapañcaviṁçati V; unmittelbar darauf S. 169 folgt die auch in der Vetâlapañcaviṁçâti unmittelbar darauf folgende Erzählung; bei Kâdirî ist sie Nr. 24. — „Die Geschichte von der Königstochter zu Bâbil und dem Brahmanen Ghalatnuma" S. 178 ist Vetâlap. 14; bei Kâdirî, wo sie Nr. 23 ist, entspricht sie dem sanskritischen Original viel genauer als in der türkischen Bearbeitung. — Die Geschichte von der Königin von Zabil und der schönen Mahrûsa S. 191, entsprechend Kâdirî Nr. 26, ist identisch mit der Geschichte der Unmâdinî in Somadeva's Märchensammlung XV, 63, Brockh. Überstzg S. 69; sie wird in das Tûtî-nâmeh

aus derselben sanskritischen Quelle übergegangen sein, aus welcher sie Somadeva entlehnt hat. Die eingeschobene „Geschichte des Königs von Chatâi“ II, 194 ist die vorletzte der Simhâsanadvâtrimçat in der bengalischen Bearbeitung und fehlt in der von Roth analysirten Recension des sanskritischen Vikramacarita; es bedarf kaum der Bemerkung, dass sie in einer andern gestanden haben muss. — Die Geschichte von der schlauen Schehr-Arâm II, 202 ist Pañcatantra III, 11; eine Nebenform von letztrer ist Çukasaptati 24, und es ist
549 beachtens-|werth, dass das Tûtî-nâmeh nicht diese, sondern die Form des Pañcatantra widerspiegelt, und zwar um so mehr, da sie zu dem ältest erreichbaren Bestand des Pañcatantra gehört. Sollte die Recension der Çukasaptati, nach welcher das Tûtî-nâmeh ausgearbeitet ward, sie in einer dem Pañcatantra näher stehenden Form gehabt haben? — Die Geschichte von der schönen Prinzessin von Griechenland II, 209, entsprechend der 33sten Erzählung des Kâdirî, ist identisch zunächst mit der Geschichte der Padmâvati (vergl. Théod. Pavie im Journ. asiat. 1856 p. 315 ff.), welche auf zwei buddhistischen Jâtakas beruht, die in meiner Einleitung zum Pañcatantra zu I, 12 mitgetheilt werden. Es ist also keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie aus einem sanskritischen Werk stammt; einzelne Züge derselben erscheinen auch sonst in sanskritischen Compositionen; ich werde an einem andern Ort darauf zurückkommen. — Die nachfolgende Fabel „vom Esel, der zur Unzeit schrie“ II, 218, entsprechend der auch bei Kâdirî unmittelbar folgenden 34sten Erzählung, ist Pañcatantra V, 7 und wird wiederum demselben Sanskritwerk entlehnt sein, aus welchem sie auch in das Pañcatantra gelangt ist. Statt der bei Kâdirî eingeschobenen Geschichte von den sich durch ihr Geschrei selbst verrathenden Dieben hat die türkische Bearbeitung eine andre „vom Holzhauer, der zur Unzeit tanzte“ S. 220. Jene lehnt sich an eine Stelle und Strophe, welche sich in der Darstellung im Pañcatantra finden (Kosegarten's Ausgabe S. 248, 7—10), und hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich schon im alten Tûtî-nâmeh gestanden zu haben; in diesem Fall ist dann die in der türkischen Bearbeitung von deren Bearbeiter an ihre Stelle gesetzt;
550 ob | er sie selbst erfunden oder andersher entlehnt, lässt sich nicht entscheiden. Der in ihr vorkommende alle Speisen

gewährende Krug gehört zu den wunderbaren Gefässen und Gegenständen, welche, wie es scheint, fast sämmtlich ihre Entstehung der indischen Phantasie verdanken und von Indien aus die Runde über die ganze Welt gemacht haben. Die Art, wie der Krug zerbricht, erinnert an Pañcatantra V, 9, eine der Lieblingserzählungen, welche sich schon durch das Kalîlah und Dimnah früh weit verbreitet hatte. Die Verbindung beider Motive zu der hier vorliegenden unbedeutenden Erzählung liegt nahe; auch könnte man sie nicht ohne Wahrscheinlichkeit für eine Nebenform von Pañcat. V, 9 selbst nehmen: der alle Speisen gewährende Krug wäre an die Stelle des Topfes getreten, auf welchen der Brahmane alle seine Projecte zu zukünftiger Grösse baut; das Zerbrechen des Krugs in Folge des Tanzens an die Stelle des Zerbrechens in Folge des Stosses. — Es folgt nun S. 225 die in dem einleitenden Kapitel der sanskritischen Çukasaptati vorkommende Erzählung, durch welche dort der Sohn gehorsam gegen den Wunsch seiner Eltern gemacht wird; hier wird der junge Kaufmann zugleich als zu sehr in seine Frau verliebt dargestellt und es gilt ihn auch von dem Übermass seiner Liebe zu heilen; es sind zu diesem Zweck drei Geschichten eingeschoben; die zweite, welche den Werth des Gehorsams gegen die Eltern einschärft, ist identisch mit der auch in dem einleitenden Kapitel zur Çukasaptati vorkommenden von der Satî, hier „Geschichte des Sâlih" genannt II, 232; doch ist hier nur der Anfang mitgetheilt; in der Çukasaptati ist sie weiter geführt und stimmt ganz mit der Darstel-|lung im Mahâbhârata überein. 551
Die erste Einschiebung, welche den Sohn von seiner zu grossen Liebe heilen soll, die „Geschichte des Blinden und der treulosen Frau" S. 228 ist die von der dreibrüstigen Prinzessin Pañcatantra V, 12; statt des Buckligen ist aber ein schöner Jüngling der Liebhaber der dreibrüstigen, und der treffliche humoristische Schluss im Pañcatantra fehlt hier gänzlich. Ob sie erst auf persischem Boden in diesen Beziehungen umgeändert ist, können wir bis jetzt nicht entscheiden. Demselben Zweck dient auch die dritte Einschiebung „der Rath des Widders" S. 236. Es ist dies das am weitesten — selbst nach Afrika, ohne Zweifel durch Einfluss des Islam — verbreitete indische Märchen von der Thiersprache. In das Tûtînâmeh ist es aus der Vetâlapañcavimçati übergegangen, wo

es sich jedoch, so viel bis jetzt bekannt, nur in der tamulischen Bearbeitung erhalten hat. Eine ältere Form dieses Märchens bietet der Harivaṁça; es ist aber unzweifelhaft ursprünglich buddhistisch. Der Anfang ist im Tûtî-nâmeh verändert und zwar in einer Weise, welche zeigt, dass grade diese Darstellung die Grundlage der occidentalischen Fassungen ist, deren älteste schon in den Gesta Romanorum erscheint; wie hier und in dem serbischen Märchen wird die Kenntniss der Thiersprache von einer Schlange aus Dankbarkeit gewährt. In den indischen Fassungen wird nicht angegeben, wie so der König zu dieser Kenntniss gekommen sei. — „Die Geschichte von dem Barbier, der dem Kaufmann nachahmte" S. 244, entsprechend Kâdirî's 31ster Erzählung, ist Pañcatantra V, 1. Auffallend ist, dass der Kaufmann in der türkischen Bearbeitung
552 den Brahmanen in der Barbierstube um-|bringt, während er dies bei Kâdirî viel angemessener und in Übereinstimmung mit der sanskritischen Darstellung in seinem eignen Hause thut. — Die nachfolgende Erzählung „Geschichte des Königs von China" S. 249 kann ich in ihrer Totalität im Sanskrit nicht nachweisen. Sie besteht aber augenscheinlich aus zwei Theilen, welche so schlecht zusammengeflickt sind, dass ich glaube, dass ihre Verbindung in der hier vorliegenden Gestalt noch sehr jung ist. Die beiden Stücke sind aber indisch. Das erste ist wesentlich identisch mit der Geschichte des Putraka in Somadeva's Märchensammlung; das zweite, welches S. 257 beginnt, ist die aus den 40 Vezieren bekannte Erzählung „König als Papagai", deren sanskritisches Original sich in einer Recension des Pañcatantra befindet; die Übersetzung desselben gebe ich als Nachtrag I zum 1sten Buch meiner Übersetzung des Pañcatantra. Sie scheint auch in einer Recension der Siṁhâsanadvâtriṁçat gestanden zu haben, wenigstens soll sie in der mir nicht zugänglichen französischen Übersetzung der persischen Bearbeitung derselben von Lescallier (Trône enchanté I, 130) vorkommen. — „Die Geschichte von den vier habsüchtigen Reisegefährten" S. 265, entsprechend Kâdirî's 16ter Erzählung, ist Pañcatantra V, 3; doch ist das Ende ganz verändert. — Es folgen alsdann noch vier Erzählungen, welche ich in ihrer Totalität im Sanskrit noch nicht nachzuweisen vermag; bezüglich der ersten, „Geschichte des Jünglings von Bagdad" S. 269, entsprechend der 48sten Nacht

bei Nachshebi, kann es ihrem Charakter nach fraglich scheinen, ob sie aus Indien stammt; wer sich jedoch die Mühe gibt, die in der persischen und türkischen Bearbeitung vorliegenden Formen | mit den Originalen oder deren indischen Descendenten 553
zu vergleichen, sieht, dass in jenen mit einer Freiheit verfahren ist, welche auch den indischen Charakter zu afficiren fähig war; ich wenigstens wage nicht zu behaupten, dass die fragliche Erzählung nicht aus einer indischen hervorgegangen sei. Die zweite, „die Geschichte von dem weisen Landmann" S. 279, erinnert in Bezug auf die mitgegebnen Fragen an die buddhistische Geschichte im Dsanglun, welche das Original zu dem Urtheil des Schemjaka ist und vermittelst der Handelsverbindungen mit Russland schon vor 1493 auch in Deutschland bekannt war; ich verweise darüber auf meine Einleitung zum Pañcatantra § 166. Jene Fragen und Antworten sind in die russische Form dieses Märchens nicht übergegangen, wohl aber lehnen sich daran ähnliche in vielen andern. Die dritte in diese eingeschobene Erzählung, „von dem Käufer und Verkäufer" S. 283, wo der Verkäufer einen in dem von ihm verkauften Haus gefundnen Schatz nicht zurücknehmen und der Käufer nicht behalten will, jener, weil er ihn mit verkauft, dieser, weil er ihn nicht mit gekauft habe, hat einen zu allgemein menschlichen Charakter, als dass sich etwas für ihren Ursprungsort daraus erschliessen lassen könnte. Die letzte Erzählung, „Heftreng der verhängnissvolle Vogel" S. 294, ist das Original zu dem russischen Märchen Nr. 9 bei Dietrich, dem serbischen Nr. 26, welches der Hauptsache nach in Grimm Nr. 60 übergegangen ist; dass es aus dem Indischen entlehnt ist, wird abgesehen von seinem Vorkommen im Tûtînâmeh insbesondre auch durch das indische Märchen von Mayûravarman höchst wahr-|scheinlich, welcher dadurch, dass 554
er den Kopf eines Pfau isst, zum König prädestinirt ist. —

Am Ende dieser Erzählung glaubt die Frau endlich zu ihrem Liebhaber gehen zu können, allein als sie die Hausthür öffnet, begegnet ihr ihr Mann, welcher eben von seiner Reise zurückgekehrt ist. Der Papagai erzählt ihm nun zwar alles Vorgegangene wie bei Kâdirî, allein der türkische Bearbeiter ist milder gestimmt und lässt die Frau nicht tödten, wie dies bei Kâdirî und ohne Zweifel auch bei Nachshebi der Fall war.

Wir haben alle Erzählungen dieser Bearbeitung berührt und gesehn, dass mit wenigen Ausnahmen ihr sanskritischer Ursprung sich mit Entschiedenheit nachweisen lässt. In der Kâdirî'schen Bearbeitung fehlten sehr viele dieser Erzählungen, dagegen finden sich auch einige in ihr, welche in der türkischen nicht vorkommen. Der Vollständigkeit wegen will ich auch sie so wie die Originale zu Nachshebî's 8ter Nacht noch erwähnen, so dass man hier die Vergleichungen zusammen hat, welche sich in Bezug auf das Verhältniss des bis jetzt bekannten Inhalts des Tûtî-nâmeh zu den sanskritischen Originalen kurz hinstellen lassen. — Die 8te Erzählung bei Kâdirî ist die 1ste der Çukasaptati; die 9te deren 15te. Die 13te ist Pañcatantra IV, 1, eine der später hinzugesetzten. Die 19te ist bis jetzt im Sanskrit nicht nachweisbar. Die 25ste ist Çukasaptati 32 vgl. auch 13. Die 27ste ist Pañcatantra IV, 3, und die 28ste Pañcat. IV, 4, Beides spätere Zusätze. Die 29ste habe ich in meiner Einleitung zum Pañcatantra besprochen, da das südliche (Dub.) Pañcatantra eine nächst verwandte Form darbietet. Die 30ste schliesst sich an die Erzählung von der Upakoçâ in Somadeva's |
555 Märchensammlung IV, 28 ff., Brockh. Übstzg S. 11 ff. Die 32ste ist Pañcat. I, 15, ebenfalls eine der später zugesetzten Erzählungen. Die 35ste ist bis jetzt im Sanskrit nicht nachweisbar. — Die 8te Nacht bei Nachshebi gibt, so viel bis jetzt bekannt, die einfachste Form der „Sieben weisen Meister". Es werden darin 6 Geschichten erzählt; die 1ste ist Çukasaptati 26; die 2te Çukas. 1; die 3te Çukasapt. 22; die 4te Çukas. 11 und eine bis jetzt im Sanskrit noch nicht nachgewiesene; die 5te der erste Theil von Çukas. 15; die 6te Çukas. 32; s. Nachschrift in einer der nächsten Nummern.

VI.

Nachschrift zu der Anzeige von Rosen's Papagaienbuch Stück 54—56.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 64, S. 639.

Seitdem diese Anzeige geschrieben, bin ich durch die kaiserlich russische Akademie zu St. Petersburg in den Besitz

einer Handschrift der sanskritischen Çukasaptati gesetzt. Leider hat sie zwei grosse und eine Menge kleinere Lücken, so dass eine Ausgabe des Originals nach derselben unmöglich ist. Dennoch ist sie höchst belehrend und ich werde an einem andern Ort darüber berichten. Hier erlaube ich mir nur folgende Bemerkungen, insbesondre zur Ergänzung des S. 530 und 554 [[o. S. 65 und 81]] über den Ramen mitgetheilten. Zunächst ist es wichtig bestätigt zu sehen, was ich schon S. 531 [[o. S. 65]] und andrer Orten vermuthet habe, dass | sowohl die Petersburger, als die von Galanos und 640
Lassen benutzten Handschriften nur einen Auszug (*saṃgraha*) aus dem eigentlichen Werk gewähren. Doch scheint dieser schon lange an die Stelle des ausführlichen Werks getreten zu sein und dieses verdrängt zu haben. Bezüglich des Ramens erfahren wir nun theils aus der Petersburger Handschrift, theils durch Vergleichung der Lassen'schen Mittheilungen und der Übersetzung von Galanos, dass die Erzählungen des Papagaien folgende, wohl angelegte Kunstform hatten. Der Papagai erzählt seine Geschichten bis zu dem Momente, wo die oder der, von denen er erzählt, durch das, was sie gethan haben, in Gefahr gerathen. Dann sagt er „nun ist die Frage (*praçna*), was thun sie, um sich aus der Gefahr zu retten?" Die Prabhâvatî weiss nicht zu antworten. Alsdann sagt der Papagai „wenn sie die Nacht zu Hause bleiben wolle, wolle er es ihr erzählen". Das ist sie zufrieden. Dann erzählt er, was jene gethan, um sich zu retten, und dieser Theil der Erzählung ist stets durch die Worte „die Antwort (*uttaram*) ist etc." eingeleitet. Man sieht, dass auch hier wie in der Vetâlapañcaviṁçati und andern indischen und ausserindischen Compositionen die ganze Grundlage auf Fragen und Antworten basirt ist. So geht es 70 Nächte hindurch. Die 71ste und 72ste Nacht kehrt wieder zu der Ramenerzählung zurück. Leider sind gerade diese beiden Nächte überaus verkürzt und in der Petersburger Handschrift sehr corrumpirt, so dass sich der Ramenabschluss des Originals mit vollständiger Sicherheit nicht daraus erkennen lässt. Was sich mit Hülfe andrer Stellen daraus combiniren lässt, theile ich in meiner Einleitung zum Pañcatantra mit.

VII.

St. Petersburg. Въ типографіи императорской Академіи наукъ 1858. Аржи Буржи, Монгольская повѣсть, переведенная съ монгольскаго Ломою Галсанъ Гомбоевымъ. 4to. 19. (In der Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Ardschi-Bordschi. Eine mongolische Erzählung, aus dem Mongolischen übersetzt von dem Lama Galsan Gombojew). Besondrer Abdruck aus dem Journal Общезанимательный вѣстникъ 1858 Nr. 1.

Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen Vetâlapañcaviṁçati, d. i. „Die fünf und zwanzig Erzählungen eines Dämons" bekannt sind. Zugleich einige Bemerkungen über das indische Original der zum Kreise der „Sieben weisen Meister" gehörigen Schriften von **Theodor Benfey.** Im Bulletin der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften cl. hist. phil. 1857 4/16 September. Besonders abgedruckt in Mélanges asiatiques III, 170—203.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 150—152, S. 1500.

Die von mir in dem angeführten Aufsatz neben andern auf die Geschichte der Märchen und Unterhaltungspoesie überhaupt sich beziehenden Bemerkungen veröffentlichte Entdeckung lag in der That so nahe, dass sie kaum irgend Jemand entgehen konnte, sobald man anfing, an die Stelle der bisherigen
1501 dilettantischen und theils naiv, theils | gedankenlos sammelnden Behandlung der hieher gehörigen Conceptionen eine wissenschaftliche, wesentlich historische und comparative treten zu lassen. Bei meinen Untersuchungen über die Quellen und Verbreitung der indischen Märchen, Fabeln und Erzählungen traten insbesondre zwei Momente hervor, welche mit Nothwendigkeit auf sie führen mussten. Bezüglich der Quellen nämlich, dass sie fast sämmtlich buddhistische waren, bezüglich der Verbreitung, dass sich die indischen Märchen und Erzählungen vorzugsweise in den östlichen Theilen von Europa anhäufen, und zwar insbesondre in denen, wo sich die Vermittlung durch die islamitische Litteratur nicht mit grosser

Wahrscheinlichkeit annehmen liess. Durch jenes Moment wurde meine Aufmerksamkeit natürlich auf alles Buddhistische gerichtet und, da dieses in indischen Originalen noch so überaus spärlich vorliegt, diese auch mit dem Untergang des Buddhismus in Indien fast vollständig verloren sind, auf die Übersetzungen, Auszüge und Überreste von indisch-buddhistischen Werken, welche sich bei den nicht-indischen Völkern erhalten haben, zu denen der Buddhismus übergegangen ist. So wurde schon von dieser Seite her eine besondre Beachtung der mongolischen Litteratur nothwendig. Dabei wirkte jedoch auch schon das andre Moment mit. Denn da die hieher gehörigen indischen Conceptionen im östlichen Europa besonders hervortraten, so entstand nothwendig die Frage, ob sich, abgesehen von der islamitischen Litteratur, noch ein vermittelndes Element kund gebe, welches diese Erscheinung zu erklären vermöchte. Natürlich schien sich auf den ersten Anblick die zweihundertjährige Herrschaft der Mongolen in Russland dazu zu eignen und diese Mög-|lichkeit musste meine Beachtung 1502
der mongolischen Litteratur noch steigern. Ob jedoch ein bedeutender Einfluss des Mongolenthums in dieser Richtung wirklich anzunehmen ist, wird erst ein weiterer Verlauf der Untersuchung mit Sicherheit zu entscheiden vermögen. Der in letzter Zeit nachgewiesene engere Zusammenhang der hieher gehörigen russischen Conceptionen mit griechischen [1], welche auf indischen beruhen, die durch Vermittelung des islamitischen Orients nach Griechenland drangen [2], ist zwar auf jeden

---

[1] In den ausgezeichneten Arbeiten eines jungen russischen Gelehrten **А. Пыпинъ** (A. Pipin), welche von 1855 an theils in Zeitschriften, theils in einem von der Akademie herausgegebnen Werk veröffentlicht sind. Der Titel der einen Abhandlung ist **Очерки изъ старинной Русской Литературы** (Skizzen aus der alten russischen Litteratur), der der andern **О романахъ въ старинной Русской Литературѣ** (Über die Romane in der alten russischen Litteratur). Das Hauptwerk **Очеркъ Литературой исторіи старинныхъ повѣстей и Русскихъ сказокъ.** А. И. Пыпинъ (Umriss einer Litteraturgeschichte der alten russischen Erzählungen und Märchen) abgedruckt in **Ученыя Записка втораго отдѣленія Императорской Академіи Наукъ. книга IV. Санктпетербургъ.** 1858. (Gelehrte Abhandlungen der zweiten Abtheilung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Theil IV). 360 Seiten. Diese Arbeit hat die Hälfte des Demidoff'schen Preises erhalten. Ich werde sie besonders besprechen.

[2] Vgl. ein Beispiel dieser Art in einem Aufsatz in „Westermann's illustrirten Monatsheften", welcher nächstens erscheinen wird.

Fall geeignet, vor einer vorschnellen Entscheidung zu warnen,
1503 darf jedoch das durch meine Entdeckung geweckte In-|teresse für diese Seite der mongolischen so wie überhaupt der buddhistischen Litteraturen nicht wieder in den Hindergrund drängen. Dies ist jedoch auch um so weniger zu fürchten, da sie schon mehrere Bemerkungen veranlasst hat, welche die Wichtigkeit dieser Litteraturen für diese Untersuchungen immer schlagender hervorheben. So hat sie eine genauere Untersuchung der Handschriften der mongolischen Recension der Vetâlapañcaviṁçati — des Ssiddi-kür — herbeigeführt, bei welcher sich zunächst ergab, dass diese ausser den von Benjamin Bergmann in seiner deutschen Übersetzung mitgetheilten 13 Sagen noch 9 enthält, deren Veröffentlichung in einer russischen Übersetzung, ebenfalls durch den Lama Gombojew, wir in nächster Zeit entgegensehen dürfen. Auch das hier anzuzeigende Werkchen — die russische Übersetzung des Ardschi-Bordschi — dürfen wir als eine Folge jenes Anstosses betrachten. Wenigstens ist erst zuerst in einer Anmerkung zu meinem Aufsatz S. 22 (199) auf meine Bitte von meinem gelehrten Freund dem Akademiker Schiefner die Bemerkung mitgetheilt, dass es im Mongolischen unter dem Namen Ardschi Bordschi eine Bearbeitung des Vikramacaritra oder der Siṁhâsanadvâtriṁçat gebe. Die wichtigste hieher gehörige Entdeckung verdanken wir aber dem grössten der Sinologen, dem berühmten Stan. Julien, und auch sie steht mit der meinigen in Zusammenhang. Mein werther Freund Schiefner, welcher meinem Aufsatze eine besonders günstige Aufmerksamkeit zugewendet hat und die Tragweite der darin enthaltenen Andeutungen würdigte, hat, diese Richtung verfolgend, durch wiederholte Fragen auch Stan. Julien's Aufmerksamkeit auf die indischen
1504 Fabeln, Erzählungen und Parabeln gelenkt, welche | sich etwa in der chinesischen Litteratur finden möchten. In Folge davon hat dieser in zwei chinesischen Encyklopädien eine beträchtliche Anzahl von indischen Fabeln, Parabeln etc. aufgefunden. Die eine derselben bietet Auszüge dieser Art aus 202 buddhistischen Werken. In freundschaftlicher Theilnahme an meinen Untersuchungen war er so gütig, mich von dieser so überaus wichtigen Entdeckung in Kenntniss zu setzen und mir zugleich die Übersetzung von sechs Fabeln, einer Legende, einer Menge Vergleiche und die Inhaltsangabe einer Erzählung

zuzusenden [1]. Von diesen stimmen drei mit Erzählungen des Pañcatantra, die vierte ist von grösster Wichtigkeit dadurch, dass sie noch ein neues Moment für die von mir auch in dem rubricirten Aufsatz geltend gemachte Annahme liefert, dass das Original der Sindabad-Schriften in Indien in der That existirt habe, die 5te schliesst sich an die Çivi-Legenden (vgl. Einleitung zum Pañcatantra § 166), die 6te ist eine neue indische Form (eine ältere ist schon durch Burnouf bekannt gemacht) der Fabel des Menenius Agrippa; die 7te endlich eine Nebenform der äsopischen vom Esel, der die Rolle des Schosshündchens spielen will. Wir dürfen hoffen, dass Hr Stan. Julien diesen Schatz auf die an ihm bekannte meisterhafte Weise zugänglich machen werde. |

Wenden wir uns jetzt zu der vorliegenden Schrift, der 1505
russischen Übersetzung des Ardschi Bordschi zurück. Wir verdanken sie dem Lama Galsan Gombojew (Übersetzung von sanskritisch Bhadrakalpa Nâtha), einem gebornen Burjäten aus der Selenginschen Steppe, welcher, zwanzig Jahr alt, im Jahre 1842 nach Kasan berufen ward, um die dortigen Studirenden in der mongolischen Umgangssprache zu üben. Seit 1856 ist er Docent derselben Sprache an der Universität zu Petersburg und hat sich schon durch mehrere Veröffentlichungen aus dem Kreis seiner wissenschaftlichen Thätigkeit bekannt gemacht. Das Manuscript, nach welchem die vorliegende Übersetzung gefertigt ist, gehört der Petersburger Akademie und ist leider nicht vollständig, sondern höchst wahrscheinlich nur ein Fragment. Denn | es enthält weder 1506
die Rahmenerzählung vollständig noch eine dem Original entsprechende Anzahl von in diese eingewebten Einzelerzählungen. Die Darstellung hat, ganz wie in der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati vollständig aufgehört Übersetzung zu sein und ist fast in jeder Beziehung frei. Der Rahmen, so weit er in diesem Fragment vorliegt, ist zwar im Allgemeinen derselbe wie in dem indischen Werke, jedoch im Einzelnen ebenfalls verändert, und die eingeschobnen Einzelerzählungen entsprechen den in den mir bis jetzt zugänglichen Bearbeitungen des Originals erscheinenden fast gar nicht. Höchst

[1] Seitdem diese Anzeige geschrieben ist, hat mir Hr Julien noch mehr Übersetzungen zugesandt.

beachtenswerth ist, dass eine dieser Erzählungen sich eng an die sanskritische Çukasaptati schliesst und also nicht unwahrscheinlich macht, dass auch diese indische Sammlung von Erzählungen den Mongolen bekannt ist, obgleich sich, so viel ich weiss, noch keine Bearbeitung derselben in der mongolischen Litteratur aufgefunden hat. Vielleicht bedarf es auch hier nur einer genaueren Nachforschung, und diese möchte am Ende auch selbst zu der Auffindung von Fragmenten des Originals des Sindabad (Siddhapati) führen. Denn die von mir im Mongolischen, wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit, nachgewiesene Erzählung von dem Kind und der Schlange und dem irrig für den Mörder des Kindes gehaltenen und deshalb getödteten Ichneumon (mongolisch: Iltis) erscheint auch in den von Stan. Julien entdeckten chinesischen Bearbeitungen und hier zugleich, wie schon bemerkt, eine, welche von neuem für die Existenz des indischen Originals des Sindabad spricht — nämlich die vom Fuchs; ich verweise darüber auf meine Einleitung zum Pañcatantra § 73, wozu ich im Nachtrag die mir von Stan. Julien freundlichst mitgetheilte |
1507 chinesische Fassung fügen werde, welche von um so grösserer Bedeutung ist, da sie, wie sich mit fast unbezweifelbarer Entschiedenheit sowohl von ihr als den übrigen chinesischen Bearbeitungen annehmen lässt, eine fast wörtliche Übersetzung der indischen Quelle ist.

Von dem indischen Original des Ardschi Bordschi, dem sanskritischen Vikramacaritra (Wandel des Vikramâditya), auch Siṁhâsanadvâtriṁçat (die 32 Erzählungen des Thrones) genannt, hat mir vollständig bis jetzt nur eine bengalische Bearbeitung — durch die Güte meines geehrten Freundes, des Hrn Prof. Herm. Brockhaus — zu Gebote gestanden, von andern nur Auszüge. Doch hoffe ich bis zu der Zeit, wo die Veröffentlichung meiner Untersuchungen über die Quellen und Verbreitung der indischen Märchen etc. diese Sammlung berühren wird, mich im Besitz sowohl des sanskritischen Originals als der damit in Verbindung stehenden Bearbeitungen zu befinden. In der folgenden Übersicht der mongolischen Bearbeitung werde ich mich für jetzt wesentlich auf die Vergleichung der bengalischen beschränken müssen.

Wie in dieser, beginnt auch die mongolische Bearbeitung damit, dass Ardschi-Bordschi, der mongolische Reflex von

sanskritisch *Râjâ Bhoja* „König Bhodscha", von dem wunderbaren Hügel erfährt. Während aber in der bengalischen Bearbeitung nur sehr allgemein bemerkt und veranschaulicht wird, dass er dem sich darauf befindenden königliche Majestät verleiht, und Bhodscha darauf hin sogleich dazu schreitet, ihn aufgraben zu lassen, worauf sich denn Vikramâditya's Thron findet, beginnt die mongolische Bearbeitung schon hier mit Erzählungen, durch welche diese | Erscheinung lebendiger 1508
hervortritt. Diese Erzählungen sind mit grossem Geschick gewählt und gestaltet. Knaben spielen auf dem königlichen Hügel und wählen jeden Tag einen, der im Wettlauf die übrigen besiegt, zum König. Dieser residirt dann den Tag über auf dem Hügel und fällt so auffallend scharfsinnige Urtheile, dass er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht und selbst Erwachsene, von seinem majestätischen Ansehn überwältigt, sich seinem Spruch unterwerfen. Zwei der von ihm entschiedenen Streitigkeiten werden ausführlich erzählt. Die Art und Weise, wie die Eigenthümlichkeit des Hügels, unter welchem Vikramâditya's Thron vergraben ist, hier veranschaulicht und erwiesen wird, ist demnach ganz verschieden von der sanskritischen und bengalischen Darstellung, allein keinesweges ist sie eine specielle Umwandlung des mongolischen oder überhaupt eines nicht-indischen Bearbeiters. Wie von allen diesen Erzählungssammlungen eine Menge verschiedner Recensionen existirten und noch existiren, so hatte auch hier eine bis jetzt noch nicht genauer bekannte indische wesentlich dieselbe Darstellung. Es zeigt sich dies unbezweifelbar durch die Vergleichung des hindustanischen Geschichtswerks, aus welchem Bertrand im Journal asiatique 1844, Tome III Auszüge mitgetheilt hat. Dieses hat bei seiner Geschichte des Vikramâditya, mit echt orientalischer Kritik, natürlich als Hauptquelle die Siṁhâsanadvâtriṁçat benutzt und erzählt, wo es in der Geschichte des Bhodscha zu der Auffindung des Thrones des Vikramâditya gelangt, diese wesentlich wie die mongolische Darstellung (Journ. asiat. 1844, T. III, p. 354). Von den beiden in der mongolischen Übersetzung vorkommenden Erzählungen, durch welche | der Knabe seine Weisheit erprobt, wird hier 1509
zwar nur die erste erwähnt, doch dürfen wir nicht daraus schliessen, dass die Hindui-Übersetzung der Siṁhâsanadvâtriṁçat, welche der Verf. dieses soi-disant historischen Werkes

direct oder indirect benutzte, und die nicht mit der von Garcin de Tassy auszugsweise bekannt gemachten übereinstimmt, die andre nicht auch enthielt. Diese erste Erzählung, in welcher auf scharfsinnige Weise ein Mensch, welchen der König Bhodscha schon freigesprochen hatte, vom Knaben-König als Dieb eines Edelsteins erkannt wird, gibt sich durch ihr Vorkommen in der eben erwähnten Hindui-Bearbeitung als entschieden indisch kund und lehnt sich an manche ähnliche, in denen der Dieb eines Edelsteins, jedoch auf andre Weise, herausgebracht wird. Die zweite, über deren Vorkommen in einer der indischen Recensionen der Simhâsanadvâtrimçat man zweifelhaft sein kann, erweist sich wenigstens als entschieden indisch. In ihr wird auf eine ebenfalls sehr scharfsinnige jedoch märchenhafte Weise ein Doppelgänger von der wahren Person unterschieden, während der König Bhodscha auch hier falsch geurtheilt hatte. Diese Erzählung schliesst sich, obgleich in der Auflösung abweichend, eng an Çukasaptati 3 (vgl. Einleitung zum Pañcatantra S. 129 u. 115). Die Knabenkönige theilen diese Urtheile dem König Bhodscha mit, wobei sie ihm zugleich grosse Vorwürfe über seine ungerechten Urtheile machen. Der König schliesst, dass der Grund ihrer Weisheit nur in dem Inhalt des Hügels ruhen könne, lässt diesen umgraben und findet so den Thron des Vikramâditya mit den 32 Statuen.

Vorausgesetzt, dass die bis jetzt bekannte sanskritische
1510 und die damit im Wesentlichen stimmende | bengalische Darstellung die ältere ist — was zwar nicht sicher, aber aus manchen Gründen, deren Ausführung hier zu weitläuftig sein würde, sehr wahrscheinlich ist — so sieht man, dass demjenigen, welcher die der Hindui- und der mongolischen Bearbeitung an ihre Stelle setzte, die Umgrabung des Hügels durch sie nicht hinlänglich motivirt schien. Er legte sich gewissermassen die Frage vor, warum die in jenen auf dem Hügel majestätisch Erscheinenden nicht durch sich selbst diesen Charakter hätten annehmen können, und wurde dadurch darauf geführt, stets einen andern und zwar einen, bei dem sich solche Weisheit nicht voraussetzen lässt — nämlich den an jedem Tag im Spiel zum König gewählten Knaben —, in königlicher Weisheit glänzen zu lassen. Daraus schliesst denn der König Bhodscha in der mongolischen Darstellung (und ziemlich

ähnlich auch in dem hindustanischen Geschichtswerk) „Wäre es stets ein und derselbe Knabe, welcher so königlich weise urtheilt, so würde er für einen Bodhisattva (buddhistischen Heiligen ersten Ranges) zu nehmen sein; da es aber stets ein andrer ist, so kann der Grund dieser Weisheit nur auf einer Eigenthümlichkeit des Hügels beruhen". Die Verbesserung ist vortrefflich und eine kritische Umgestaltung derjenigen Art, welche ein Hauptcharakteristicum volksthümlicher Conceptionen bildet.

Nachdem der Thron gefunden, will ihn Bhodscha, wie in der sanskritischen und bengalischen Bearbeitung, besteigen, wird aber, wie in diesen ebenfalls, durch eine Statue zurückgehalten, welche ihm von Vikramâditya erzählt. Von hier an tritt in der mongolischen Darstellung eine bedeutende Abweichung von jenen sowohl in Form als Inhalt ein. Während diese, im Allgemeinen zusam-|menstimmend, die Geschichte des 1511
Vikramâditya erst von seiner Trennung von Bhartṛhari an und als Einleitung durch eine Statue erzählen lassen, erzählen in der mongolischen Darstellung als Bestandtheil des Werkes selbst zwei Statuen schon von Vikramâditya's Vater, von der wunderbaren Geburt des Vikramâditya selbst und seines Bundesbruders, des Sohns der Sclavin, von den Abenteuern Beider und der Gewinnung der Herrschaft durch Vikramâditya. Aber auch diese Abweichung ist keine speciell mongolische; auch sie stimmt in allen Hauptpunkten mit der schon erwähnten Recension überein, welche der hindustanische Historiker benutzte (s. Journ. as. am angef. Orte S. 239) und auch Wilford kennt (vgl. As. Res. IX, 147, so wie auch die hinduische Bearbeitung, welche Garcin de Tas'sy Hist. de la Litérature hind. et hindoust. II, 273 ff. analysirt hat S. 285). Der Sohn der Sclavin, welcher hier Bhartṛhari ist, wird in der mongolischen Darstellung, weil er unter Wölfen aufwächst, Schalui genannt, welches nach einer Anmerkung dazu ein sanskritisches Wort sein und „Wolf" bedeuten soll. Es liegt hier ein Irrthum vor, welcher sich leicht durch die verglichene Recension verbessert. Während es nämlich in der mongolischen Darstellung Wölfe sind, welche sich den verbannten Königskindern gewogen zeigen, und speciell dem Vikramâditya zu den die Herrschaft vorbedeutenden Edelsteinen verhelfen, sind dies in jener hindustanischen Darstellung Schakale, welche im Sanskrit

çrgâla, gesprochen *shrigâla*, heissen. Dieser Namen ist auch unzweifelhaft in dem mongolischen *Schalui* zu erkennen. Beiläufig bemerke ich, dass die wunderbare Geburt des Vikramâ-
1512 ditya und des Schalui vermittelst eines befruchtenden | Decocts, welches die Königin geniesst und von dem sie den Rest jener Dienerin, der Mutter des Schalui gibt, zu einem indischen Märchen gehört, welches ich im Fortgang meiner Untersuchungen als die Quelle von Grimm KM. Nr. 60 und den damit zusammenhängenden (Wasserpeter und Wasserpaul) nachweisen werde; ich besitze die indische Form desselben bis jetzt erst in einem Auszug, hoffe aber eine vollständigere zu erhalten. Die Einleitung in der sanskritischen und bengalischen Fassung, welche sich wesentlich um Bhartṛhari's unglückliche Erfahrungen in seiner Ehe dreht, ist die Grundlage des Rahmens von Tausend und einer Nacht, welchen schon Ariosto im Orlando furioso nachgebildet hat.

In der sanskritischen und bengalischen Bearbeitung werden nach Vollendung der Einleitung von den 32 Statuen Thaten des Vikramâditya erzählt, an deren Ende dann Bhodscha die Erlaubniss erhält, den Thron zu besteigen. In der mongolischen dagegen werden zunächst von einer Statue zwei Geschichten erzählt, in deren zweite aber zwei andre eingeschachtelt sind. Alsdann befiehlt Bhodscha einer seiner Frauen sich auf den Thron zu setzen, aber auch diese wird von einer Statue zurückgehalten, indem ihr den Thron zu besteigen nur dann erlaubt sei, wenn sie der Gattin des Vikramâditya gleiche. Von dieser will sie dann erzählen, unterbricht sich aber und zieht es vor, die Geschichte der 71 Papagaien vorzutragen; diese ist eine Umwandlung des Rahmens der Çukasaptati, in welche noch eine Erzählung eingeschachtelt ist. Am Ende derselben erklärt sie nochmals, dass die Königin nur dann den Thron besteigen könne, wenn sie Vikramâditya's Gattin oder derjenigen
1513 Frau gleiche, welche in der von | ihr erzählten Geschichte die Hauptrolle spielte. Damit schliesst die Bearbeitung und ist somit augenscheinlich nur ein Fragment; ob es gelingen wird den eigentlichen Schluss noch aufzufinden, wird die Zukunft zeigen. Ob die mongolische Darstellung auch in diesen Abweichungen, gleichwie in den bisher besprochenen, einem indischen Original folgte, lässt sich noch nicht entscheiden; gewiss ist aber, dass alle sechs Erzählungen, welche in dieser Partie

vorkommen, theils speciell indische sind, theils sich an indische anschliessen. Die erste ist im Allgemeinen eine von den gewöhnlichen Aufopferungsgeschichten, von denen die legendäre Litteratur der Inder voll ist; speciell ist sie nur eine Nebenform des Schlusses in der mongolischen und der erwähnten hindustanischen Darstellung von Vikramâditya's Gelangung zu seinem väterlichen Thron. In beiden tritt Vikramâditya freiwillig an die Stelle eines einzigen Sohnes, der einem sichern Tod entgegengeführt werden soll; dort vernichtet er den bösen Geist, dem er zur Speise dienen sollte; hier löst er das Geheimniss, welches den Tod seiner Vorgänger herbeigeführt hat; beidemal wird er in Folge seiner That König. Die Differenz in der zweiten Erzählung liegt bloss darin, dass der einzige Sohn nicht unmittelbar zum Tod geführt wird, sondern König werden soll; aber dies kommt auf eins heraus; denn jeder zum König gewählte kommt in der Nacht nach seiner Wahl um. Die nächste Erzählung schliesst sich an die nicht unbeträchtliche Anzahl derer, in denen Vikramâditya Frauen von dämonischem oder feenhaftem Wesen befreit, oder gewinnt; hier geschieht das letztre und zwar, ähnlich wie z. B. in der Vetâlapañcaviṁçati, dadurch, dass er sie zweimal zum Sprechen veran-|lasst. Diese ganze Erzählung ist so humori- 1514
stisch gehalten, dass ich mir erlaube sie am Schluss dieser Anzeige als Probe der mongolischen Auffassung mitzutheilen[1]; denn es ist kaum zu bezweifeln, dass diese das Original mit grosser Freiheit behandelt hat. In diese Erzählung sind zwei andre eingeschoben; die erste lehnt sich zunächst an eine Erzählung in der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati, über deren Verhältniss zu der sanskritischen Form derselben ich in der Einleitung zum Pañcatantra § 204 handle. Die zweite ist eine Nebenform des indischen Märchenkreises, welcher durch Stolbergs Ballade „Die Büssende" uns am bekanntesten geworden ist. Als ich diesen besonders behandelte, war mir diese und eine andre sanskritische Nebenform noch nicht zugänglich; man vergleiche jetzt meine Einleitung zum Pañcatantra § 186. — Die Erzählung der 71 Papagaien, wie die hier vorliegende Umwandlung des Rahmens der Çuka-

[1] [[Hier fortgelassen. Man s. die vollständige Übersetzung im Ausland, 1858, S. 793, 821, 844.]]

saptati genannt wird, steht im innigsten Zusammenhang mit einer in der Einleitung zum Pañcatantra § 159 besprochenen Fabel. Die in diese Umwandlung eingeschobene von dem Papagai erzählte Geschichte schliesst sich an Çukasaptati 15 und 19 (welche ebenfalls in meiner Einleitung zum Pañcatantra besprochen sind) und hat wesentlich dieselbe Gestalt, in welcher sie in dem Bahâr Danush I, 54 erscheint. Doch hat sie in der mongolischen Darstellung einen besonderen Eingang, welcher aber auch in der Erzählung von Simustapha und Ilsetilsone in 1001 Tag (übersetzt von von der Hagen, Prenzlau, V, 320 ff.) erscheint, die ihrem Wesen nach ebenfalls auf einer indischen Erzählung beruht (vgl. Einleitung zum Pañcatantra § 56 S. 161). — —

VIII.

Das Märchen von den „Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften", seine Quelle und seine Verbreitung[1].

Ausland, 1858, No. 41 ff., S. 969.

Die Abstammung des grössten Theils der asiatischen und europäischen Märchen aus Indien, welche ich in mehreren Aufsätzen behauptet und nachzuweisen begonnen habe[2], ist eine thatsächliche Frage und kann unbezweifelbar nur dadurch festgestellt werden, dass jedes einzelne Märchen, bei welchem es möglich ist, auf seine indische Quelle zurückgeführt wird. Ein solches Unternehmen würde bei der Fülle der hieher gehörigen Compositionen die Kräfte eines einzelnen unendlich überragen. Es ist daher vorzuziehen, die Märchen gruppenweis zusammenzuordnen; auf diese Weise ergibt sich die Möglichkeit, eine nicht unbeträchtliche Anzahl derselben sowohl vom historischen als vergleichenden Standpunkt aus zu gleicher Zeit zu behandeln.

[1] [Cf. Köhler im Jahrb. f. roman. u. engl. Lit. VII (1866), 32.]

[2] In dem Bulletin der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften 1857 4/16 Sept. = Mélanges asiatiques III, 170 ff., in mehreren Anzeigen in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1857, 1858, im Frankfurter Museum 1857 Nr. 39, 40, in Blätter für literarische Unterhaltung 1857 Nr. 49 und in der eben im Druck befindlichen Einleitung zum Pañcatantra.

Für diesesmal habe ich zur genaueren Betrachtung eine Gruppe gewählt, welche insbesondere in Bezug auf Geschichte der Märchen zu den interessantesten gerechnet werden darf. In allen zu ihr gehörigen Formen tritt der indische Kern und die gegenseitige Verkettung der daraus hervorgegangenen Gestaltungen mit solcher Bestimmtheit hervor, dass die Abhängigkeit der letzteren von dem an die Spitze gestellten indischen Märchen keinem Zweifel unterworfen werden kann. Dennoch ist der Stoff derselben ein so allgemein menschlicher, dass es fast schwer wird zu glauben, dass er bei poetisch begabten Völkern — und solche sind so ziemlich alle, zu denen die indischen Märchen gedrungen sind — nicht selbständige Conceptionen hervorgerufen haben sollte. Denn wunderbare oder genauer gesprochen übernatürliche Gaben als Eigenschaften sowohl von Menschen als Gegenständen haben gewiss zu allen Zeiten und in allen Ländern den Wunsch, den Glauben und die Hoffnung vieler, ja der überwiegenden Mehrzahl der Menschen gebildet; und da auch die Wünsche der Menschheit im allgemeinen wenig verschieden — auf Macht, Besitz, Genuss gerichtet — sind, so lässt sich kaum annehmen, dass diese beiden Factoren bei poetisch begabten Völkern nicht selbständig zu märchenhaften Conceptionen geführt haben sollten, die diese Vorstellungen zu veranschaulichen suchten. Um so auffallender ist es, dass alle asiatischen und europäischen Märchen, welche diese — wenn gleich allgemein menschliche — Gedanken poetisch gestaltet haben, sich unzweifelhaft wesentlich an zwei indische Märchen schliessen. Man wird daher schon durch Erwägung dieser Märchengruppe fast mit Gewalt zu der Überzeugung gedrängt, dass die Märchenanfänge bei den nicht-indischen Völkern im Verhältniss zu den indischen Productionen dieser Art sehr schwach gewesen sein müssen, und in Folge davon dasjenige, was diese etwa gestaltet hatten, von der Trefflichkeit der indischen Schöpfungen, sobald sie bei ihnen bekannt wurden, mit Leichtigkeit absorbirt werden konnte.

Von den beiden indischen Märchen, auf welche ich eine höchst beträchtliche Anzahl asiatischer und europäischer Märchen und Erzählungen zurückführen werde, veranschaulicht das eine wunderbare Eigenschaften von Menschen, das andere von Gegenständen. Beide, augenscheinlich auf das innigste mit

einander verwandt, greifen auch in ihrer Verbreitung und Weiterentwicklung oft in einander über. Ursprünglich sind sie jedoch von einander getrennt und lassen sich desshalb auch getrennt behandeln. Ich bespreche zunächst das von wunderbaren Eigenschaften an Menschen und zwar insbesondere desshalb, weil die ältesten zugänglichen Formen beider wahrscheinlich machen, dass das zweite sich aus jenem ersten entwickelt hat. Diess wird jedoch erst bei Behandlung von diesem hervortreten können.

Die älteste Form der ersten Märchengruppe findet sich in einer sanskritischen Sammlung von Erzählungen, von welcher ich in einem Aufsatz in dem Bulletin der Petersburger Akademie der Wissenschaften 4/16 Sept. 1857 nachgewiesen habe, dass sie ursprünglich zu der buddhistischen Literatur gehörte. Es ist diess die Vetâlapañcaviṁçati, d. i. fünfundzwanzig Erzählungen eines Todtengespenstes. Die fünfte Geschichte, welche das Todtengespenst dem König erzählt, lautet in fast wörtlicher Übersetzung hier folgendermassen:

„Es ist eine Stadt, Namens Ujjayinî[1], da war ein König Namens Mahâbala. Dessen erster Minister war Haridâsa, in Friedens- und Kriegsangelegenheiten vorzüglich erfahren. Der hatte eine Tochter Namens Mahâdevî. Und diese war ausserordentlich schön und heirathsfähig. Der Vater dachte an ihre Verheirathung. Sie sprach: 'Vater! du sollst mich nur an einen geben, welcher eine unübertreffliche Gabe besitzt'. Um diese Zeit wurde der Vater von dem König zu dem Gebieter von Dakshiṇa[2] gesandt. Dahin gelangt, hatte er eine Zusammenkunft mit dem Gebieter von Dakshiṇa. Dieser König sprach zu ihm: 'O Haridâsa! recitire etwas der Periode Kali[3] angemessenes!' Haridâsa sprach: 'Majestät!

Die Zeit weilt jetzt im Alter des Kali, wo brave Männer zu finden schwer; die Länder verwüsten Heuschrecken-Schaaren, in Habgier versunken die Fürsten sind; die Erde durchplündern Räuberhaufen, und am Wege verdirbt der Mann; dem

---

[1] Das heutige Oudjein (Indien).

[2] Das heutige Dekhan.

[3] So heisst die Periode der jetzigen Menschheit, ihr sind drei andere Weltalter vorhergegangen. Diese Eintheilung in vier Weltalter ist wesentlich gleich mit der classischen.

Sohne sogar misstrauen die Väter; ein entsetzlich Weltalter herrscht.

Entflohen ist Gerechtigkeit, Andacht verschwunden, und Wahrheit hat sich weit entfernt; arm an Früchten ist die Erde; trugvoll die Fürsten, und voll Habgier die Brâhmaṇas. Die Menschen sind den Weibern ergeben, die Weiber leichtsinnig, des Vishṇu[1] Verehrer in der heiligen Schriften Beginn[2], der Brave leidet und der Böse triumphirt, denn Kali waltet überall'.

Hier nun trat ein Brahmane zu Haridâsa und bewarb sich bei ihm, indem er sagte: 'gib mir deine Tochter'! Haridâsa antwortete: 'Ich werde sie demjenigen geben, welcher eine unübertreffliche | Gabe[3] besitzt'. Der Brahmane sprach: 970
'so will ich denn eine zeigen'! Bei diesen Worten zeigte er einen aus der Hand gefertigten Wagen und sprach: 'dieser Wagen geht durch die Luft wohin man will'. Haridâsa sprach: 'komm morgen mit dem Wagen zu mir'! Darauf nahm er den Wagen und kam am Morgen. Sie aber stiegen beide auf den Wagen und kehrten nach Ujjayinî zurück.

Hier aber auch war ein Brahmane zu dem ältesten Bruder gekommen und hatte sich bei ihm beworben, indem er sprach: 'gib mir deine Schwester'! Der Bruder antwortete: 'ich werde sie demjenigen geben, welcher eine unübertreffliche Gabe besitzt'. Dieser sprach: 'ich verstehe die Kunst zu erkennen'. Der Bruder sagte: 'dann habe ich sie dir gegeben'.

Aber auch zu der Mutter war ein Brahmane gekommen und hatte sich bei ihr beworben, indem er sprach: 'gib mir deine Tochter'! Die Mutter antwortete: 'ich werde sie demjenigen geben, welcher eine unübertreffliche Gabe besitzt'. Dieser sprach: 'ich kenne die Kunst des Bogenschiessens und treffe auf einen blossen Ton hin'. Die Mutter sagte: 'dann habe ich sie dir gegeben'.

Als die drei Freier hörten, dass die Tochter auf diese Weise versagt war, fingen sie an mit einander zu streiten. 'Ein Mädchen und drei Freier', so stritten sie. 'Wie wird das werden'?

---

[1] Eine der zu der indischen Trimûrti (Dreigestaltigkeit) gehörigen Gottheiten.

[2] Die Leseart ist schwerlich richtig.

[3] Ich lese °guṇ°.

In der Nacht ward das Mädchen, welches überaus schön war, von einem bösen Geist auf den Berg Vindhya entführt. Denn es heisst:

'Überschön ward geraubt Sîtâ[1] aus Übermuth von Râvaṇa; überspendend Bali[2] gebunden; das Über meide aller Zeit'.

Am Morgen kamen die drei Freier wieder; der welcher die Kunst des Erkennens besass, wurde von ihnen befragt: 'He! Wissender! weisst du genau (wohin sie ist)'? Dieser nahm einen Stift, rechnete und sprach: 'sie ist von einem Râkshasa entführt und befindet sich im Vindhya'. Da sprach der zweite, welcher auf den blossen Ton zu treffen verstand: 'ich will den Râkshasa tödten und sie wieder bringen'. Der dritte sagte: 'besteige meinen Wagen und gehe'!

Dieser bestieg den Wagen und ging. Dort angekommen, tödtete er den Râkshasa, hob das Mädchen auf den Wagen und brachte es zurück. Ihrethalber stritten die drei Freier mit einander. Der Vater überlegte: 'alle haben Hülfe geleistet, wem soll ich sie nun geben, und wem nicht'?"

Nachdem das Todtengespenst diese Geschichte erzählt, fragte es: „sprich König! Welcher von diesen soll sie zur Gattin erhalten"? Der König antwortete: „sie wird die Gattin des Wissenden". Das Todtengespenst sprach: „alle besitzen Gaben von gleichem Werth; warum soll sie dieser zur Gattin erhalten"? Der König antwortete:

„Eifer, Muth und Geduld, Stärke, Weisheit und hohe Tapferkeit, wer über diese sechs Gaben herrscht, den fürchten die Götter selbst".

Von diesen Erzählungen des Todtengespenstes existirt handschriftlich noch eine andere sanskritische Recension, von welcher ich in dem erwähnten Aufsatz im Bulletin der Petersburger Akademie der Wissenschaften sehr wahrscheinlich gemacht habe, dass sie älter ist oder auf einer älteren Recension beruht, als diejenige, aus welcher wir die Erzählung eben übersetzt haben. In Bezug auf diese weicht sie nach Mittheilungen, welche wir dem Herrn Professor Brockhaus

---

[1] Die Gattin des Râma, des Helden des Râmâyaṇa.

[2] Ein gutartiger, freigebiger Dämon, den aber dennoch Vishṇu seiner Herrschaft beraubte.

verdanken, nur in einem Punkt von der vorliegenden Darstellung ab. Der König spricht nämlich in ihr die Braut dem Bogenschützen zu. Damit stimmen auch die drei Bearbeitungen dieser Sammlung von Erzählungen in modernen indischen Sprachen, welche bis jetzt genauer bekannt sind, so dass sich fast mit Sicherheit behaupten lässt, dass diess die ältere Entscheidung war; erst eine mehr verweichlichte Richtung des indischen Geistes und der Ehrgeiz der Brahmanen, welche alles an sich zu reissen suchten, haben an die Stelle des Helden den Weisen gesetzt; selbst der in der mitgetheilten Fassung vom König für seine Entscheidung angegebene Grund passt bei weitem mehr auf den Helden als auf diesen, so dass die Veränderung vielleicht auch nur auf der individuellen Ansicht irgend eines Abschreibers beruht.

Diese Erzählungen sind auch zu den Mongolen übergegangen. Indem diese die aus Indien stammende buddhistische Religion annahmen, erhielten sie mit den religiösen Werken der buddhistischen Literatur zugleich auch andere. In dem schon oben angeführten Aufsatz habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die sanskritische oder überhaupt altindische Recension, auf welcher die mongolische Übersetzung oder Bearbeitung in letzter Instanz beruht, älter ist als die beiden erwähnten uns erhaltenen sanskritischen Recensionen; allein das mongolische Werk ist mit so vielen fremdartigen Zusätzen versehen, welche es durch ausserindische Umarbeitungen erhalten hat, dass, wenn es in einzelnen Zügen auch älteres bewahrt haben mag, als die jetzt bekannten sanskritischen Bearbeitungen, es im Ganzen doch dem Original sehr entfremdet ist; wir lassen seine Darstellung daher erst hier folgen. Diese entnehmen wir dem 1804 in Riga erschienenen interessanten Werk des erst vor kurzem verstorbenen Reisenden Benjamin Bergmann, welches den Titel „Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803" führt. Die mongolische Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati führt den Namen Ssiddi-kür, das ist Vetâla-Zauber, und hat schon ehe von mir der angedeutete Nachweis geführt ward, die Aufmerksamkeit der Freunde und Märchenforscher auf sich gezogen. Durch jenen Nachweis ist diese noch gesteigert worden, und es sind mir privatim insbesondere von dem in Nr. 34 [[s. o. S. 93 Anm.]] erwähnten burjätischen Lama,

sowie von einem Docenten der kalmükischen Sprache Mittheilungen zugegangen, welche eine Veröffentlichung und eine Übersetzung des mongolischen Werkes in seinem ganzen Umfang wünschen lassen. Während es nämlich bei Benjamin Bergmann nur 13 Erzählungen umfasst, enthält jenen Nachrichten zufolge das Original wenigstens in einem Exemplar fast die doppelte Anzahl nämlich zweiundzwanzig.

Bei Benjamin Bergmann lautet die hieher gehörige Erzählung — bei ihm die erste der Sammlung (I, 257) — folgendermassen:

Vor Zeiten waren in einem grossen Reiche ein begüterter Jüngling, ein Rechner, ein Schreiner, ein Maler, ein Arzt und ein Schmied; alle verliessen ihre Eltern und zogen in die Fremde.|
971 Als sie nun zur Mündung eines grossen Flusses gelangt waren, pflanzte jeder für sich einen Lebensbaum und jeder ging seinen eigenen Fluss hinauf, um seinen Unterhalt zu suchen. „Hier" (sprachen sie unter einander) „wollen wir uns wieder versammeln. Sollte einer von uns fehlen, und dessen Lebensbaum verwelkt sein, dann suchen wir ihn nach der Gegend, wo er hinging".

So sprachen sie und trennten sich von einander. Der begüterte Jüngling aber traf an der Quelle seines Flusses einen Lusthain mit einem Hause, wo neben dem Eingange ein Alter mit einer Alten sass. „Jüngling", fragten ihn diese beiden, „woher kömmst du, wohin gehst du"? Der Jüngling antwortete: „Ich komme aus einem fernen Lande und suche meinen Unterhalt". Die beiden Alten sprachen darauf: „Gut, dass du hergekommen bist. Wir haben eine Tochter von schlankem Wuchs und reizender Bildung. Nimm sie und sei unser Sohn"!

Als sie gesprochen hatten, kam die Tochter zum Vorschein, und der Jüngling sah sie und dachte bei sich: „Wohl mir, dass ich Vater und Mutter verliess. Dieses Mädchen ist wundervoller als eine Tängaritochter[1]. Ich nehme das Mädchen und wohne hier"! Das Mädchen aber sprach: „Jüngling! es ist gut, dass du herkömmst". Sie sprachen darauf hin und her, gingen ins Haus und lebten ruhig und froh.

---

[1] Die Tängari sind göttliche Wesen, höchst wahrscheinlich die Vidyâdhara des Sanskrit.

In demselben Lande herrschte ein grosser Chan. Als dessen Diener einst im Frühlinge ausgegangen waren sich zu baden, fanden sie neben dem Ursprunge des Flusses im Wasser köstliche Ohrgeschmeide, welche der Frau des begüterten Jünglings gehörten. Weil diese Geschmeide so wunderschön waren, so brachten sie solche zum Chan; aber der Chan sprach erstaunt zu seinen Dienern: „Am Ursprunge des Flusses lebt sicher eine Frau, der diese Geschmeide gehören. Geht und schafft sie zu mir“.

Die Diener gingen, sahen die Frau und staunten über den Anblick. „Diese Frau“, sprachen sie bei sich, „sättigt die Blicke nicht“. Zur Frau aber sprachen sie: „Auf und nahe dich dem Chan“!

Hierauf führte der begüterte Jüngling seine Frau in die Nähe des Chans, aber der Chan sprach bei ihrem Anblick: „Diess ist ein Tängarimädchen. Meine Gemahlinnen sind gegen diese gehalten nichts als Hündinnen und Säue“.

So sprach er und ward von Liebe zu derselben durchdrungen und liess sie nicht mehr aus dem Hause hinaus. Weil sie aber treu blieb dem begüterten Jüngling, sprach der Chan zu den Dienern: „Schafft den begüterten Jüngling sogleich aus dem Weg“!

Auf diesen Befehl gingen die Diener und führten den begüterten Jüngling zum Wasser und legten ihn in eine Grube am Flusse und deckten ein Felsenstück darauf und tödteten also den Jüngling.

Es geschah hierauf, dass sich die übrigen Wanderer von allen Seiten zu ihren Lebensbäumen versammelten, und da der begüterte Jüngling fehlte und sein Lebensbaum verwelkt war, so gingen sie suchend längs dem Fluss, aber fanden ihn nicht. Hierauf sah rechnend der Rechner, dass der begüterte Jüngling getödtet unter einem Felsstein lag. Weil sie aber den Stein nicht wegräumen konnten, so nahm der Schmied den Hammer, zerschmetterte den Stein und zog den Leichnam hervor. Da mischte der Arzt ein lebenbringendes Getränk, reichte dasselbe dem Todten und brachte ihn ins Leben zurück.

Als sie nun den Auferweckten gefragt „auf welche Art warst du gestorben“? da erzählte er die Veranlassung, und die Gefährten sprachen unter sich also: „Wie rauben wir wohl von

dem Chan das vortreffliche Weib"? Der Schreiner aber verfertigte einen hölzernen Garudin (Wundervogel)[1], welcher von innen nach oben bewegt sich in die Höhe erhob, nach unten bewegt zur Erde hinabstieg, seitwärts bewegt grade dahinflog. Nach geendigter Arbeit bestrich der Maler den Vogel mit bunten Farben von reizendem Anblick.

Nun setzte sich der begüterte Jüngling in den hölzernen Vogel, flog durch die Luft und umschwebte das Dach der fürstlichen Wohnung; aber der Chan und die sämmtlichen Diener sprachen erstaunt über des Vogels Gestalt: „Von so einem Vogel haben wir weder gehört noch gesehen". Zu seiner Gemahlin sprach der Chan: „Begib dich auf das Dach des Palastes und reiche mancherlei Speisen dem Vogel". Als sie hinaufgestiegen war um die Speisen zu reichen, liess sich der Vogel hinab, und des Vogels Thüre öffnete der begüterte Jüngling. Da sprach voll Freude die Chanin: „Dich wieder zu sehen, hoffte ich nicht einmal in Gedanken, und doch habe ich dich wieder gefunden. Diess hat der Wundervogel gethan". Nachdem jetzt der Jüngling alles umständlich erzählet, sprach er also: „Du bist zwar die Gemahlin des Chans; doch fühlst du noch Neigung zu mir, so steig in diesen hölzernen Garudin, dass wir durch die Lüfte davoneilen und künftig nichts mehr besorgen".

Nach diesen Worten sprach die Gemahlin: „Dem ersten Gatten, den mir das Schicksal verlieh, bin ich noch immer gewogen". So sprach sie, trat in den hölzernen Garudin und stieg in demselben zum Himmel hinauf. Der Chan sah diess und sprach: „Weil ich dich hinsandte um den reizenden Vogel zu speisen, hast du dich zum Himmel erhoben". So sprach er voll Gram und wälzte sich klagend auf der Erde umher.

Der begüterte Jüngling drehte jetzt den Zapfen im Vogel nach unten und stieg neben seinen Gefährten zur Erde hinab. Als er nun aus dem Vogel heraustrat, fragten ihn die Gefährten: „Hast du dein Geschäft gehörig vollbracht"? Der Jüngling sprach: „Ich habe es gehörig vollbracht". Da trat

[1] Die eingeklammerte Erklärung rührt ebenfalls aus der Bergmannschen Darstellung her; *Gerudin* ist identisch mit sanskritisch *garuḍa*. Diess ist der Name des Vogels, dessen sich Vishṇu als Vehikel bedient. Darüber, dass in einer Fassung dieses Märchens ein hölzerner Garuḍa die Stelle des Wunderwagens vertrat, siehe weiterhin.

auch die Gemahlin hervor, und alle wurden von glühender Liebe entflammt. „Ihr meine Gefährten“, sprach der begüterte Jüngling, „ihr habt mir Hülfe gebracht, mich vom Tode erweckt, mir Mittel geschafft meine Gattin wieder zu finden. Da ihr mich also beglückt habt, so raubt mir doch nicht wieder die Holde“!

So sprach er, und der Rechner begann diese Worte: „Hätte ich nicht berechnet, wo du lagst, so wärst du niemals zu deiner Gemahlin gelangt. Gib mir also nun die Gemahlin“!

„Vereitelt“, sprach der Schmied, „wäre die Rechnung gewesen, wenn ich ihn nicht unter dem Felsen hervorzog. Durch den zer-|schmetterten Felsen hast du deine Gemahlin erlangt. 972
Die Gemahlin gehört also mir“.

„Eine Leiche“, sprach der Arzt, „kam unter dem zertrümmerten Felsen hervor. Dass diese Leiche ins Leben zurückkehrte und zu dieser Gemahlin gelangte, diess haben meine Mittel bewirkt. Also nehme ich die Gemahlin“.

„Ohne den hölzernen Garudin“, sprach der Schreiner, „wäre man wohl nie zu der Gemahlin gelangt. Dem Chan dienen zahlreiche Heere. Niemand naht sich den Mauern der chanischen Wohnung. Durch meinen hölzernen Garudin ward die Gemahlin erlangt. Lasst also mir die Gemahlin“.

„Dem hölzernen Garudin“, sprach der Maler, „hätte wohl niemals Speise die Gemahlin gebracht. Dadurch, dass ich ihn mit den reizenden Farben bestrich, seid ihr zu dieser Gemahlin gelangt“.

Nachdem alle gesprochen, zogen sie ihre Messer und tödteten sich unter einander.

Obgleich es für unsre Zwecke nicht der Mittheilung der ganzen mongolischen Darstellung bedurft hätte, so habe ich sie dennoch vollständig aufgenommen, theils um ihren Charakter lebendiger hervortreten zu lassen, theils aber auch und zwar nicht am wenigsten deshalb, weil sie einen Theil enthält, welcher einem ursprünglich verschiedenen Märchen entlehnt ist, das an der Spitze einer Gruppe steht, die sich ebenfalls über Asien und Europa verbreitet hat und von mir besonders unter dem Namen „die treuen Brüder“ behandelt werden wird. Augenscheinlich zerfällt nämlich die mongolische Fassung in zwei Theile, von denen dem besprochenen sanskri-

tischen Märchen nur der letzte entspricht, welcher etwa da beginnt, wo die Gefährten den „begüterten Jüngling" vermissen.

Trotz der Differenzen, welche sich auch in diesem Theil herausstellen, ist dennoch die ursprüngliche Identität unverkennbar. Den Kern bilden auch hier die wunderbaren Eigenschaften einiger Personen, durch welche sie sich bei Befreiung einer Frau in gleichem Grad betheiligen und in Folge davon gleichmässige Ansprüche auf ihren Besitz machen. Der Rechner in der mongolischen Fassung ist derselbe, welcher im Sanskrit wörtlich „der mit Erkenntniss begabte" heisst; auch dieser findet ja den Versteck durch Rechnen. Der Schreiner entspricht dem, welcher in der sanskritischen Darstellung den wunderbaren Wagen baut; der sogenannte „begüterte Jüngling" dem in der Schützenkunst bewanderten Helden. Der Maler, Schmied und Arzt sind hier noch hinzugekommen. In diesen Zusätzen erkennt man unbedenklich das Zeichen einer späteren Weiterentwicklung; denn eine solche gibt sich gerade vorwaltend durch Vervielfältigung der in den Märchen oder Erzählungen hervortretenden Ausdrücke für einen bestimmten Gedanken kund. Hier ist jedoch zugleich zu beachten, dass die rettende Thätigkeit des Arztes und des Schmieds zunächst in denjenigen Theil fällt, welcher aus dem erwähnten besonderen Märchen entlehnt ist. Hier war es — wie wir bei Behandlung dieser Märchengruppen sehen werden — wo ein Todter zu erwecken war. Nachdem dieser Theil mit dem hier besprochenen in Verbindung gesetzt war, wurde, in Analogie mit den in diesem erscheinenden wunderbar begabten Schreiner, Rechner und Maler, zu diesem Zweck auch ein Fels zerschmetternder Schmied und ein Todte erweckender Arzt hinzugefügt. Der Maler, welcher ebenfalls im Sanskrit fehlt, trägt nicht minder die Spuren seines späteren Hinzutritts; das was er thut, fällt ganz aus dem Charakter des Wunderbaren heraus, und die einfachere Form, welche die Entführung vermittelst des durch die Luft fliegenden Vehikels nicht noch durch Hinzufügung von schönen Farben, die den Dienern in die Augen stechen, wahrscheinlicher zu machen sucht, ist gewiss die ältere. So bleiben uns wesentlich dieselben drei wunderbar begabten Personen, die auch in der sanskritischen Fassung handeln. Allein während diese in letzterer drei Brahmanen sind, deren einer als Held, der andere als Weiser, der dritte

als Verfertiger eines Zaubervehikels auftritt, findet sich diese Angabe in der mongolischen Fassung nicht, obgleich durch die überkommene Sanskrit-Literatur auch der Name der Brahmanen den Mongolen bekannt ward und bei ihnen nicht selten erscheint. Bezüglich dieser Differenz dürfen wir die mongolische Fassung wohl unbedenklich als Bewahrerin der älteren ansehen und zwar aus drei Gründen, deren jeder fast gleich entscheidend ist. Erstens habe ich, wie bemerkt, an der schon angeführten Stelle im Bulletin der St. Petersburger Akademie nachgewiesen, dass die Sammlung von Erzählungen, auf welcher sowohl die sanskritische Vetâlapañcaviṁçati als der mongolische Ssiddi-kür beruht, ursprünglich buddhistisch war. Mit einer Abfassung durch Buddhisten verträgt es sich aber nicht, dass Brahmanen zu Trägern aller dieser wunderbaren Eigenschaften gemacht wurden. Erst als sich die Brahmanen dieses, wie andre Werke der buddhistischen Litteratur aneigneten und sie theilweis in brahmanischem Sinn umgestalteten, weiter alsdann alles bedeutende auf das Haupt von Brahmanen wälzten, wurden auch alle drei wunderbar begabten zu Brahmanen gemacht. Zweitens passt der Charakter des Helden gar nicht, und der eines Verfertigers von einem — wenn gleich wunderbaren — hölzernen Vehikel kaum für das ältere Wesen der Brahmanen. Die ursprüngliche Darstellung scheint sich vielmehr entweder — im Sinn der buddhistischen Theorie, welche das Kastenwesen nicht anerkannte — an die natürliche Kasteneintheilung jedes Volks zu schliessen und in den drei wunderbar begabten die drei aller Orten hervortretenden Stände in einer phantastischen, aber dem indischen Wunderglauben angemessenen Vollendung zu charakterisiren, oder — dem indischen Leben gemäss, in welchem auch unter der Herrschaft des Buddhismus die Kastenunterschiede factisch fortbestanden — die drei höheren Kasten zu repräsentiren, die Brâhmaṇa's, die Kshatriya's (Krieger) und Vaiçya's (gewissermassen Bürger), welche sich von der vierten, der dienenden, den Çûdra's, so wesentlich unterscheiden, dass diese mit ihnen — wenigstens der Theorie nach — vielfach nicht coordinirt werden konnte, am wenigsten wo es sich, wie in dem besprochenen Märchen, um eine Ehe handelte. Der mongolische Rechner, entsprechend dem mit Erkenntniss begabten im Sanskrit, repräsentirt den Lehrstand oder die Brâhmaṇa's;

der güterbegabte Jüngling, entsprechend dem wunderbaren Schützen, den Wehrstand oder die Kshatriya's; güterbegabt wird er genannt, weil die Kshatriya's, zu denen auch die Könige gehören, wie sich die Kshatriya's ja auch selbst „Königssöhne" (Radschput, im Sanskrit râjaputra) nennen, fast alles Land besitzen; der Schreiner, entsprechend dem Verfertiger des wunderbaren Wagens, den Nährstand, oder die Vaiçya's, welche der Mehrzahl nach Handwerker waren. Für diese Annahme spricht der Umstand, dass wir in einem, ohne Zweifel ebenfalls ursprünglich buddhistischen Reisemärchen, welches in meiner Einleitung zum Pañcatantra besprochen wird (gegen Ende des ersten Buches und zu dem 18ten Capitel des Kalîlah
973 und Dimnah), gleichfalls den Repräsentanten | dieser drei Stände oder Kasten begegnen, nämlich einem Prinzen, einem Weisen und einem Kaufmann. Drittens endlich entscheidet dafür, dass wir in einem sanskritischen Ausläufer unsres Märchens, in welchem die Verfertigung des hölzernen Garuḍa, welcher durch die Luft fliegen kann, den Ausgangspunkt einer wunderschönen Composition bildet, als Verfertiger desselben, ähnlich wie im Mongolischen, einen Handwerker — einen Zimmermann — finden. In dieser ist, wie bemerkt, auch das Vehikel, wie im Mongolischen, ein Garuḍa, so dass wir daraus schliessen können, dass in beiden Punkten die mongolische Fassung der ursprünglichen treuer geblieben ist als die aus der Vetâlapañcaviṁçati mitgetheilte. Diejenige sanskritische, woraus sich die angedeutete Composition entwickelte, muss in dieser Beziehung mit der mongolischen noch übereingestimmt haben. Sie findet sich im Pañcatantra und führt in meiner Übersetzung den Titel „der Weber als Vishṇu". Auch sie hat sich bis nach Europa verbreitet und ist in meiner Einleitung zu jenem Werk § 56 besprochen. Da diese von denen, die sich für diese Untersuchungen interessiren, schwerlich übersehen werden wird, so begnüge ich mich, bezüglich dieses Ausläufers auf sie zu verweisen.

Eine andre Abweichung der mongolischen Fassung des hieher gehörigen Theiles von der sanskritischen besteht darin, dass die Bewerbung nicht vorhergeht, sondern der Streit der drei sich gleich berechtigt Dünkenden erst nach der Befreiung stattfindet, sich also nicht, wie im Sanskrit, wiederholt. Auch hierin scheint die mongolische Darstellung der ursprünglichen

treuer zu sein. Denn die Verdopplung des Streites ist für eine so kurze Erzählung doch zu tautologisch als dass sich annehmen liesse, dass sie schon dem ersten Bildungsstadium derselben angehört habe; sie scheint vielmehr erst in demjenigen eingetreten zu sein, wo die Darstellung zu einer casuistischen Frage zugespitzt war. Die in dieser Sammlung befindlichen Geschichten sind nämlich sowohl in der sanskritischen als mongolischen Darstellung in einen Rahmen eingeschlossen, dessen Angelpunkt dadurch gebildet wird, dass ein König — im Mongolischen ein Chanssohn — ein Todtengespenst (vetâla) holen und nach einem Orte bringen muss, ohne dabei ein Wort zu sprechen. Das Todtengespenst aber sucht ihn in beiden Darstellungen durch Geschichten, welche es erzählt, zum Sprechen zu bewegen. In der mongolischen Darstellung geht diess auf allgemein menschliche Weise vor sich, indem der Chanssohn durch den ganzen Inhalt der Geschichte zu irgend einem Ausruf veranlasst wird, so z. B. am Ende der eben mitgetheilten zu dem Ausruf: „Ach, das arme Weib"! In der sanskritischen Darstellung dagegen sind es raffinirte casuistische Fragen, zu welchen die Geschichte zugespitzt ist, und die sich der König in seinem juristischen Eifer nicht enthalten kann zu entscheiden. Diess ganze Raffinement glaube ich erst für die Ausgeburt einer spätern Zeit halten zu dürfen, und indem in dieser das Gewicht der Erzählung immer stärker auf das casuistische Element geworfen wird, schien selbst eine Verdoppelung des Ausdrucks desselben nicht unangemessen. — Eine andere Abweichung endlich bildet der tragische Schluss; diesen halte ich nicht für ursprünglicher als die sanskritische Darstellung, doch lässt sich keine vollständige Sicherheit darüber erlangen.

Wenden wir uns jetzt zu dem Übergang des Märchens nach Westen! Das Hauptvehikel des Übergangs der indischen Märchen nach dem Westen wird, wie von mir schon an andern Orten bemerkt, vorzugsweise durch eine alte persische Sammlung von Erzählungen gebildet, die aus indischen Quellen entlehnt waren. Den Haupttheil derselben, sowie ihren Titel, hat diese aus einer der bedeutendsten der indischen Sammlungen, der Çukasaptati d. i. „die siebenzig Erzählungen eines Papagaien" genommen, sie ist das bekannte Tûtî-nâmeh, „Papagaienbuch". Der Inhalt dieser Sammlung ist uns durch die

von Rosen übersetzte türkische Bearbeitung derselben bedeutend bekannter geworden. Die letztere habe ich vor nicht langer Zeit in den Göttinger gelehrten Anzeigen besprochen [[o. S. 64]] und bei dieser Gelegenheit nachgewiesen, dass das älteste persische Tûtî-nâmeh durch eine Vereinigung mehrerer indischer Erzählungssammlungen gebildet ist. Diese wurden vorwaltend übersetzt und im Ganzen wohl nur wenig umgewandelt, wie auch das sogleich mitzutheilende Beispiel zeigen wird. Mit Bestimmtheit lässt sich anehmen, dass, was die türkische Bearbeitung enthält, sich mit wenigen Ausnahmen und in etwas, aber kaum wesentlich differirender Form, auch in dem ältesten Tûtî-nâmeh befand.

Wie alt dieses sei, wissen wir zwar nicht genau, doch spricht die schon frühe Verbreitung seines Inhaltes bis zum westlichen Europa dafür, dass es schwerlich jünger war als das 11te Jahrhundert unserer Zeitrechnung, dass diese Sammlung und Übertragung also fast augenblicklich gebildet ward, nachdem die Perser oder überhaupt die Völker, welche den Islam angenommen hatten, durch die umfassenderen Eroberungen in Indien genauer mit der indischen Literatur bekannt zu werden anfingen. In diese Sammlung ging — und zwar wie wir sogleich sehen werden aus der sanskritischen Vetâlapañcaviṁçati — auch die besprochene Erzählung über, von da gelangte sie in die um den Anfang des 14ten Jahrhunderts gleichnamige Umarbeitung durch Nachshebi, und aus dieser in die türkische. Hier findet sie sich bei Rosen, Papagaienbuch II, 165 und lautet im Wesentlichen folgendermassen:

Geschichte der schönen Zohra.

In der Stadt Kâbul lebte einst ein grosser Kaufherr, der eine Tochter, Namens Zohra, besass. Dieselbe war . . . . an Reiz und Lieblichkeit ohne Gleichen weit und breit.

Oft wurde sie von den Angesehenen des Reiches und den Grossen zur Ehe begehrt, ihr Vater aber schlug alle diese Anträge aus, „denn", sagte er, „ich gebe meine Tochter nur einem vollkommen verständigen und einsichtsvollen Manne".

Die Kunde von ihrer Schönheit, und der Schwierigkeit ihre Hand zu gewinnen, verbreitete sich unterdessen über alle Länder rings umher und gelangte auch zu den drei Jünglingen

Dilnowâz, Rachsch-Sâz und Tîr-Endâz geheissen, welche in einer benachbarten Stadt lebten. Dieselben begaben sich nach Kâbul, traten daselbst mit der Behauptung auf, dass sie an Verstand und Geschick unübertroffen seien, und verlangten die Zohra zur Frau.

Der Kaufmann fragte sie nun, in was ihre eigenthümliche Geschicklichkeit bestehe, worauf zunächst Dilnowâz antwortete: „Ich habe einen so scharfen Verstand, dass ich alles, was auf dieser Welt geschieht, durchdringe und sogar, was sich in weiter Ferne und in der Tiefe der Gedanken gestaltet, erkenne". — Rachsch-Sâz sprach darauf: „Ich bin ein geschickter Mann in der Talismanenkunde, ich kann ein Fuhrwerk in Gestalt eines Pferdes verfertigen, mit wel-|chem ein Mann, der 974
es besteigt, den Weg eines Monats an einem Tage zurücklegt". — Endlich sprach Tîr-Endâz: „Ich bin so ausgezeichnet im Pfeilschiessen, dass ich nie fehle". — Der Kaufmann antwortete ihnen: „Geduldet euch einige Tage, dass ich eine Wahl treffe; wem von euch das Schicksal meine Tochter bestimmt hat, der soll sie haben, denn unter euren Künsten ist keine, die man verwerfen möchte".

Einige Tage darauf verschwand aber das Mädchen aus dem Hause. Der Vater konnte keine Spur von ihr entdecken. Da sprach er zu jenen drei Freiern: „Ihr Jünglinge, die ihr so unvergleichliche Künste zu verstehen meint, diese Nacht ist meine Tochter verschwunden. Macht nun ausfindig, wo sie weilt".

Die drei Jünglinge sannen darauf eine Zeitlang vergeblich nach. Endlich sprach Dilnowâz: „Ich will einmal danach ausschauen". — Dann zog er sein Gewand über den Kopf und blieb eine Zeitlang in Nachdenken versunken, worauf er sprach: „Das Mädchen ist von den Feen entführt worden. Diese haben es auf die und die Insel gebracht und behüten es an einem wohlbefestigten Ort. Für Menschen ist es unmöglich dahin zu gelangen". — „Wenn jemand", sprach darauf Rachsch-Sâz, „auf das von mir mit Zaubersprüchen bereitete Reitthier steigt, so würde er binnen einer Stunde an Ort und Stelle sein; aber, wer vermöchte, dort angelangt, die Zohra zu befreien und wegzuholen"? — „Gib mir nur das Reitthier", antwortete Tîr-Endâz, „ich bringe das Mädchen schon her".

Diess geschieht; der dritte befreit sie, nun entsteht aber

unter den dreien ein Zwist, indem jeder behauptet, dass das Mädchen ihm zukomme.

Diese Geschichte wird im Tûtî-nâmeh von einem Papagaien seiner Gebieterin erzählt, und diese soll den Streit entscheiden. Wie sie ihrem ganzen Inhalt nach fast ganz mit der oben gegebenen sanskritischen Fassung stimmt, so wird auch diejenige Entscheidung gegeben, welche wir oben als die ältere bezeichnet haben. Das Mädchen wird dem Tîr-Endâz, dem Helden, zugesprochen.

Die Abweichungen von der sanskritischen Fassung sind so unbedeutend, dass sie leicht durch die zwischenliegenden Bearbeitungen herbeigeführt sein konnten. Möglich ist jedoch auch, dass ihnen eine etwas abweichende Fassung einer andern sanskritischen Recension der Vetâlapañcaviṁçati zu Grunde liegt. Der mit dem scharfen Verstand begabte ist der mit Erkenntniss begabte der sanskritischen Darstellung. An die Stelle des sanskritischen Wagens, in der andern Fassung des Wundervogels Garuḍa, ist hier, für die mit dem Garuḍa unbekannten Völker sehr angemessen, ein Pferd getreten; dieses ist als Zauberpferd in 1001 Nacht übergegangen (Breslauer Übersetzg. IX, 105 ff.) und von da aus weiter nach Westen in die europäischen Unterhaltungscompositionen. An die Stelle des Râkshasa sind Feen getreten, welche auf einer Insel im Meere hausen. Die Entscheidung ist durch zwischenliegende Reden des Papagai mit seiner Gebieterin von der eigentlichen Erzählung etwas entfernt.

Wir wenden uns jetzt nach Europa. Hier finden wir das Märchen schon früh literarisch fixirt und auch selbst bis in die neuesten Zeiten in dem Munde des Volks. Alle uns bekannten Formen desselben zeigen sich mit der zuletzt gegebenen des Papagaienbuches innigst verwandt; sie scheinen also in letzter Instanz auf derselben Quelle zu beruhen, aus welcher auch dieses geflossen ist, nämlich auf dem alten persischen Tûtî-nâmeh, und diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch erhöht, dass überhaupt, wie schon bemerkt, fast der gesammte Inhalt dieser Sammlung nach Europa überging. Einige der Abweichungen mögen sich vielleicht daraus erklären, dass die alte persische Darstellung in der türkischen Bearbeitung umgewandelt ist und sich in den europäischen theilweis treuer abspiegelt. Diess wird sich vollständig nie entscheiden lassen,

da jene älteste persische Bearbeitung durch die nachfolgende Umarbeitung von Nachshebi verdrängt ist. Leider ist die letztere noch immer nicht publicirt, so dass auch die Folgerungen, zu denen ihre Darstellung uns berechtigen würde, noch nicht gezogen werden können. Schwerlich aber werden sich alle Abweichungen aus jener Annahme erklären, sondern es ergiebt sich vielmehr aus genauerer Betrachtung der europäischen Formen mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass ihnen eine aus der persischen weiter entwickelte Form zu Grunde liegt, welche sich insbesondre durch drei Punkte charakterisirt: einmal dadurch, dass an die Stelle des Zauberpferdes ein Kahn tritt, dann ferner dadurch, dass noch ein vierter, der in wunderbarer Weise stehlen kann, hinzukömmt, und endlich, dass die wunderbaren Menschen Brüder sind. Es ist mir demnach wahrscheinlich, dass die durch irgendeine literarische Vermittlung bekannt gewordene persische Darstellung in einem europäischen Lande entweder unmittelbar literarisch umgestaltet wurde, oder erst in irgendeinem Lande ins Volk überging, sich in diesem umwandelte und dann wieder in die Literatur drang. Dieses Land scheint mir Griechenland oder überhaupt das byzantinische Reich gewesen zu sein. Dafür spricht, ausser einigen Einzelnheiten, welche sogleich bei Behandlung der ältesten europäischen Formen unsres Märchens hervortreten werden, einmal das geographische und politische Verhältniss dieses Reiches zu den islamitischen Völkern, in Folge dessen es zwischen diesen und den europäischen die Brücke bildete; dann der Umstand, dass sich nachweisen lässt, dass schon im 14ten Jahrhundert arabische Märchen in das Griechische übersetzt waren, wie diess in Bezug auf das vom weisen Heykar in einem Aufsatz, welcher in den Illustrirten Monatsheften erscheint, von mir geschehen ist [[vgl. u. S. 186]]; endlich weil gerade das byzantinische Reich eine Stellung einnahm, von welcher sich diese Umgestaltung mit Leichtigkeit nach Italien, Deutschland und Russland, wo sie uns entgegentreten wird, verbreiten konnte. So wie die griechische Bearbeitung des weisen Heykar verloren ist und sich nur in der russischen Übersetzung in Volksmärchen und fragmentarisch in Äsop's Leben erhalten hat (vergl. darüber am angeführten Ort), so konnte auch eine griechische Übersetzung des Märchens, welches wir hier behandeln, existirt haben, deren Spuren

ebenfalls einzig in den wohl nur indirect auf ihr ruhenden, europäischen Bearbeitungen und Volksmärchen bewahrt sind. |
995 Die älteste europäische Bearbeitung findet sich bei Morlini (79te Nov.) um 1520. Diese ist fast nur übersetzt von Straparola (Piacevole notte VII, 5) und lautet bei ihm (zuerst gedruckt 1553[1]) etwa folgendermassen:

„Ein armer Mann hat drei Söhne. Um ihrem Vater seine Last zu erleichtern, wandern diese in die Welt, mit dem Versprechen in 10 Jahren wiederzukehren. Sie wandern bis zu einem gewissen Ort gemeinschaftlich, alsdann trennen sie sich und setzen ihre Wanderung allein fort. Der älteste begegnet einem Soldaten und wird Kriegsheld; dabei bringt er es so weit, dass er mit Hülfe von zwei Dolchen den höchsten Thurm zu erklimmen vermag. Der zweite kommt zu einem Schiffszimmerer und wird der trefflichste Schiffbauer. Der dritte geräth in einen Wald, verwildert dort ganz, lernt aber die Sprache der Vögel verstehen. Nach zehn Jahren kommen sie an dem Ort, wo sie sich getrennt haben, wieder zusammen. Der verwilderte erhält von seinen Brüdern Kleider und sie machen sich zusammen auf den Weg nach einem Wirthshaus. Da sehen sie einen kleinen Vogel auf einem Baum, von welchem der Kenner der Vogelsprache hört, dass sich rechts von dem Hause ein grosser Schatz befinde. Diesen heben sie dann. Nach einiger Zeit hört derselbe von einem andern Vogel, dass im ägäischen Meer eine Insel Chios sei, in welcher Apollo's Tochter einen Thurm gebaut, den Eingang desselben bewachten eine furchtbare Schlange und ein entsetzlicher Basilisk. In demselben befänden sich die grössten Schätze und die schönste Prinzessin. Wer mit grosser Stärke bewaffnet diesen Thurm besteige, dem würden die Schätze und die Prinzessin zu Theil werden. Sobald die drei Brüder diess erfahren, berathen sie, wie sie die Aufgabe lösen können. Der Held verspricht den Thurm mit zwei Dolchen zu ersteigen, der Schiffbauer ein so leichtes Schiff zu bauen, dass es nie etwas ähnliches gab. Sie kommen auf diese Weise in kürzester Zeit nach Chios, wo der Held die Prinzessin und die Schätze gewinnt und sie seinen Brüdern herablässt. Nun entsteht aber wie in den übrigen Formen der Streit, wem die Prinzessin gehören solle".

[1] [Liebrecht kennt eine ältere, brieflich.]

Der Schluss ist hier, dass, nachdem sie lange disputirt, die Gründe eines jeden so triftig befunden werden, dass man nicht wagt sie einem von ihnen zuzusprechen, sondern der Streit unentschieden bleibt.

Es bedarf gewiss keiner weitläufigen Ausführung, um zu zeigen, dass dieses unser indisches Märchen ist und sich wesentlich an die Form im Tûtî-nâmeh schliesst. Es sind auch hier drei (vergl. jedoch über die Zahl weiterhin) mit wunderbaren Eigenschaften ausgerüstete, die durch Zusammenwirken derselben ein Mädchen befreien und dann auf den Besitz desselben gleiche Ansprüche erheben. Was die Abweichungen betrifft, so sahen wir schon im Tûtî-nâmeh an die Stelle des indischen Râkshasa und Vindhya Feen treten, die auf einer Insel hausen. Zu dieser Umwandlung passt das Zauberpferd, welches an die Stelle des Wagens oder Garuḍa getreten war, nicht mehr vollständig; für die Seefahrt war ein Schiff viel angemessener und diese Correctur ward in der Form vorgenommen, welche sowohl der eben besprochenen als allen nachfolgenden zu Grunde liegt. An die Stelle des mit einem so scharfen Verstand versehenen, dass er alles, was auf dieser Welt geschieht, durchdringen kann u. s. w. (s. die Fassung des Papagaienbuchs) tritt hier einer, der durch die Kenntniss der Vogelsprache die verborgenen Dinge erfährt. Diese Umwandlung erscheint nur noch in einer andern ebenfalls italienischen Darstellung unseres Märchens, der des Basile, welche wir sogleich mittheilen. Alle übrigen nähern sich der orientalischen noch fast vollständig, indem sie einen Sterngucker oder ähnliches darbieten; wir schliessen daraus, dass die ihnen und den italienischen Fassungen gemeinschaftliche Grundform diese Umwandlung noch nicht vorgenommen hatte, dass sie demnach höchst wahrscheinlich erst auf italienischem Boden vorgenommen ist, und zwar, wie wir vermuthen dürfen, im Munde des italienischen Volkes, aus welchem sowohl Morlini als Basile ihre Darstellung im wesentlichen geschöpft haben werden. In Italien mag die Umwandlung vielleicht durch Einfluss der vielen Märchen entstanden sein, in denen die Thiersprache überhaupt und insbesondere die der Vögel eine grosse Rolle spielt. Der Held ist hier auf eine eigenthümliche Weise als einer, der mit zwei Dolchen die höchsten Thürme erklimmen kann, charakterisirt. Diese Charak-

terisirung kehrt in keiner andern Form wieder und ist ein so sonderbarer Zug, dass sie vielleicht gelegentlich zur genaueren Bestimmung der Heimath dieser Umgestaltung wird dienen können. Mir ist jedoch bis jetzt nichts ähnliches vorgekom-|
996 men. Die Localität, wo sich die zu befreiende Prinzessin befindet, sowie die übrigen mit ihr verbundenen Einzelnheiten sind dasjenige, welches, wie oben angedeutet, neben den übrigen Momenten dafür spricht, dass die nächste Grundlage der europäischen Formen in Griechenland ihre specielle Gestaltung erhielt.

Endlich weicht noch der Anfang von der orientalischen Darstellung ab, und auch diese Abweichung kehrt wesentlich in allen übrigen europäischen Formen wieder, so dass man sieht, dass auch diese Umgestaltung schon in ihrer gemeinschaftlichen Grundlage vorgenommen sein musste. Unter andern erinnert er schon in der eben gegebenen Fassung an die mongolische, noch mehr ist diess in den nachfolgenden Formen der Fall, am stärksten in der weiterhin mitzutheilenden westslavischen. Es wäre nun zwar keineswegs ganz unmöglich, dass die europäischen Fassungen, obgleich von der persischen ausgegangen, auch von der mongolischen beeinflusst wären. Denn diese konnte durch die Mongolen in Russland bekannt werden, wie diess mit andern indisch-mongolischen Märchen geschah, von dort aus mit den europäischen Fassungen zusammentreffen und, nachdem sie als wesentlich identisch erkannt war, auf deren Umgestaltung einwirken. Dagegen scheint mir jedoch, wenn auch nicht ganz entscheidend, der Umstand zu sprechen, dass die Ähnlichkeit mit der mongolischen Fassung nur in einem einzigen Punkt — dem Anklang an das Märchen von den treuen Brüdern — hervortritt, in diesem aber in allen europäischen Formen. Um diese Erscheinung zu erklären, müsste man annehmen, dass die mongolische Fassung sich schon und nur mit der speciellen Grundform der europäischen berührt hätte, sonst aber ohne Einfluss gewesen, also gewissermassen nur einmal in Europa erschienen sei, um dann wieder spurlos zu verschwinden. Auch blieben manche andere Fragen alsdann unbeantwortet, welche ich hier, da sie für unseren Zweck doch gleichgültig sind, nicht weiter erörtern mag. Ich vermuthe daher, dass diese Ähnlichkeit nur dadurch veranlasst ist, dass in der speciellen Grundlage

der europäischen Fassung die wunderbar begabten — im Gegensatz zu der orientalischen Quelle — zu Brüdern gemacht waren. So wie diess geschehen war, erinnerten sie von selbst durch blosse Ideenassociation, welche bei der Umgestaltung der Märchen überhaupt vom grössten Einfluss war, an das ebenfalls ursprünglich indische, aber auch in Europa, wie wir bei Behandlung desselben sehen werden, weit verbreitete Märchen von den treuen Brüdern und nahmen von diesem in der einen Form mehr, in der andern weniger auf, um die treue Brüderschaft zu charakterisiren. (Vgl. über diese Charakteristika Grimm III, S. 106, das Märchen von den treuen Brüdern werde ich selbst später behandeln.) Doch bin ich weit entfernt dieser Vermuthung einen hohen Werth einzuräumen, im Gegentheile halte ich es für meine Pflicht zu bemerken, dass gerade in Straparola's Märchen ein entschiedener Einfluss der mongolischen Fassung der indischen Compositionen — und zwar insbesondere der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati — unverkennbar hervortritt, wie sich diess mit Sicherheit ergeben wird, wenn ich in meinen Untersuchungen zu der Behandlung der Novellen des Straparola gelange. Dass er sich durch die damalige enge mercantile Verbindung Italiens mit dem südlichen Russland mit Leichtigkeit erklärt, bedarf keiner Ausführung. — Schliesslich ist noch zu bemerken, dass im Gegensatz zu der orientalischen Quelle keine Entscheidung des Streits gegeben wird; in diesem Punkt werden wir auch die übrigen europäischen Formen sehr auseinander gehen sehen, woraus wir schliessen können, dass ihre specielle Grundform keinen so prägnanten Schluss hatte, dass er sich als vorwaltend berechtigter der Vorstellung und dem Gedächtniss einprägen konnte. Der Schluss in der persischen Darstellung war, in Folge seiner Entfernung von der eigentlichen Geschichte (s. oben), in die nächste Quelle der europäischen Formen wahrscheinlich gar nicht übergegangen.

Wir wenden uns jetzt zu der Darstellung unseres Märchens in Basile's Pentamerone Nr. 45, welche der Zeit nach (Anfang des 17ten Jahrhunderts) Straparola am nächsten steht. Ebenso stimmt sie auch der Form nach im wesentlichen mit ihm überein, in einigen Punkten jedoch weicht sie von ihm ab, und insbesondre in einem, welcher so bedeutend ist, dass dadurch sicher wird, dass sie auf ihm nicht fusst. Diess

wird auch durch Basile's Verhältniss zu Straparola im allgemeinen bestätigt. Denn dieses ist der Art, dass sich fast bezweifeln lässt, ob er ihn überhaupt kannte. Am wahrscheinlichsten ist, wie schon angedeutet, dass seine Fassung auf mündlicher Überlieferung beruht. Die Hauptzüge derselben sind folgende:

„Ein ehrlicher Mann hat fünf einfältige Söhne. Da sie zu nichts tauglich sind, so will der Vater sie sich vom Hals schaffen. Er befiehlt ihnen sich einen Herrn zu suchen und etwas zu lernen. Sie sollen sich aber nur auf ein Jahr verdingen, dann erwartet er sie zurück. Sie schlagen jeder einen besonderen Weg ein und kehren nach einem Jahr wieder heimwärts. Der eine hat (wie bei Morlini und Straparola) die Vogelsprache kennen gelernt, der zweite, wie eben daselbst, die Schiffbaukunst. Der dritte dagegen ist, wie in der persischen Fassung, ein Schütz"; wir können schon daraus schliessen, dass die eigentliche Charakterisirung des, übrigens ziemlich identischen, Soldaten bei Morlini und Straparola in der speciellen Grundform dieser italienischen Fassungen nicht existirte.

„Von den beiden bei Basile hinzugekommenen Brüdern kennt der eine ein Kraut, womit man einen Todten wieder lebendig machen kann". Eine ähnliche Person erschien auch in der mongolischen Fassung, und man könnte daher auch hierin einen Einfluss von dieser erkennen wollen. Allein die Thätigkeit dieser Person tritt hier bei einer ganz andern Gelegenheit hervor, und der Gedanke an einen, welcher Todte zu beleben vermag, liegt, wo Menschen mit wunderbaren Zauberkräften hervortreten sollen, wie in diesem Märchen, so nahe und ist so allgemein menschlich, dass er auch ohne äussere Veranlassung sich seinen Ausdruck schaffen konnte. Beachtenswerth ist übrigens, dass, während Basile's Darstellung in allem übrigen fast ganz mit den nachfolgenden europäischen Darstellungen stimmt, diese Person so wie die mit ihr verknüpfte Umwandlung in ihnen fehlt. Ich vermuthe daher fast eher, dass sie ein selbstständiger Zusatz von Basile's nächster Quelle oder von ihm selbst ist.

„Der andere besitzt die Spitzbubenkunst". Dieser findet sich — ausser bei Morlini und Straparola — auch in den übrigen europäischen Formen. Diese aber weichen darin von

Basile's Form ab, dass sie nicht den Kenner der Vogelsprache haben, sondern den Sterngucker oder etwas ähnliches, welches der orientalischen Fassung nach ganz nahe steht. Es entsteht dadurch die Frage: hatte die specielle Grundform, auf welcher die europäischen Fassungen beruhen, wie ihre orientalische Quelle, nur drei wunderbar begabte, | welche sich auch noch 997
bei Morlini und Straparola vorfanden, und ist der Dieb später hinzugetreten, oder hatte sie schon vier? Nehmen wir das erste an, so folgt daraus, das aus der Grundform zwei Gestalten hervorgetreten sind, deren eine den Sterngucker bewahrte, die andere ihn in einen Kenner der Vogelsprache verwandelte; zu diesen beiden wäre alsdann im wesentlichen unabhängig von einander der Dieb gefügt. Nun lässt sich aber schwerlich annehmen, dass die Spitzbubenkunst im allgemein menschlichen Bewusstsein eine so hervorragende Stellung einnehme, dass sie — ähnlich wie die Kunst Todte zu erwecken — sich an zwei verschiedenen Orten unabhängig von einander gewissermassen von selbst zu den wunderbaren Künsten hätte fügen sollen. Ihre Hinzufügung haben wir vielmehr gewiss nur einem subjectiven Einfall zuzuschreiben, welcher wohl durch das ursprünglich indische, ebenfalls in Europa verbreitete Märchen vom Meisterdieb, worüber ich in der Einleitung zum Pañcatantra § 106 handle, veranlasst sein mochte, wesentlich jedoch auf der bei geistreichen Märchenerzählern häufig hervortretenden Neigung beruht, den Grundgedanken derselben humoristisch oft bis zur Travestie zu verflüchtigen. Da wir diesen Zusatz nun in beiden so charakteristisch geschiedenen Märchen finden, so folgern wir daraus, dass er schon in ihrer speciellen Grundlage existirte, bei Morlini aber, in Folge einer der vielen Zufälle fehlt, durch welche Märchen, die aus dem Volksmunde aufgefasst sind, oft verunstaltet erscheinen. Straparola ist bei Entscheidung dieser Frage von keinem Gewicht, da er keine andere Quelle als Morlini hatte.

„Nachdem die Brüder zurückgekehrt, legt, wesentlich in Übereinstimmung mit Morlini, der Kenner der Vogelsprache eine Probe seiner Kunst ab, und zwar indem er sogleich den Hauptstoff des Märchens, an welchem die Brüder ihre wunderbaren Eigenschaften zu bethätigen haben, mittheilt, nicht erst, wie dort, einen Schatz zeigt". Da Basile in dieser Beziehung

mit der orientalischen Form stimmt, dieser Schatz auch in den übrigen europäischen Formen nicht vorkommt, so dürfen wir daraus schliessen, dass er in der speciellen Grundform eben so wenig erschien. Auch bezüglich des Hauptstoffs stimmt Basile mehr mit der alten Form als Morlini und nach ihm Straparola; doch scheint hier theilweis mehr der Zufall als Überlieferung zu walten.

Von dem (wie bei Straparola) auf dem Baum sitzenden Vogel hat der Kenner ihrer Sprache nämlich erfahren, „dass ein wilder Mann die Tochter eines Königs geraubt habe und auf einem Felsen gefangen halte (vgl. die Fassung des Papagaienbuchs); diese solle dem zu Theil werden, der sie wieder bringe". Durch den wilden Mann darf man sich schwerlich an den indischen Râkshasa erinnern lassen; es entspricht diese Umwandlung vielmehr der Neigung des Basile wilde Männer in Scene zu setzen.

„Der Schiffbauer baut nun ein Schiff, auf welchem die Brüder erst zum König fahren und sich das Versprechen erneuen lassen. Dann segeln sie zu dem Felsen, wo sie den wilden Mann, den Kopf im Schooss der Prinzessin liegend, schlafend finden. Sie legen unter den Kopf des Mannes einen Stein und führen die Prinzessin weg". So Basile, aber wie die übrigen weiter folgenden Formen zeigen, ist diese Darstellung ungenau; denn diess thun sie nicht alle zusammen, sondern der Dieb allein, der dadurch seine Kunst und seinen Antheil an der Befreiung bethätigt. „Kaum aber haben sie sich entfernt, so erwacht der Wilde, erblickt das Schiff, verwandelt sich in eine schwarze Wolke und eilt ihm nach". Dieser Zug kehrt, wesentlich gleich, auch in den übrigen weiter folgenden Formen wieder und gehört gewiss ebenfalls schon zu der ihnen speciell zu Grunde liegenden Gestalt. „Die Prinzessin setzt die Brüder in Kenntniss, dass der Wilde sich in die Wolke verwandelt habe". Diese Angabe fehlt in allen übrigen Formen und ist auch ganz gegen den Charakter des Märchens, welches fordert, dass die wunderbar begabten sie bloss durch die Zusammenwirkung ihrer Eigenschaften befreien. „Nun schiesst ihm der Schütz beide Augen aus, so dass er vor Schmerz herabplumpst, wie von einem Kornboden. Allein wie sie sich im Schiff umsehen, ist die Prinzessin todt. Der Todtenerwecker belebt sie wieder. So bringen sie sie

zurück. Nun entsteht, wie in allen Formen, vom indischen Original an, die Frage, wer sie haben soll. Die Entscheidung weicht von allen übrigen ab und ist sehr eigenthümlich, vielleicht ein Einfall von Basile selbst. Der König wagt sie nämlich keinem der Brüder zuzusprechen, welche er, wie bei Straparola, für gleichberechtigt hält. Er gibt sie vielmehr dem Vater, welcher meint, er selbst habe das meiste zur Befreiung beigetragen, indem er seine Söhne zu Menschen gemacht und sie für Geld (so!) das habe lehren lassen, was sie könnten".

Einer der wesentlichsten Unterschiede dieser Darstellung von den vorhergehenden ist, dass, während in diesen die Haupthandlung — die Befreiung der Prinzessin — nur eine bildet, sie hier in drei zerfällt ist: die schlaue Entwendung durch den Dieb, die Tödtung des Räubers durch den Schützen und die Wiederbelebung durch den Arzt. Diese Dreitheilung wiederholt sich im allgemeinen, jedoch nicht in derselben Weise, auch in den noch zu erwähnenden Formen. Sie wird also ebenfalls schon in der speciellen Grundform der europäischen Fassungen angedeutet gewesen sein.

Die übrigen eigentlichen Formen dieses Märchens, welche mir bekannt sind, leben im Volk und sind erst in unserm Jahrhundert veröffentlicht. Nur einige Ausläufer sind noch in die Litteratur übergegangen.

Von den Volksmärchen erwähne ich zuerst Grimm Nr. 129, „die vier kunstreichen Brüder". Da es jedem der Leser bekannt ist, so erwähne ich nur die Hauptzüge, um zu zeigen, wie eng es sich an die bisher besprochenen Formen anschliesst.

Der Vater ist arm und sendet seine Kinder in die Welt. Es sind deren vier, einer mehr als bei Morlini, einer weniger als bei Basile, aber, wenn ich richtig gefolgert habe, die Zahl, welche in der speciellen Grundlage der europäischen Form erschien. An einem Kreuzweg trennen sie sich und versprechen nach vier Jahren wieder zusammenzukommen. Der älteste wird ein Dieb (wie auch bei Basile), lernt speciell „zu holen, was sonst kein Mensch kriegen kann". Der zweite wird ein Sterngucker, entsprechend dem rechnenden Weisen im Sanskrit, so wie dem Rechner in der mongolischen Fassung, womit man augenscheinlich einen Astrologen andeuten

wollte. Fast in Übereinstimmung mit dem Papagaienbuch „kann er durch ein Glas sehen, was im Himmel und auf Erden vorgeht". Der dritte wird ein Jäger, entsprechend dem sanskritischen Schützen, welcher am treusten in allen Formen bewahrt ist. Er erhält eine Büchse, mit der er nie fehlt. Diese so wie das Glas des vorigen greifen in das zu Anfang
998 angedeutete verwandte | Märchen von wunderbaren Eigenschaften von Gegenständen (den Wunschdingen, wie man sie bisweilen nennt) hinüber. Der vierte wird im Gegensatz zu allen bisherigen Formen ein Schneider. Er findet sich nur noch — wenig verändert — als Flicker in der sogleich zu erwähnenden westslavischen Form. Diese stimmt aber mit der Grimm'schen so ganz überein, dass sie mir nur aus ihr oder überhaupt erst aus der deutschen hervorgegangen zu sein scheint, ihr also nicht coordinirt, sondern subordinirt ist; so dass wir den Schneider statt des Schiffbauers nur als Erzeugniss der deutschen Form anzusehen haben. Zu dieser Umwandlung mögen drei Momente mitgewirkt haben. Zunächst hat sich aus dem Grundgedanken dieses Märchens ein Bestreben entwickelt, überhaupt wunderbare Anwendungen bestimmter Künste und Handwerke zu ersinnen, und diese Gedankenrichtung scherzhaft, humoristisch, lügnerisch und aufschneiderisch weiter zu verfolgen. So ist, wie die Gebrüder Grimm zu Nr. 129 und 124 andeuten, die letztere Nummer „die drei Brüder" unzweifelhaft ein Ausläufer unseres eben besprochenen Märchens. In ihr erscheinen, wie bei Morlini und Straparola, drei Brüder. Der eine ist ein Hufschmied, der zweite ein Barbier, der dritte ein Fechtmeister. Der Barbier rasirt, als Probe seiner wunderbaren Kunstfertigkeit, einen Hasen in vollem Lauf; der Hufschmied beschlägt in vollem Lauf vier Pferde; der Fechtmeister parirt in vollem Regen jeden Tropfen. Statt der Prinzessin ist hier der Preis des Vaters Haus. Diese drei non plus ultra Formen der angegebenen Handwerke sind schon im 16ten Jahrhundert litterarisch nachweisbar (Grimm III, zu Nr. 124). In diesen Kreis gehört auch in unserm Märchen der Schneider, welcher, nachdem er ausgelernt hat, eine Nadel erhält (ebenfalls Übergriff in die wunderbar begabten Gegenstände), womit er zusammennähen kann was ihm vorkommt, sei es so weich wie ein Ei, oder so hart wie Stahl. Dass gerade ein Schneider an die

Stelle des Schiffbauers gesetzt ward, dazu veranlassten, in einem correlativen Verhältniss stehend, einerseits die Gefahr, in welche die im Schiffe durch die Verfolgung dessen gerathen, dem sie die Prinzessin entführt haben, andrerseits eine unverkennbare Vorliebe der deutschen Märchen für Schneider. Was die Gefahr im allgemeinen betrifft, so tritt sie sowohl bei Basile, als in der deutschen (sammt der ihr subordinirten westslavischen) Form und der weiterhin zu erwähnenden russischen ein; sie erschien demnach auch in der ihnen zu Grunde liegenden Form; verschieden ist aber die Art wie sie eintritt und ihre Folgen. Am nächsten stehen sich in dieser Beziehung Basile und die deutsche Form; in beiden plumpst der Verfolger, vom Schützen getroffen, herab. Diese Übereinstimmung spricht sehr dafür, dass auch dieser Zug noch der Grundform angehörte. Dann gehen sie aber auseinander; ganz unmotivirter Weise ist bei Basile die Prinzessin todt, in der deutschen Form dagegen völlig angemessen das Schiff zerstört; dafür, dass die letztere Fassung sich der Grundform mehr nähert, spricht einigermassen der Umstand, dass auch in der russischen Form, wie wir sehen werden, angenommen wird, dass die Gefahr das Schiff bedroht und dieses, um ihr zu entgehen, von einem der wunderbar begabten Brüder in die Unterwelt geführt wird. Sobald nun in der deutschen Fassung das Schiff zerstört war, musste der ursprüngliche wunderbare Schiffbauer seine Thätigkeit in der wunderbaren Wiederherstellung desselben erproben. Da lag es denn, bei der Vorliebe der deutschen Märchenerzähler für Schneider, nahe, ihn in einen Schneider umzuwandeln, der mit seiner zaubergewaltigen Nadel alles unter allen Umständen zusammennähen kann. Das bedeutende Hervortreten der Schneider in den Märchen überhaupt beruht wohl darauf, dass Schneider bei Bewahrung und Umgestaltung derselben, wie überhaupt bei den Unterhaltungsconceptionen in den unteren Ständen, eine der vorragendsten Rollen spielen. Ihre sitzende geräuschlose Thätigkeit, so wie die in diesem Beruf am häufigsten vorkommende Vereinigung vieler Personen in einem weder zu grossen noch zu kleinen Raum befähigt zu Unterhaltung und fordert fast dringend dazu auf; überhaupt aber hat man die Bemerkung gemacht, die vielleicht in der Art ihrer Beschäftigung ihre Erklärung findet, dass die Phantasie der Schneider unter allen

Handwerkern am lebendigsten — bis zum Phantastischen hin — entwickelt ist. Endlich auch mag der Umstand dazu beitragen oder beigetragen haben, dass die Schneiderzunft zu dem Stande der Handwerker das stärkste Contingent liefert. — Kehren wir jetzt zu dem Märchen zurück.

„Nach vier Jahren kommen die vier Brüder an dem Kreuzweg wieder zusammen, herzen und küssen sich und kehren zu dem Vater zurück. Sie erzählen was sie gelernt, und der Vater verlangt eine Probe — eine neu hinzugetretene Erweiterung, wie in weiter entwickelten Märchen oft. Der Sterngucker muss sagen, wie viel Eier in einem Nest liegen, welches sich auf dem Gipfel eines Baumes befindet. Er zählt deren fünf. Der Dieb muss sie nun herabholen, ohne dass die auf ihnen sitzende und brütende Mutter aufgestört wird. Dann legt der Vater eins der Eier an jede Ecke eines Tisches, das fünfte in die Mitte, und der Jäger muss alle fünf mit einem Schuss treffen. Der Schneider muss die zerschossenen Eier wieder zusammennähen, der Dieb sie wieder unter den Vogel legen, ohne dass dieser es merkt".

Die gemeinschaftliche Bethätigung der wunderbaren Eigenschaften ist durch diese Probe verdoppelt. Da sie in weiter keiner Form erscheint, so ist sie ein specieller Zusatz der Deutschen. Die Hauptsache in ihr ist die Thätigkeit des Diebes, der die Eier aus dem Nest holt und dahin zurückbringt, ohne die brütende Mutter zu stören. Diese findet sich schon in dem Fabliau des trois larrons von Jean de Boves (13tes Jahrhundert) und es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie von da aus wohl indirect — vielleicht vermittelst Verbreitung im Volk — in die deutsche Fassung drang. Das hieher gehörige Stück dieses Fabliau lautet (bei Le Grand d'Aussy III, 2) etwa folgendermassen:

„Drei Schelme, von denen zwei Brüder sind, gehen einst zusammen spazieren und unterhalten sich von ihren Heldenthaten. Da bemerkt der älteste der Brüder im Gipfel einer Eiche das Nest einer Elster, in welches die Alte schlüpft. Er frägt den jüngeren: 'Wenn dich einer aufforderte die Eier unter dieser Elster wegzunehmen, ohne zu machen, dass sie wegfliegt, was würdest du sagen'? Der jüngere antwortet: 'Ich würde sagen er sei ein Narr, und die Forderung unmöglich'. Darauf erklärt der ältere: 'Wer sich nicht im Stande

fühle diess auszuführen, sei ein Tölpel in Schelmerei'. Alsdann klettert er den Baum hinauf, öffnet das Nest von unten, lässt die Eier durch die Öffnung laufen und bringt sie so herab. Darauf gesteht ihm sein Bruder zu, dass er ein unvergleichlicher Schelm sei, und sich den Meister von allen nennen könne, wenn er die Eier, so wie er sie genommen, auch unter die | Mutter zurückzulegen vermöge. Der ältere führt auch 999
diese Aufgabe aus; während des begeht aber der jüngere, ohne dass er es bemerkt, an ihm eine Schelmerei, welche für uns jedoch von keinem Interesse ist".

Augenscheinlich ist in unserm Märchen eben dieses alte Schelmstückchen zur Probe benutzt, und mit vielem Geschick sind auch die drei übrigen kunstreichen Brüder in die Ausführung verflochten.

Nachdem die Probe abgelegt, verbindet sich die deutsche Form wieder mit den übrigen. Wie bei Basile kommt die Nachricht, dass eine Königstochter entführt sei, und zwar, anklingend an Straparola, jedoch eher durch Einfluss der vielen europäischen Drachenmärchen, durch einen Drachen. Wer sie zurückbringt, soll sie zur Gemahlin haben. Der Sterngucker sieht, dass sie, wie schon im Tûtî-nâmeh, auf einem Felsen im Meer sei. Da an die Stelle des Schiffbauers ein Schneider getreten ist, so müssen sie den König um ein Schiff bitten. Sie finden den Drachen — wie bei Basile den wilden Mann — im Schooss der Prinzessin schlafend. Hier wird nun, was bei Basile fehlt, ein Grund angegeben, weshalb ihn der Jäger nicht erschiesst; er fürchtet nämlich die Prinzessin zugleich zu tödten. Der Dieb stiehlt sie unter dem Drachen weg, wie hier ausdrücklich — besser als bei Basile — angegeben wird. Ähnlich wie bei Basile kommt der Drache hinter sie her. Der Jäger erschiesst ihn auch hier; aber — anstatt dass bei Basile die Königstochter stirbt, ohne dass man weiss wodurch, und wieder belebt wird — zertrümmert hier das Unthier im Herabfallen das Schiff, welches von dem Schneider mit seiner kunstreichen Nadel wieder zusammengenäht wird.

Nun entsteht auch hier der Streit, wer von den vieren die Tochter haben soll, da jeder bei ihrer Rettung gleich betheiligt ist. Der König findet, dass jeder ein gleiches Recht hat, und um keinen zu verletzen, gibt er sie keinem von ihnen,

sondem jedem zur Belohnung ein halbes Königreich: wiederum eine andere Entscheidung des Streites, welcher das Hauptmotiv des Märchens in allen bisherigen Formen bildete. |

1017 Wir schliessen hier das 1856 veröffentlichte und wahrscheinlich erst wenig bekannte westslavische Märchen an, insbesondere damit man deutlich erkenne, dass es, wie bemerkt, nur aus der deutschen Form hervorgegangen ist.

Es findet sich bei Joseph Wenzig, Westslavischer Märchenschatz S. 140, und lautet folgendermassen:

Die vier Brüder.

„Es war ein Mann, der vier Söhne hatte. Die wollten in die Welt. Der Vater gab ihnen den Zehrpfennig und liess sie ziehen. Im Walde war ein Kreuzweg, und in der Mitte des Kreuzweges ein Buchenbaum. Bei diesem Buchenbaum blieben die Brüder stehen, und der älteste sprach zu den übrigen: 'Brüder! Hier wollen wir scheiden und jeder einen andern Weg gehen, um unser Glück in der Welt zu versuchen. In diesen Buchenbaum wollen wir unsere Messer stossen und in einem Jahr alle vier wieder hier zusammenkommen. Die Messer sollen uns zum Zeichen dienen. Wessen Messer rostig sein wird, der ist dann gestorben, wessen Messer jedoch rein sein wird, der ist noch am Leben'. Sie thaten so, schieden und jeder zog seines Weges. Sie lernten jeder ein andres Geschäft. Der älteste ward ein Flicker, der zweite ein Hadersammler, der dritte ein Sterngucker, der vierte ein Jäger, wie sein Vater. Das Jahr verfloss endlich und sie machten sich auf den Heimweg. Der älteste kam zuerst zu dem Buchenbaum, zog sein Messer heraus und besah die übrigen. Als er sah, dass sie rein seien, war er froh und rief: 'Gott sei gelobt, wir alle leben und sind gesund'. Er ging nach Hause. Der Vater fragte ihn: 'Was hast du denn für ein Geschäft gelernt'? — Er antwortete: 'Ich bin ein Flicker'. — 'Da hast du was Sauberes gelernt'! sagte der Vater. — 'O Vater', entgegnete der Sohn, 'ich bin kein gewöhnlicher Flicker, sondern wenn es wo was zu flicken gibt, so sag' ich nur: es sei ganz — und gleich ist's gut'. — Des andern Tags kam der zweite zum Buchenbaum. Er zog sein Messer heraus und besah die übrigen; das eine fand er nicht mehr. Als er sah, dass sie rein seien, war er froh und rief:

'Gott sei gelobt, wir alle leben und sind gesund. | Der älteste 1018
Bruder ist schon daheim'. Er ging nach Hause. Der Vater fragte ihn: 'Was hast denn du gelernt'? — Er antwortete: 'Ich bin ein Hadersammler'. — 'Da hast du was Sauberes gelernt', sagte der Vater. — 'O Vater', entgegnete der Sohn, 'ich bin kein gewöhnlicher Hadersammler, sondern wenn es wo was aufzuklauben gibt, so sag' ich nur: es sei da — und gleich ist's da'. Des dritten Tages kam der dritte zum Buchenbaum. Er zog sein Messer heraus und besah das andere; zwei fand er nicht mehr. Als er sah, dass es rein sei, war er froh und rief: 'Gott sei gelobt, wir alle leben und sind gesund! Die zwei ältern Brüder sind schon daheim'. Er ging nach Hause. Der Vater fragte ihn: 'Was hast denn du gelernt'? — Er antwortete: 'Ich bin ein Sterngucker'. — 'Da hast du was Sauberes gelernt'! sagte der Vater. — 'O Vater', entgegnete der Sohn, 'ich bin kein gewöhnlicher Sterngucker, sondern wenn ich gucke, so seh' ich alles, was es auf der Welt gibt'. Des vierten Tages endlich kam der jüngste zum Buchenbaum und zog sein Messer heraus; die übrigen fand er nicht mehr. Er war froh und rief: 'Gott sei gelobt, die übrigen Brüder sind schon daheim'. Dann ging er nach Hause. Der Vater fragte ihn: 'Was hast denn du für ein Geschäft gelernt'? Er antwortete: 'Ich bin ein Jäger'. — 'Nun', sagte der Vater, 'so hast wenigstens du nicht mein Geschäft missachtet'! — 'Aber Vater', entgegnete der Sohn, 'ich bin kein gewöhnlicher Jäger, sondern wenn es wo was zu treffen gibt, sei's was immer, so sag' ich nur: es sei getroffen — und gleich liegt's auf der Erde'. Eben lief ein Hase über den Hügel, man konnte ihn vom Fenster aus gewahren. Der Vater sagte: 'Schiess ihn'! Der Sohn sprach nur ein Wort, und der Hase lag. 'Ich sehe nicht ob er wirklich dort liegt', sagte der Vater. Der Sterngucker guckte und sprach: 'er liegt dort, Vater! dort hinter dem Dornstrauch'! — 'Ja', sagte der Vater, 'aber wie bekommen wir ihn her'? Der Hadersammler aber sprach: 'er sei da'! und der Hase war da. Doch der Hase war durch den Dornstrauch gerannt und von den Dornen zerfetzt. 'Wer wird uns den Balg abkaufen'? meinte der Vater. Der Flicker sprach: 'der Balg sei ganz'! und gleich war er ganz. 'Ich bin zufrieden', sagte der Vater, 'ihr habt jeder etwas nützliches gelernt und könnt euch ernähren; allein es

wird darauf ankommen, dass ihr zusammenhaltet und einig seid, sonst dürft' es euch dennoch schlimm ergehen'.

Da ging dem König des Landes seine Tochter verloren, und er liess verkündigen, wer sie brächte, dem wolle er die Tochter sammt seinem Königreiche geben. Die Brüder sagten zu einander: 'Versuchen wir unser Glück'! Der Sterngucker guckte und eröffnete: die Prinzessin sei von einem Drachen gefangen worden; als sie spazieren gegangen, habe sie der Drache erfasst und auf eine Insel im rothen Meere getragen; dort müsse sie ihn täglich zwei Stunden streicheln. Die vier ritten alsbald auf Rossen, die ihnen der König lieh, zum rothen Meer. Hier setzten sie sich in einen Kahn und fuhren zu der Insel, wo die Prinzessin weilte. Der Hadersammler rief, 'sie sei da'! und sogleich war sie im Kahn, doch schrie sie, dass Gefahr drohe, da der Drache gelauert habe. Sie fuhren rasch im Kahn zurück; allein der Drache, von Zorn erfüllt, schwebte über ihnen und brüllte und toste fürchterlich. Der Sterngucker sprach zum Jäger: 'Bruder! schiess ihn'! Der Jäger rief: 'er sei getroffen'! und sogleich war der Drache getroffen und stürzte herab; allein er stürzte in den Kahn und schlug ein Loch durch, so dass das Wasser mit Macht in den Kahn drang. Sie warfen den Drachen ins Meer, und der Jäger sprach zum Flicker! 'Flick den Kahn'! Der Flicker rief: 'der Kahn sei ganz'! und sogleich war das Loch verstopft. So gelangten sie mit der Prinzessin glücklich ans Land und von da zum König. Nun aber begann ein Streit, wem die Prinzessin gehören solle, da sie der König dem versprochen, der sie bringen würde, und alle vier sie gebracht hätten. Der Sterngucker sagte: 'Hätt' ich sie nicht zuerst gesehen, so hätten wir sie nimmermehr bekommen'! Der Hadersammler sagte: 'Und wär ich nicht gewesen, so hätten wir sie nimmermehr in den Kahn geschafft'! Der Jäger sagte: 'Und hätte ich nicht den Drachen erschossen, so wäre sie uns wieder entrissen worden'! Der Flicker sagte: 'Und hätt' ich nicht den Kahn geflickt, so wären wir bei alle dem zu Grunde gegangen'! Da sprach der König: 'Ihr seid rechte Thoren, dass ihr euch nicht vergleicht. Würde einer von euch mein Eidam, und hülfen ihm die andern bei der Herrschaft, so wäret ihr vier zusammen beneidenswerth: der Sterngucker forschte alle Feinde aus; der Jäger schösse die Feinde über

den Haufen; der Flicker könnte flicken, was im Reiche schadhaft wäre; der Hadersammler das Kostbarste herbeischaffen, das es in der Welt aufzuklauben gibt. Es ginge in der That vortrefflich. Wenn ihr euch jedoch nicht vergleichen wollt, so lasse ich meine Tochter in vier Stücke hauen und gebe jedem ein Stück, denn halten muss ich mein Königswort. Ihr aber mögt sehen, ob euch das frommen wird'! Da erinnerten sich die Brüder an das, was ihnen der Vater gesagt hatte, dass es ihnen schlimm ergehen würde, wenn sie nicht zusammenhielten und uneinig wären. Sie verglichen sich also dahin, dass die Prinzessin dem gehören solle, den sie selbst wählen würde. Und so geschah es. Es wurde derjenige von ihnen Königseidam, den die Prinzessin selbst wählte. Die andern aber waren die nächsten bei seinem Thron, und alle in Eintracht herrschten lange und glücklich“.

Man sieht, dass die Brüder hier wesentlich dieselben Künste gelernt haben, wie in der deutschen Form; Sterngucker und Jäger sind ganz gleich; der Dieb wird zwar Hadersammler, der Schneider Flicker genannt, aber ihre Thätigkeit bei der Haupthandlung ist dieselbe wie im Deutschen. Auch hier findet wie dort eine Probe statt, welche jedoch im Speciellen abweicht. Die Abweichungen erklären sich im allgemeinen vielleicht theils daraus, dass eine von der Grimm'schen Fassung etwas differirende Nebenform die Grundlage der westslavischen bildet, theils aus Correcturen, wie sie uns in der Geschichte der Märchen stets entgegen treten und bei den poetischen Slaven, deren Märchenformen gewöhnlich überaus vollendet sind, fast immer sehr glücklich gerathen. Die specielle Form der Probe erinnert an das mit unserm Märchen zusammenhängende oben erwähnte deutsche, bei Grimm Nr. 124, wo der Barbier seine Probe ebenfalls an einem Hasen macht. Ähnlich wie die Eierentwendung in Nr. 129 bei Grimm so behandelt ist, dass alle vier ihre Geschicklichkeit dabei erproben, konnte in einer andern deutschen Form, oder auch erst auf slavischem Boden die Hasenjagd benützt sein. Viel lebendiger, und in engerem Anschluss an das Märchen von den treuen Brüdern ist hier die Charakteristik der treuen Brüderschaft ausgeführt. Da sie aber in dem deutschen Märchen hinlänglich angedeutet ist, so wäre es ebenfalls möglich, dass sie in | einer deutschen Neben- 1019
form stärker hervortrat; doch ist jenes Märchen auch den

Slaven bekannt geworden, so dass die Ausführung selbständig bei ihnen eintreten konnte. Der Hinweis auf den Vortheil, welchen Einigkeit bei ihren sich einander ergänzenden wunderbaren Eigenschaften bringen würde, so wie die in diesem Sinne gefällte Entscheidung des Königs sind treffliche Correcturen. Insbesondere die letztere, so wie das oben über die Umwandlung des Schiffbauers in einen Schneider Bemerkte bestimmen mich, diese slavische Form aus der deutschen abzuleiten. Denn dass beide im engsten Zusammenhang stehen, und die eine auf die andere gebaut ist, wird niemand entgehen; ich kann mir aber nicht denken, dass, wer diese slavische kannte, die viel schlechtere deutsche an ihre Stelle gesetzt haben würde.

Wir wenden uns jetzt zu der letzten Form unseres Märchens, der russischen, welche sich unter dem Namen „die sieben Simeonen" bei Anton Dietrich S. 30 findet. Auch sie ruht auf der speciell europäischen Grundlage, ist aber selbständig erweitert und umgebildet, und zwar mit demselben nicht gewöhnlichen poetischen Geschick, welches sich in allen russischen Märchen erkennen lässt. Wie sich die ursprünglichen drei in der deutschen und slavischen Form um einen, bei Basile um zwei, in der mongolischen um drei vermehrt haben, sind es hier sogar sieben geworden; aber wie in allen europäischen Formen sind es Brüder, sogar mit einem weiteren Schritt im Sinn der Märchenpoesie auf einmal geborne, gewissermassen Sieblinge. Sie sind die Kinder eines Ehepaars, welches — der gewöhnliche Vorläufer wunderbarer Geburten — sich lange vergeblich nach Nachkommen gesehnt hatte. Im zehnten Jahre haben sie ihre Eltern verloren und bearbeiten als Waisen das Feld. Da begab es sich, dass der Zar Ador sie so schwer arbeiten sieht. Ein Bojar, welchen er zu ihnen sendet, muss sie fragen, warum sie als so kleine Kinder so schwer arbeiten. Sie antworten, sie seien Waisen und hätten niemand, der für sie sorge. Der Zar frägt darauf alle seine Bojaren, was er sie lehren lassen solle. Diese rathen, er solle sie selbst wählen lassen. Da ergibt sich denn, dass jeder von ihnen schon eine Kunst versteht. Der eine ist ein Schmied und kann eine Säule schmieden, die bis zum Himmel reicht. Der zweite kann auf dieser Säule stehend in alle Königreiche sehen und sagen, was in jedem geschieht.

Der dritte kann blitzschnell ein Schiff bauen. Der vierte kann das Schiff, wenn es von Feinden angefallen ist, in das unterirdische Reich führen, und wenn sich der Feind entfernt hat, wieder in das Meer. Der fünfte ist Jäger und kann mit einer Flinte jeden Vogel schiessen, er mag so weit entfernt sein als er will, wenn er ihn nur sieht. Der sechste kann diesen Vogel in der Luft fangen. Der siebente kann gut stehlen. Man sieht der 2te, 3te, 5te und 7te sind die vier, welche dem Bisherigen gemäss in der speciell europäischen Grundlage dieser Märchen erschienen, der Weitsehende (der 2te) entsprechend dem Sterngucker in der deutschen und westslavischen Form, der Jäger (5) und Dieb (7) ganz wie in diesen, und endlich der Schiffbauer (3), noch wie bei Morlini und Basile; da die deutsche und westslavische Form statt des letzteren den Schneider (Flicker) haben, so folgt schon daraus, dass die russische von ihnen unabhängig ist, und aus dem oben Entwickelten, dass sie in dieser Beziehung auf einer ältern Stufe steht. Die Unabhängigkeit von den italienischen Formen wird bei Vergleichung derselben von selbst einleuchten. Die Lust zu erweitern hat drei andere wunderbar Begabte hinzugefügt, die aus den eingetretenen Veränderungen insbesondere in der Haupthandlung hervorwachsen. Der Schmied ist sicherlich nicht durch Einfluss der mongolischen Fassung hinzugefügt, denn die Thätigkeit beider ist ganz verschieden. Er ist hier vielmehr gewissermassen nur Ergänzung des Weitsehenden; ähnlich wie im deutschen Märchen der Sterngucker eines wunderbaren Glases bedarf, hat der Weitsehende hier eine wunderbare eiserne Warte dazu nöthig, und zu deren Anfertigung bedarf es denn wiederum eines wunderbaren Schmiedes. An den Schiffbauer schliesst sich auf ähnliche Weise ein Schiffretter (der 4te), der die Mannschaft aus der in allen europäischen Formen eintretenden Gefahr rettet, hier jedoch auf eine abweichende Weise; ebenso lehnt sich an den Jäger einer, der den von ihm geschossenen Vogel in der Luft fängt (der 6te).

Der Zar ist über die Kunst des siebenten — des Diebes — aufgebracht. Die Brüder beruhigen ihn aber und zeigen ihm, wie sie alle sieben dazu dienen können, ihm die schöne Helene zu verschaffen, um die er schon zehn Jahr vergebens gefreit hat. Sie ist hier der Gegenstand, an welchem sich die

wunderbaren Eigenschaften bethätigen und inniger, als die entführte in den übrigen Formen, mit dem ganzen Charakter des Märchens verbunden. Die Probe, welche in der deutschen und westslavischen Form abgelegt wird, fehlt und zeigt ebenfalls die ältere Stufe der russischen Fassung.

Der Schmied schmiedet nun die Säule, der Weitsehende sieht, wo die schöne Helene weilt — hinter siebenundzwanzig Ländern im 30sten Königreich sitzt sie am Fenster. „Wie sie schön ist! Man sieht bei ihr, wie das Mark aus einem Knochen in den andern fliesst"! Am Meer baut der Schiffbauer schnell ein Schiff voll kostbarer Waaren. So kommen sie in das gesuchte Reich. Der Dieb hatte eine gut dressirte Katze mitgenommen. Mit dieser geht er in die Stadt und bleibt vor dem Fenster der schönen Helene stehen. In diesem Reich hatte man noch keine Katze gesehen, und der schönen Prinzessin gefällt das wohl abgerichtete Thierchen so sehr, dass sie es zu kaufen wünscht. Der schlaue Dieb schenkt es ihr, wird in Folge davon von dem Vater gnädig aufgenommen und besucht nun täglich das Schloss. Einst ladet er die Prinzessin ein in sein Schiff zu kommen, wo er ihr viele schöne Waaren und Goldstoffe zeigen wolle, wie sie sie noch nie gesehen. Sie folgt ihm und während sie im Schiff ist, lässt er dieses absegeln. — Man sieht, dass hier eine besondere Behandlung der Glückskatze (vgl. Grimm III, S. 119 zu Nr. 70) und ein Stück, welches auch in der Gudrun-Sage vorkommt, hinein verflochten ist. Über die Glückskatze werde ich an einem andern Orte handeln, wo ich den Zusammenhang der dahin gehörigen Märchen mit einem buddhistischen wahrscheinlich machen werde; dieses Stück der Gudrun-Sage habe ich in meiner Einleitung zum Pañcatantra (S. 417) besprochen. Eng verwandt ist mit dieser Fassung die Entführung der Belisandra durch Livoretto vermittelst des von ihr bewunderten Zauberpferdes bei Straparola III, 2.

Als sich die Prinzessin wieder entfernen will, sieht sie, dass sie schon mitten auf dem hohen Meer ist. Sogleich verwandelt sie sich in einen Schwan und fliegt in die Luft. Der Jäger aber schiesst nach ihr und der Fänger fängt sie in der Luft auf, er bringt sie wieder in das Schiff, worauf sie wieder
1020 zur Jungfrau wird. Die-|ser Zug erinnert noch an die alte Fassung des Märchens, wo die Jungfrau aus den Händen eines

Entführers befreit und dieser getödtet wird. In der russischen Umwandlung, welche in dieser Beziehung sowie in der Vermehrung der Brüderzahl und anderem eine spätere Stufe verräth, konnte der, welchem die Prinzessin gestohlen wird, nicht getödtet werden, da er ihr Vater ist. Die Zähigkeit der Märchenüberlieferung liess jedoch nicht zu, dass der Schuss, die einzige Thätigkeit des Jägers, verloren ging, daher musste die zehn Jahre vergeblich Gefreite, nur durch Schlauheit Entführte, sich ihren Räubern zu entziehen suchen. Diess geschieht vermittelst einer Verwandlung, wie sich deren in den Märchen viele finden. Doch ist hier die Behandlung etwas roh und unzusammenhängend.

Unterdes haben die Zofen der Prinzessin, welche am Ufer stehend die Abfahrt des Schiffes gesehen, den Raub dem König gemeldet. Dieser lässt sogleich seine ganze Flotte nachsegeln. Als diese ganz nahe gekommen ist, rettet der vierte das Schiff, indem er es in das unterirdische Reich entführt. Die auf der Flotte meinen nun, das verfolgte Schiff sei versunken, und kehren zurück. Der Retter führt alsdann das Schiff wieder aufs Meer, und so kommen die sieben Simeonen sammt der erbeuteten Prinzessin zu dem Zar. Da sie sie für einen andern geraubt, so fehlt natürlich in dieser letzten Form der Streit um den Besitz derselben, welcher in allen übrigen eines der Hauptmotive des Märchens bildete. Der Zar schenkt ihnen zur Belohnung die Freiheit (speciell russischer Zug) und viel Gold, Silber und Edelsteine.

Trotz der bedeutenden Umwandlungen, welche hier sowohl der Charakter des Ganzen als das Einzelne erfahren haben, ist dennoch der indische Kern so deutlich zu erkennen, dass kein Zweifel darüber obwalten kann, dass auch für diese Fassung in letzter Instanz die an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte indische Erzählung die Quelle bildet. Die Hauptumgestaltung beruht vielleicht darauf, dass sich der oder die russischen Umarbeiter nicht zu denken vermochten, wie die Söhne armer Leute — die er oder sie sich nur als Leibeigene vorstellen konnten — ihre Augen zu einer Prinzessin erheben und wagen durften sie zu befreien, um sie dann zu heirathen. Dieser Anschauung war es vielmehr angemessen, dass sie ihre wunderbaren Eigenschaften nur gebrauchen durften, um für ihren Zar die schönste Prinzessin zu gewinnen. Mit dieser

Umwandlung der Haupthandlung steht auch die Veränderung der meisten Einzelnheiten in Harmonie, was jedoch für unsere Zwecke keiner Ausführung bedarf.

Übersehen wir die besprochenen Formen dieses Märchens, so schliesst sich an die sanskritische Form auf der einen Seite die mongolische, auf der andern, vermittelst der noch nicht bekannten persischen, die türkische. Aus der persischen Form entstand ferner eine, welche allen europäischen zu Grunde liegt, diese spaltet sich 1) in die italienische, die sich in zwei scheidet, die Morlini-Straparola'sche und die des Basile, 2) die deutsche, zu der die westslavische gehört, und 3) die russische. Andere sich eng an das an die Spitze gestellte indische Märchen anschliessende Formen sind mir bis jetzt nicht bekannt; es wird noch ein Märchen bei Stier, Ungarische Märchen und Sagen aus der Erdely'schen Sammlung, S. 61 verglichen, ist mir aber leider nicht zugänglich, doch habe ich Grund zu glauben, dass es nicht zu den „Personen mit wunderbaren Eigenschaften" gehört, sondern zu der zu Anfang bemerkten verwandten Märchengruppe von den wunderbaren „Gegenständen (Wunschdingen)".

Dagegen will ich noch einen Ausläufer unseres Märchens besprechen — einen andern (Nr. 124 bei Grimm) habe ich bereits oben erwähnt — welcher sich, obgleich er nicht schon in Indien nachgewiesen werden kann, doch wenigstens vom Orient aus über Europa verbreitet hat.

Ähnlich wie in dem Grimm'schen Märchen Nr. 124 und in andern derartigen Conceptionen die Wunder des Handwerks phantastisch und humoristisch bis zur Aufschneiderei erhöht waren, sind in diesem die Wunder der Werkzeuge des menschlichen Körpers selbst fast bis zur Travestie unseres Märchens übertrieben. Während sich jene Conceptionen gewissermassen an den Wagenbauer lehnen, welcher in einer andern sanskritischen Form als wunderbarer Zimmermann und im Mongolischen als wunderbarer Tischler erschien, schliessen sich diese an den mit der Kunst zu erkennen, auf wunderbare Weise zu sehen Begabten.

Die orientalische Form, welche an der Spitze dieses Ausläufers steht, ist zuerst von Chavis und Cazotte in ihrer französischen Fortsetzung von 1001 Nacht mitgetheilt, sie findet sich unter andern im Cabinet des Fées, Genève XXXIX,

S. 421 und ins Deutsche übersetzt in „1001 Tag", Prenzlau, V, 240 ff. Man hat früher mit Unrecht die Entlehnung dieser Fortsetzung aus orientalischen Quellen bezweifelt. Seitdem aber für den grössten Theil derselben die orientalischen Originale nachgewiesen sind, ist kein Grund vorhanden, selbst bei denen, deren Original noch nicht wieder gefunden ist, den orientalischen Ursprung anzufechten. Für eine der hieher gehörigen Erzählungen habe ich in den Illustrirten Monatsheften gezeigt, dass sie schon im 14ten Jahrhundert fast ganz in derselben Form existirte, wie sie Chavis und Cazotte geben. So haben wir denn auch hier bei der in Betracht kommenden Conception kein Recht, an ihrer Übersetzung aus dem Arabischen zu zweifeln, und fast entscheidend spricht dafür, dass in der französischen Bearbeitung die arabischen Namen der wunderbar Begabten und anderer mitgetheilt werden, so z. B. Raggade = Tranchemont, Bergspalter; Ballajah = Pretaboire, Saufaus; Gillarish = Percevue, Scharfblick; Nadherdavil = Droitaubut, Zieltreffer; Karaamek = Fendl'air, Schneidewind; Bilamish = Bondos, Gutrücken; Thalahava = Grippenuage, Wolkenhascher; Ilnafak = Grossitout, Allvergrösserer; denn es ist völlig unglaublich, dass die Bearbeiter sich selbst die Mühe gegeben haben sollten, die französischen Namen ins Arabische zu übersetzen. Endlich kann man auch dafür geltend machen, dass sich noch eine einfachere hieher gehörige orientalische Conception findet (1001 Tag XI, 278), welche gewissermassen das Mittelglied zwischen dieser und dem bisher besprochenen Märchen bildet; denn einestheils hat sie noch dieselbe Zahl der wunderbar Begabten wie die orientalischen Formen, nämlich drei, während anderntheils schon der Humor durchklingt, welcher in der Haupterzählung bis zum Gipfel geführt ist. In dieser kleineren Erzählung oder, besser gesagt, Anekdote verabreden drei Derwische eine Reise und begeben sich zu einem Schiffscapitän. Bezahlen wollen sie für die Überfahrt nicht, weil sie heilige Männer seien und göttliche Gaben besässen. Der eine vermag einen Gegenstand in der Entfernung einer Jahresreise zu erkennen, unverkennbar das treue Abbild des sanskritischen Weisen und seiner Reflexe in den übrigen Formen. Der andere kann eben so weit hören. Der dritte ist ein Ungläubiger. Der Schiffscapitän sträubt sich zuerst einen Ungläubigen in

1021 sein Schiff | aufzunehmen; allein da die Gefährten erklären, ohne diesen nicht reisen zu können, so gibt er nach. Während der Reise befinden sich alle drei mit dem Capitän auf dem Verdeck. Da erklärt der erste: „Schau! schau! dort sitzt die Tochter des Sultans von Indien am Fenster ihres Palastes und arbeitet an ihrer Stickerei"! Der andere bemerkt dazu: „in diesem Augenblick ist ihr die Nadel aus der Hand gefallen, und ich höre sie auf dem Boden klingen". Der dritte aber wendet sich zu dem Capitän und spricht: „soll ich ein Ungläubiger sein oder nicht"? worauf der Capitän antwortet: „komm mit mir; ich will mich fortan auch mit dir zum Unglauben bekennen"! Man sieht, es ist diess der Anfang der Haupthandlung in unserm Märchen, humoristisch gefasst und anekdotenhaft epigrammatisch abgerissen.

Ähnliche Geschichten — Aufschneidereien mit viel witzigerer Andeutung ihrer Falschheit — gibt es in Menge, natürlich ohne dass man wagen könnte, sie mit dieser in historische Verbindung zu setzen. Auch ihr würde man eine unabhängige Entstehung zu vindiciren geneigt sein, wenn ihr Zusammenhang mit dem besprochenen Märchen nicht so augenfällig wäre.

Wenden wir uns jetzt zu der reicher entwickelten humoristischen Auffassung im „Hauptmann Bergspalter und seine Genossen". Da diese Erzählung sich in leicht zugänglichen Werken findet, so beschränke ich mich darauf ihre Hauptzüge hervorzuheben.

„Hauptmann Bergspalters Gefrässigkeit war nicht zu sättigen; der Schrecken aber, welchen er aller Welt einjagte, entfernte von ihm alle Mittel seine Bedürfnisse zu befriedigen. So hungernd kam er zu einem Derwisch, der ihm auf seine Bitten einen sechs Fuss langen Stein zum Besten gibt. Bergspalter haut sich mit seinem Säbel ein Stück von der Dicke dreier Palmblätter ab, zerbricht es in kleine Brocken, zermalmt diese mit seinen Zähnen und schlingt sie hinunter. Der Derwisch bewundert seinen Säbel und seine Zähne, bittet ihn um seine Freundschaft und führt ihn dann in seine Höhle, wo er eine Fülle von Speisen, die für acht Menschen genügt haben würde, auftischt. Doch bald ist alles von diesen zweien vertilgt. Dabei gibt sich der Derwisch als wunderbarer Trinker, als 'Saufaus' zu erkennen. Beim Mahl erzählen sich beide

ihre bisherige Geschichte. Bergspalter hat das Unglück gehabt, als Feldherr über lauter Feiglinge zu commandiren. Er war in eine Stadt gedrungen und hatte alles vernichtet, sein Heer aber, welches ihm nicht gefolgt war, hatte ihn für verloren gehalten und sich zerstreut; so ist er zuletzt zwar durch die Stärke seines Armes König geworden, hat aber keine Unterthanen und befindet sich nun in der übelsten Lage. In dieser räth ihm nun Saufaus die Stadt Kallakahabalaba zu erobern; er wolle ihm dazu acht Feldherren stellen, deren jeder allein im Stande sei ein ganzes Reich zu erschüttern. Am folgenden Morgen stellen sich dann zuerst ein: Scharfblick, der auf vierzig Stunden Entfernung eine Nadel auf der Erde zu erkennen vermag; Zieltreffer (französisch Droitaubut), der auf dieselbe Entfernung einen Pfeil in das Herz eines Apfels schiessen kann; Schneidewind, der binnen fünf Minuten denselben Pfeil wieder holen kann. Dann kommt Gutrücken, der als Rüstwagen dienen soll, denn er würde selbst König Salomo's Schätze auf seinem Rücken zu tragen vermögen; ferner Immerschlummer, der, wenn er auf seinen Bauch schlägt, einen Schall hervorbringt, der vierzig Trommeln gleich ist; Blasefeuer, der einen so feurigen Athem hat, dass er eine Erzmine in den Eingeweiden der Erde in Fluss bringen könnte. Endlich erscheinen auch die beiden letzten: Wolkengreifer und Allvergrösserer. Da diese wunderbar begabte Steigerungen von Körperkräften ausdrücken, so kann der Verfertiger des Vehikels im indischen Märchen keine Stelle unter ihnen finden; Scharfblick entspricht aber augenscheinlich dem alles Erkennenden, der ja auch in den übrigen Formen als Weitsehender hervortritt, und Zieltreffer dem Schützen. Beiläufig bemerke ich, dass Schneidewind fast in demselben Verhältniss zu dem Zieltreffer steht, in welchem im russischen Märchen der das Geschossene in der Luft Erhaschende zum Jäger stand. Ob ein historischer Zusammenhang zwischen beiden Figuren anzunehmen ist, und die hier etwas dunkle russische Fassung sich aus der klareren arabischen erklärt, wage ich nicht zu entscheiden; möglich wäre er auf jeden Fall, da auch diese Form, wie wir weiterhin sehen werden, sich über fast ganz Europa verbreitet hat.

Nachdem die wunderbar Begabten vereinigt sind, beginnt ihre Thätigkeit. Scharfblick muss hundert Pfund Wildpret

erspähen, Zieltreffer es schiessen. Es ist zehn Stunden und dreissig Schritt entfernt. Schneidewind zieht seine Siebenmeilenstiefeln an (Übergriff in das Märchen von den wunderbaren Gegenständen) und holt es in der kürzesten Frist. Wolkengreifer muss für Wasser sorgen. Zu diesem Zweck wirft er ein Knäuel Seide in eine in der Luft vorüberziehende Wolke. Das Knäuel bleibt oben, aber der Faden wickelt sich ab, und das Ende kommt so weit hernieder, dass man es greifen kann. Daran hing sich der Wolkengreifer und schien mit erstaunlicher Schnelligkeit zu der Wolke heraufgezogen zu werden. Als er oben war, drückte er der Wolke die Seiten zusammen, so dass aller Regen in die Krüge floss, welche man vorsorglich darunter gestellt hatte. Er selbst kam mit Hülfe seines Fadens wieder herunter. An die Münchhausensche Nachahmung wird sich der Leser wohl schon selbst erinnert haben. Nachdem auf diese und andere ähnliche Weisen dieses und anderes Nöthige zum Essen herbeigeschafft ist, muss Allvergrösserer ein Zelt formen. Dieser hat nämlich ein kleines Beutelchen am Gürtel, welches er aufbläst, bis es die zu einem Zelt für die Gesellschaft genügende Grösse hat. Dann ziehen die Gefährten vier Seile, die ursprünglich kleine, an dem Beutel befestigte Schnüre waren, aber im Verhältniss zu der Vergrösserung des Beutelchens zu immer dickern Stricken erwachsen waren, und befestigten das Zelt vermittelst dieser und stählerner Stangen, die auf gleiche Weise aus kleinen Stahlnadeln, die am Beutelchen hingen, aufgeschwollen waren. Dann wird endlich gespeist, und nachdem vorher alle kriegerischen Vorbereitungen getroffen sind, geruht. Dieser Theil erinnert an die Probe in der westslavischen Form des besprochenen Märchens, doch scheint das Zusammentreffen zufällig.

Am folgenden Tag beginnt die Haupthandlung. Immerschlummer schlägt auf seinem Bauch die Reveille. Allvergrösserer verwandelt das Zelt wieder in das Beutelchen. Es wird Kriegsrath gehalten und beschlossen, alles zu plündern und zu verwüsten, um den Inhaber der Festung durch Hunger zur Übergabe zu zwingen. Scharfblick muss sich umsehen, wo es was zu plündern gibt. Man entscheidet sich für die Plünderung eines Hochzeitsfestes. Bergspalter entwirft den
1022 Operationsplan. Blasefeuer soll den dem Hoch-|zeitshaus

gegenüber liegenden Theil des Burgfleckens anzünden, er selbst will sich indes der Braut bemächtigen und an die sich etwa Widersetzenden Maulschellen austheilen; hilft das nichts, so soll sie Immerschlummer mit seinen Tönen erschrecken. Da sich die Einwohner des verbrannten Ortes zusammenrotten und mit Steinen werfen könnten, so muss Wolkengreifer sich auf die erste beste Wolke setzen, viele andere Wolken versammeln und Hagel herabschleudern. Der mit grosser Vorsicht ausgeführte Überfall gelingt. Allein während sie sich nun des erbeuteten Hochzeitsschmauses erfreuen, kommt eine Patrouille aus der Festung und überfällt sie, die wunderbar Begabten überwältigen sie zwar, allein während des Gefechts ist die Braut mit den übrigen Gefangenen glücklich entwischt, so dass Bergspalter den höchsten Lohn seines Sieges verliert. Sie setzen ihre Räubereien fort, und der Gebieter der Festung geräth in grosse Angst. Er ruft seinen Rath zusammen, da belehrt ihn ein Weiser: er habe die Gestirne erforscht und erkannt, dass gewöhnliche Waffen gegen diese Feinde nichts verfangen würden, ihre Gaben sind zauberischer Natur, allein sie hätten den Mangel, dass das stärkste Mittel, welches sie anwenden könnten, durch das schwächste gerade entgegengesetzte aufgehoben werde. So werde er sich jenem Immerschlummer mit Baumwolle in den Ohren nähern und all sein Lärm werde dann wirkungslos sein. Des Blasefeuers Brand werde verlöschen, sobald er ihm in den Mund speie; Scharfblick werde unnütz, je näher ihm die Gefahr auf den Leib rücke; Zieltreffers Pfeil stumpfe am Stahl ab; Schneidewind sei nur ein Läufer, den man aufhalten könne; Wolkengreifers Kunst hänge an einem Faden, den man Mittel finden werde zu zerschneiden. Saufaus sei eine Memme und unnütz, wo es nichts zu trinken gebe. Allvergrössrer und Gutrücken gehörten nur zum Gepäck und seien nicht furchtbar. Der Furchtbarste sei Bergspalter selbst; er habe einen gewandten und erfinderischen Geist, einen unerschrockenen Muth und eine ausserordentliche Leibesstärke; er sei aber stets das Opfer seiner Entrüstung; er führe zwar einen gefeiten Säbel, dem selbst der Diamant nicht widerstehe, allein er kenne eine Art Bewaffnung, von der er auch gegen ihn sichern Erfolg hoffe. Dreihundert Mann rüstet er nun nach seinem Plan aus und sendet sie dem Hauptmann Bergspalter und seinen Gefährten

entgegen. Sie stehen drei Mann hoch. Die erste Reihe ist mit blinkenden Waffen gerüstet, die zweite mit Handspritzen, die dritte mit Scheeren. Bergspalter fordert den Herrn der Veste zum Kampfe heraus. Dieser tritt hervor. Immerschlummer bläst zum Angriff. Der Kampf soll beginnen. Aber der Herr der Veste hat statt des Helmes auf dem Kopf einen irdenen Topf; gegen diesen vermag Bergspalters gutes Schwert nichts, das nur auf die härtesten Gegenstände berechnet ist. Wüthend will Bergspalter ihm nun Arm und Schild abhauen, aber auch diese sind nicht mit Eisen bedeckt, sondern mit einem hohlen Kürbiss und einer schimmlichten Käserinde, gegen welche das Schwert noch weniger auszurichten vermag. Nun soll Blasefeuer den Kopf des Gegners rösten, aber augenblicklich richten sich die Wasserspritzen gegen seinen Mund, so dass nur Rauch daraus hervorqualmt. Jetzt soll Wolkengreifer helfen und Hagel herabregnen, aber die dritte Reihe zerschneidet ihm den Faden. Berspalter will sich nun zurückziehen, und um den Rückzug zu decken, soll Immerschlummer auf seinem Bauch trommeln. Allein das feindliche Heer ist mit Baumwolle in den Ohren gerüstet, und das furchbare Geräusch betäubt nur die eigenen Gefährten, so dass diese in voller Flucht davon eilen. Der Hauptmann allein bleibt in der Gewalt der Feinde und kömmt elendiglich um.[a] |

1038 Mit grossem Geschick sind in dieser Humoreske die Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften um einen vielfresserischen Bramarbas gruppirt, und der Humor erreicht hier seinen höchsten Gipfel dadurch, dass alle diese Wundergaben an den jämmerlichsten Vertheidigungsmitteln zu Schanden werden. Abgesehen von der Tödtung des Bergspalters, welche wenigstens unnöthig, ist die Behandlung vortrefflich. Die Grundlage bilden auch hier, gerade wie in dem Märchen, dessen Ausläufer diese Humoreske ist, die wunderbar begabten Menschen, welche ihre Kräfte zur Erreichung eines Ziels einander ergänzend vereinigen. Dieser vollendeten Form mochten andere vorhergegangen sein, in denen der Zweck der Vereinigung dem alten Märchen nicht so fern lag, der Humor noch nicht so vollständig das Ganze beherrschte, und in der Zahl und der Gestaltung der wunderbar Begabten eine und die andere Abweichung noch stattfand. Eine dieser Formen mochte früh nach Europa übergegangen sein. Sie bildete

alsdann die gemeinschaftliche Grundlage sowohl der eben mitgetheilten arabischen, als der mitzutheilenden europäischen Formen. Wie in jener, so mochten dann auch in diesen weitere Umwandlungen eingetreten sein. Für diese Vermuthungen sprechen die letztern, welche, in den Hauptpunkten mit der arabischen Humoreske übereinstimmend, gerade in den angedeuteten Nebenpunkten von ihr abweichen.

Die erste hieher gehörige europäische Form finden wir in Italien, welches ja auch insbesondere durch seine grossen Handelsstädte in innigster Verbindung mit dem Orient stand. Sie erscheint bei demselben Basile, der, wie wir oben sahen, auch das Märchen, welches ihre Grundlage bildet, nacherzählt hat. Sie ist seine 28ste Novelle, „der Dümmling", und lautet in ihren wesentlichen Momenten folgendermassen:

„Mascione wird von seinem reichen Vater wegen seiner Dummheit weggeschickt. Er steigt zu Pferd um nach Venedig zu ziehen und sich dort nach Cairo einzuschiffen. Als er eine Tagereise gemacht hat, begegnet er einem Jüngling, der unbeweglich am Fuss einer Pappel steht. Er frägt ihn: 'Woher bist du? Was kannst du'? worauf der Jüngling sagt: 'Ich heisse Blitz und kann laufen so schnell wie der Wind'. Zur Probe fängt er einen Hirsch im Lauf. Weiter trifft er auf einen zweiten Jüngling, Namens Hasenohr, der, wenn er sich mit dem Ohr an die Erde legt, alles weiss (hört), was in der Welt vorgeht. Zur Probe sagt er ihm, was sein Vater jetzt von ihm spreche. Dann begegnet er 3) dem Triffgut aus dem Flecken Grad-ins-Ziel (= arabisch Nadhertavil, französisch Droit-au-but in der eben mitgetheilten arabischen Humoreske). Der kann mit seiner Armbrust so genau schiessen, dass er mitten in einen Holzapfel trifft (vgl. ganz eben so in dem Arabischen). Als Probe schiesst er eine Erbse von einem Stein. Dann trifft er 4) einen Burschen Namens Blasius (vgl. im arabischen Blasefeuer), der mit seinem Munde alle Winde machen kann, zur Probe entwurzelt er Eichen; 5) endlich einen Namens Starkrücken (arabisch Bilamish, französisch Bondos), der einen Berg auf den Rücken nehmen kann. Zur Probe lädt er so viel auf als | tausend Frachtwagen nicht fortgeschafft haben würden". — Hier stimmen der vierte und fünfte selbst dem Namen nach mit zweien im Arabischen; fast eben so der dritte, dessen Geburtsort dem

1039

arabischen Namen des Begabten gleich ist; seine Probe stimmt sogar fast Wort für Wort. Danach dürfen wir auch unbedenklich den ersten, der so schnell wie der Wind ist, mit dem arabischen Schneidewind identificiren. Diese wunderbaren Eigenschaften sind theilweis schon für sich allein so auffallender Art, dass sie nicht an mehrern Orten selbständig erfunden sein mochten; ihre einander ergänzende Verbindung aber zur Erreichung eines bestimmten Zwecks zeigt unzweideutig auf historischen Zusammenhang der Conceptionen, in denen sie vorkommen. Dass die übrigen arabischen Personen fehlen, erklärt sich theilweis aus der schon ausgesprochenen Vermuthung, dass die europäischen Formen auf einer ältern Vorform der jetzt bekannten arabischen ruhen, und der Feinhörer, welchen die eben mitgetheilte arabische Form nicht hatte, kommt in der That in der zuerst erwähnten einfacheren arabischen vor. Doch werden wir in den weiterhin zu erwähnenden europäischen Formen noch einige der bei Basile fehlenden Personen der arabischen Form finden, wodurch dann wahrscheinlich wird, dass diese in der Tradition, welche Basile kennen lernte, nur durch Zufall eingebüsst sind. Die Handlung, bei welcher die wunderbaren Eigenschaften einander ergänzend hervortreten, nähert sich, wie ebenfalls schon angedeutet, noch der Haupthandlung des besprochenen Märchens. „Mascione kommt mit diesen fünf Gefährten zu einer Stadt, wo der König seine Tochter demjenigen zur Frau versprochen hat, der sie im Lauf zweimal besiegen werde. Mascione bedient sich mit Erlaubniss des Königs seines Läufers als Stellvertreters, der natürlich für ihn siegt; bei dem zweiten Wettlauf muss jedoch auch der Feinhörige und der Guttreffer mit helfen". So wird gerade wie in dem Märchen, von welchem wir ausgingen, durch das Zusammenwirken dreier wunderbar begabter Menschen auch hier ein Mädchen erworben. Zwei von ihnen kann man als Repräsentanten von zweien in jenem betrachten; der Guttreffer ist der Schütze, und der Feinhörige kann sehr gut für einen Repräsentanten des Weisen gelten. Die Differenz, dass sie das Mädchen nicht für sich, sondern für einen andern erwerben, ist unwesentlich, wir haben sie auch in den sieben Simeonen eintreten gesehen.

Das Märchen setzt sich nun noch weiter fort. „Der König, darüber erzürnt, dass seine Tochter einem solchen Dummkopf

zu Theil werden soll, will ihn mit einem Geldgeschenk abkaufen. Dieser fordert so viel als einer seiner Gefährten tragen könne. Der König ist damit zufrieden. Nun fängt aber Starkrücken an aufzupacken, so dass fast nichts übrig bleibt. So beladen geht er mit Mascione und den übrigen davon. Der König aber schickt ihnen eine Schaar Gewaffneter nach, um ihnen die Schätze wieder abzunehmen. Blasius jedoch bläst sie alle um und weg, so dass Mascione glücklich mit seiner Beute nach Hause gelangt".

Mit dieser Fassung sind die verschiedenen deutschen Formen, obgleich sie sich als ziemlich jung verrathen, im wesentlichen so sehr identisch, dass man fast glauben möchte, sie beruhen auf der nach Deutschland gerathenen italienischen Darstellung. Wie sehr diess möglich sei, werden wir weiterhin an der Form sehen, die aus den Märchen der Gräfin d'Aulnoy in ein deutsches Volksbuch übergegangen ist. Am bekanntesten unter den hieher gehörigen Formen ist Grimm Nr. 71: „Sechse kommen durch die ganze Welt". Die Zahl ist hier schon dieselbe wie bei Basile, und eben so fast die ganze Gestalt. Die Abweichungen sind sehr unwesentlich. An die Stelle des Dümmlings ist ein abgedankter Soldat getreten; an die des Starkrücken, welcher noch dem arabischen Gutrücken entsprach, ein gewaltiger Holzhauer, der sechs Riesenbäume als Welle wegträgt, indem er einen von ihnen um die anderen dreht, um sie festzuhalten. Dieser Zug ist zunächst aus dem starken Hans (Grimm Nr. 166, Erdelyi p. 319) herübergekommen; dieser berührt sich mit unserm Märchen, stammt aber ursprünglich aus einem andern indischen Märchen. Von den übrigen sind drei vollständig dieselben, aber ihre Kräfte sind so sehr in das Überschwängliche übertrieben, dass sie sie auf eine komische Weise mässigen müssen; der Läufer hat ein Bein abgeschnallt (man möchte fast glauben, damit er sich nicht selbst entlaufe); in einer Form hat er sich eine Kanone an das Bein gebunden, um nicht zu schnell zu laufen (vgl. weiterhin die Form bei der Gräfin d'Aulnoy). Der Triffgut des Basile ist hier einfach ein Jäger, welcher zwei Meilen weit eine Fliege sieht und auf ihr linkes Auge zielt. Der Bläser (Basile's Blasius) hält sich hier ein Nasenloch zu und treibt mit dem Athem des andern sieben Windmühlen. Der fünfte wunderbare Gesell, Basile's Feinohr, ist in der

erwähnten Form durch einen Frostmacher verdrängt; allein in der Paderbornischen Form ist er ebenfalls bewahrt und hier charakterisirt als einer, der, wenn er sein eines zugestopftes Ohr öffnet, hören kann, wie die Todten unter der Erde singen. In dieser würden also der Gefährten sieben sein, wie in dem sogleich zu erwähnenden Märchen der Gräfin d'Aulnoy. Es würde dann auf deutschem Boden der Frostmacher hinzugekommen sein, der in einer Form den Feinohrigen verdrängt hätte. In einer andern erscheinen nur vier Gefährten, nämlich Horcher, Läufer, Bläser und Starke, so dass sogar die älteste und sonst wichtigste Person, der Jäger, fehlt. Der übrige Theil des Märchens verläuft bei Grimm Nr. 71 ebenfalls wesentlich wie in Basile's Pentamerone. Der Läufer besiegt die Prinzessin durch Beihülfe des Jägers. Nur ist ein Zug hinzugetreten, der den neu hinzugefügten und in weiter keiner Form ganz gleichmässig (ähnlich jedoch in einer weiterhin erwähnten deutschen Nebenform) erscheinenden Frostmacher beschäftigt. Der König, wie bei Basile, ungehalten, will die sechs durch Hitze tödten. Da rettet sie aber der Frostmacher. Der Holzhauer trägt dann, wie in der italienischen Form, alle Schätze hinweg, und der Bläser vernichtet die Verfolger.

Dieses Märchen kannte unzweifelhaft auch die Gräfin d'Aulnoy (gegen Ende des 17ten Jahrhunderts). Denn die wunderbar Begabten, welche das Wesen desselben bilden, erscheinen auch bei ihr in dem Märchen Belle-belle (Cab. des Fées, Genève, IV, 22 ff.), und zwar mit ähnlicher Übergewalt der Kräfte, wie im Deutschen. Der erste ist, wie bei Grimm, ein Holzhauer, der einen ganzen Wald in einem Tage umhauen kann, doch führt er noch denselben Namen wie im Arabischen, nämlich Starkrücken, Fort-Échine; der zweite ist der Läufer, seine Schnelligkeit ist auch hier so übergewaltig, dass er, um sich für die Jagd vorzubereiten, seine Beine festgebunden hat. Denn wenn seine Beine frei sind, so überholt er jeden Hirsch oder Hasen so sehr, dass sie hinter ihm zurück bleiben und ihm auf diese Weise entgehen. Er muss daher seine Schnelligkeit mässigen. Der dritte hat
1040 sich aus einem ähnlichen | Grund die Augen verbunden; er sieht nämlich zu scharf, er erkennt Wildpret, wenn es mehr als vier Meilen entfernt ist, und schiesst nie, ohne mehr zu treffen als er verlangt; er ist daher genöthigt, sich die Augen

zu verbinden, und obgleich er nur zwischen der Binde hindurch sieht, rottet er doch in weniger als zwei Stunden alle Rebhühner und kleinen Vögel aus. Augenscheinlich ist hier der arabische Scharfblick zu erkennen, welcher mit dem arabischen Zieltreffer sich zu einer Person vereinigt hat. Bei Basile und in der deutschen Form ist deutlich dieselbe Verbindung eingetreten, nur macht sich bei ihnen mehr die Charakteristik des Zieltreffers, bei der d'Aulnoy, obgleich er auch bei ihr Guttreffer heisst, mehr die des Scharfblicks geltend. Schon diess weist einerseits darauf hin, dass die Fassung bei letzterer von der italienischen und deutschen Form im allgemeinen wenigstens unabhängig ist, dass aber andrerseits alle drei eine gemeinschaftliche Grundlage haben, in welcher die beiden im Arabischen noch getrennten Personen schon zu einer verbunden waren. Der vierte hat ein so feines Ohr, dass er das Gras wachsen hört. Er entspricht dem Hasenohr bei Basile und erscheint auch in der Paderbornischen, so wie der weiterhin zu erwähnenden Nebenform, fehlt dagegen in der ausführlichen arabischen. Beide Umstände entscheiden dafür, dass er sich schon in der angedeuteten Grundlage der europäischen Form befand, vielleicht aus der zuerst erwähnten einfachern arabischen überkommen, vielleicht auch selbständig hinzu erfunden, da das scharf Hören eine überaus nahe liegende Ergänzung des scharf Sehens bildet. Die fünfte Person setzt mit ihrem Athem fünfzig bis sechzig Windmühlen in einer Entfernung von zwei Meilen in Bewegung; sie findet aber, dass sie zu nahe ist, und sieht sich daher genöthigt die Hälfte ihres Athems zu unterdrücken, da sie sonst die Mühlen mit sammt dem Berge umwehen würde. Man sieht, es ist der italienische Blasius, der deutsche Bläser, der arabische Blasefeuer; seine Charakterisirung schliesst sich eng an die deutsche, die hier — Zeichen späterer, vielleicht individueller Weiterentwicklung — bei der Gräfin d'Aulnoy aufs stärkste übertrieben ist. Die sechste Person hat einen Teich schon zweimal ausgetrunken, aber noch immer Durst; sie trinkt ihn daher zum drittenmal aus. Sie ist augenscheinlich der Saufaus des arabischen Märchens, welcher sowohl bei Basile als in den deutschen Formen fehlte. Auch dieser Umstand spricht für die Selbständigkeit der Tradition, welche der Gräfin d'Aulnoy bekannt geworden war. Endlich hat

die Gräfin auch noch einen siebenten, welcher ebenfalls in den übrigen europäischen Formen fehlt, aber entschieden an den arabischen vielfresserischen Bergspalter erinnert, nämlich den Vielfrass.

Diese sieben wunderbaren Personen sind von der Gräfin d'Aulnoy in ein Märchen verarbeitet, welches in den wesentlichen Punkten mit Nr. 36 des Pentamerone von Basile und mit Straparola IV, 1 „die Prinzessin als Ritter" übereinstimmt[1]. In letzterem, welches, wie Friedr. Wilh. Val. Schmidt in seiner Übersetzung desselben S. 335 nachgewiesen hat, zunächst eine umgearbeitete Entlehnung aus dem Roman von Merlin ist, verrichtet eine als Ritter verkleidete Prinzessin auf Betrieb der Königin, die sich in sie — da sie sie für einen Mann hält — verliebt hat und, da ihre Liebe natürlich keine Erwiederung findet, sie verderben will, gefahrdrohende Thaten, in welchen sie nach der Absicht und Meinung der Königin umkommen sollte, die aber im Gegentheil schliesslich den Tod dieses treulosen Weibes und die Erhebung der Prinzessin auf den Thron herbeiführen.

Nur beiläufig kann ich bemerken — den Beweis muss ich für ein späteres Stadium meiner Untersuchungen vorbehalten — dass auch dieses Märchen die Umbildung einer indischen Erzählung ist. Da ich jedoch bei dem gewaltigen Umfang des Materials, welches ich zu verarbeiten habe, und bei der Reihenfolge, in welcher ich, um von der Richtigkeit dieser Ableitung der europäischen Märchen aus dem Indischen zu überzeugen, zu verfahren habe, nicht weiss, wann und ob überhaupt mir noch vergönnt sein wird diesen Beweis anzutreten, so will ich wenigstens bei dieser Gelegenheit die indische Erzählung nennen, aus welcher mir die erwähnten Novellen im Roman von Merlin (bei Straparola und Basile) hervorgegangen zu sein scheinen. Es ist die 9te (oder 5te bis 9te) der Çukasaptati, welche auch in das persische Tûtî-nâmeh — den eigentlichen Ring zwischen den indischen und europäischen Compositionen, welche hieher gehören — übergegangen ist und sich, jedoch nicht unbedeutend verändert, auch in dessen türkischer Bearbeitung (Rosen, Papagaienbuch I, 71) findet. Doch schliesst sich die Fassung im Roman von Merlin und

[1] [S. Nachtrag zu Pañcatantra Einl. § 125 S. 319.]

bei Straparola in den wesentlichen Punkten enger an die indische, so dass man sieht, die Quelle derselben war dem indischen Original treuer geblieben als die türkische Umarbeitung. Sowohl im Indischen als im Roman und bei Straparola wird die Entdeckung der Untreue der Königin durch Lachen — in der Çukasaptati: der Fische, im Roman und bei Straparola des Satyrs (in welchen sich im Roman Merlin verwandelt hat) — herbeigeführt, in beiden durch einen Gefangenen verrathen — dort des Puschpahâsa, welcher beim Lachen (*has*) Blumen (*pushpa*) aus seinem Munde fallen lässt, hier des Satyrs — in beiden ergibt sich, dass die Königin von Männern in Frauenkleidung umgeben ist. Zugleich enthält der Roman und Straparola noch einen indischen Zug: gerade wie in dem indischen Vikramacaritra, dessen mongolische Bearbeitung wir in diesem Blatt Nr. 34 ff. kennen gelernt haben, Vikramâditya den oder die Dämonen durch gute Speisen — oben Nr. 35 durch Arrak — überwältigt, so im Roman und bei Straparola die verkleidete Prinzessin den Satyr dort durch Fleisch, Honig, Milch, Brod, hier durch Wein und Weissbrod. Genauer will ich hier auf die Entstehung dieser Novellen aus dem Indischen nicht eingehen, da sie für unseren nächsten Zweck doch gleichgültig ist.

Die bei Basile entsprechende 36ste heisst die „drei Kronen" und ihr Hauptinhalt ist folgender: „Chiaretta wird von ihrem Vater einer Prophezeiung wegen von Jugend auf eingesperrt; als sie herangewachsen ist und eben ihrem Bräutigam zugebracht werden soll, wird sie von einem Sturmwind entführt und in einem Walde vor dem Hause einer Hexe niedergesetzt. Sie erwirbt sich deren Gunst, aber dadurch, dass sie wider ihr Verbot ein Zimmer betritt, zieht sie sich eine Ohrfeige von ihr zu. Dadurch wird sie so aufgebracht, dass sie trotz aller Versuche der Hexe, sie wieder zu besänftigen, sie verlässt und in die weite Welt zieht. Die Hexe gibt ihr, ehe sie sich entfernt, Mannskleider und einen Zauberring. In diesen Mannskleidern begegnet sie im Walde als schmucker Bursch einem König, dem sie so gefällt, dass er sie in seine Dienste nimmt. Im Schloss verliebt sich dann die Königin in sie und, da ihre Liebe unerwiedert bleibt, verklagt sie sie bei dem König. Zum Tod ver-|urtheilt wird ihr Geschlecht erkannt, 1041
die treulose Königin getödtet und sie selbst des Königs Frau".

Der Heldin dieser beiden Novellen hat die Gräfin d'Aulnoy jene sieben wunderbaren Männer als Helfer zugesellt, zugleich aber eine Veränderung vorgenommen, welche wiederum vorwaltend auf einer Novelle des Straparola beruht. Jene erst erwähnte Novelle (Strap. IV, 1) ist nämlich ihrem Charakter nach aufs innigste mit Strap. III, 2 „das Zauberpferd" verwandt. Auch hier muss ein beim König beliebter Diener auf Betrieb von Neidischen, die ihn ebenfalls dadurch zu vernichten hoffen, gefährliche Thaten verrichten, die er aber gleichfalls und zwar mit Hülfe eines Zauberpferdes zur Beschämung der Neider und zu seinem Glücke vollzieht. Man sieht, dass die Diener hier an die Stelle der Königin, Neid an die des Hasses wegen verschmähter Liebe getreten sind. Mit dieser Novelle ist nun wesentlich identisch diejenige in Basile's Pentamerone, welche der mit den wunderbar begabten Personen unmittelbar vorhergeht, nämlich die 27te „Corvetto", diese stimmt zugleich fast ganz mit Grimm Nr. 126 „Ferenand getrü un Ferenand ungetrü". Von Straparola's und der deutschen Fassung unterscheidet sie sich insbesondere dadurch, dass das Zauberpferd, welches in diesen fast die Hauptperson ist, bei Basile fast gar keine active Rolle spielt.

Von diesen Grundlagen ihrer Darstellung weicht die Gräfin endlich in Bezug der zu bestehenden Abenteuer ab. Doch ist auch hier keine eigene Erfindung zu erkennen, sondern das wichtigste ist wiederum einer sehr nahe verwandten Novelle des Pentamerone entlehnt und zwar derjenigen, welche der schon erwähnten 36sten unmittelbar vorhergeht, nämlich der 35sten, deren Inhalt folgender ist: „Miuccio, der seinem Vater unbekannte Sohn des Königs, welcher dessen Mutter in ein Dachstübchen gesperrt hat, wo ein Zaubervogel ihr Leben erhält, dient im Schloss als Page und wird vom König so geliebt, dass er sich dadurch den wüthendsten Hass der Königin zuzieht. Diese sucht ihn, wie in den erwähnten verwandten Erzählungen, dadurch zu verderben, dass sie ihm vom König gefährliche Abenteuer aufgeben lässt, unter andern einen Drachen zu tödten. Er besteht sie mit Hülfe des Zaubervogels, welcher an die Stelle des klugen Pferdes getreten ist. Nachdem dieser den Miuccio glücklich durch alle Gefahren gebracht hat, den Tod der bösen Königin herbeigeführt hat, und Miuccio als Königssohn, sowie seine Mutter als Königin

anerkannt ist, verwandelt er sich in eine schöne Jungfrau und erbittet sich als Lohn Miuccio zum Gemahl". |

Der Umstand nun, dass die verglichenen Novellen des 1067
Pentamerone paarweis unmittelbar aufeinander folgen, 27 und 28 und 35 und 36, scheint mir die Gestaltung der d'Aulnoy'schen Darstellung vollständig zu erklären. Ich nehme nämlich unbedenklich an, dass die Gräfin zunächst durch die Aufeinanderfolge von 27 und 28 darauf geleitet wurde, diese beiden Novellen in einander zu verarbeiten, dann aber statt Basile's Fassung der 27sten die verwandten bei Straparola IV, 1 und III, 2 wählte, durch die wesentliche Identität von Strap. IV, 1 mit Basile 36 aber wiederum bewogen ward, auch noch dessen 35ste theilweis an die Stelle der 27sten zu setzen. Ihre Darstellung beruht also wesentlich auf einer Ver-|knüpfung und 1068
Verarbeitung von Basile 27, 28, 35 und 36, wobei sie jedoch den verwandten Novellen des Straparola III, 2 und IV, 1 mehrfach den Vorzug gab. Die Veränderungen, welche sie darin vorgenommen hat, vorzüglich um sie minder anstössig zu machen und damit das übrige in Harmonie zu bringen, sind nicht der Rede werth. Eigene Erfindung lässt sich sowohl in den Darstellungen der Märchenbearbeiter als auch der sogenannten Volksmärchen höchst selten, fast nie, erkennen. Die Umgestaltungen beruhen theils auf unbewusstem, gewöhnlich durch Ideenassociation herbeigeführtem Eindringen, oder bewusster Einführung von Motiven anderer Märchen, oder endlich auf kaleidoskopartiger Vermischung von Motiven, die ursprünglich einander fremd waren. In dieser Beziehung unterscheiden sich die sogenannten Volksmärchen von den, um mich so auszudrücken, individuellen nicht im geringsten, sie sind ja wie diese ebenfalls von Individuen weiter erzählt und dabei mehr oder weniger, oft sehr stark umgestaltet. Der hohe Vorzug der Volksmärchen liegt viel weniger in den Personen, welche sie bildeten und umbildeten, als insbesondere darin, dass sie so lange im Schooss des Volks erhalten wurden und sich dadurch mit Leichtigkeit all den Correcturen hingaben, welche das allgemeine Volksbewusstsein an ihnen vollziehen zu müssen glaubte, wodurch sie sich immer mehr zu einem wahrhaften Ausdruck desselben umgestalteten. Übrigens muss ich jedoch bezüglich der Gräfin d'Aulnoy in das Gedächtniss zurückrufen, dass sie, wie schon angedeutet, in Bezug auf die

wunderbar begabten Personen auch eine von Basile unabhängige Quelle benutzte, wie sich theils aus der von ihm verschiedenen Charakterisirung derselben ergab, theils und insbesondere aus der Bewahrung von arabischen Personen, welche bei Basile fehlen.

Doch wir dürfen die Bearbeitung der Gräfin nicht verlassen, ohne ihre Hauptmomente etwas genauer hervorgehoben zu haben, theils weil dadurch das Bemerkte klarer hervortreten wird, theils weil sich, wie schon angedeutet, ein deutsches Volksbuch daran schliesst.

Sie führt den Titel „Belle-Belle ou le Chevalier Fortuné" und ihr Inhal ist kurzgefasst etwa folgender: Ein König ist mit seiner verwittweten Schwester, der früheren Königin, aus dem Reich vertrieben. Er sammelt eine kleine Schaar und erlässt den Befehl, dass alle seine Edelleute in Person zu ihm stossen, oder eines ihrer Kinder wohlgerüstet zu ihm schicken sollen. Ein armer alter Edelmann von 80 Jahren ist unfähig selbst ins Feld zu ziehen und hat nur drei Töchter. Um die hohe Strafe zu vermeiden, welche auf die Nichtbefolgung des Befehls gesetzt ist, will eine der Töchter nach der andern, als Mann verkleidet, zu dem König reiten. Jede von ihnen trifft, kaum ausgezogen, auf eine Schäferin, welche, sehr betrübt, sich bemüht ein Schaf aus einem Graben zu ziehen. Die beiden älteren Schwestern reiten vorüber, ohne ihr zu helfen, worauf ihnen die Schäferin nachruft: „Adieu, schöne Verkleidete"! Da sie sich auf diese Weise sogleich erkannt sehen, geben sie die Hoffnung auf, für Männer gelten zu können und kehren missmuthig wieder um. Die jüngste dagegen, Belle-Belle, steigt sogleich ab und holt das Schaf aus dem Graben, worauf sich die angebliche Schäferin als eine Fee zu erkennen gibt und die verkleidete ausser anderm mit dem schönsten und klügsten Ross, dem Zauberpferd, zu ihrem Vorhaben ausrüstet. So ausgerüstet zieht sie weiter. Unterwegs gibt ihr das Pferd schon mehrfach Proben des Beistandes, welchen sie von ihm zu erwarten hat. Unter andern hat es den Schlüssel zu einem wunderbaren Koffer voll von Diamanten und Pistolen in seinem Ohr. Ich erwähne diesen Zug insbesondere, weil er sich mit einem erst jüngst von Arthur Schott in Hackländers Hausblättern 1857, Nr. 22, S. 314 bekannt gemachten walachischen Märchen berührt, wo das

wunderbare aus den Wolken herabgestiegene Ross eine alle Wünsche gewährende Nuss im Ohr hat und sie ihrem Fänger als Preis ihrer Freiheit gibt. Ausserdem bestimmt es die Belle-Belle die sieben wunderbar begabten, welche ihr begegnen, mit sich zu nehmen. In der deutschen Fassung, welche unzweifelhaft sehr fragmentarisch ist, entspricht nur die „Schriffedder", welche „Ferenand getrü" auf den Rath seines „Schümmels" auf und mitnimmt. In der italienischen spielt das Pferd eine nur passive Rolle, so dass dieser Zug in ihr gar nicht reflectirt wird. Belle-Belle als Chevalier Fortuné wird bei dem König und noch mehr bei seiner Schwester, der Königin, die sich in ihn verliebt, aufs beste empfangen. Belle-Belle ist natürlich für alle ihre Liebesanträge unzugänglich, wodurch die Königin so aufgebracht wird, dass sie sie zu verderben sucht. Sie bestimmt den König, unter dem Vorgeben, dass der Chevalier Fortuné es selbst wünsche, ihn mit der Bekämpfung eines Drachen zu beauftragen. Durch den Rath seines klugen Pferdes und die Hülfe der wunderbaren Gefährten wird der Drache von ihm getödtet. Auf ähnliche Weise bewegt die Königin den König die Belle-Belle auszuschicken, um den Kaiser, welcher ihn früher besiegt hatte, zu zwingen, ihm seine Schätze zurückzugeben; auch dieses gelingt ihm mit Hülfe der Gefährten, wobei denn der in der italienischen und deutschen Form des Märchens „von den sechs wunderbar begabten" vorkommende Wettlauf mit der Prinzessin und das Wegtragen der Schätze ebenfalls stattfindet. Bei dieser Gelegenheit bricht auf eine höchst interessante Weise — wie ich glaube gewissermassen ganz von selbst, denn da weder die arabische, deutsche, italienische, noch westslavische Form diese verrätherische Wendung haben, bin ich überzeugt, dass sie auch der Gräfin d'Aulnoy nicht überliefert war — der innige Zusammenhang dieses Ausläufers mit dem Märchen, von welchem wir ihn abgeleitet haben, auf das allerlebendigste hervor. Wie nämlich in diesem die bei der Befreiung des Mädchens gleichbetheiligten wunderbaren Gesellen gleiche Ansprüche auf ihren Besitz machen, so hier ihre Abkömmlinge auf die Schätze. Ganz wie in den Hauptformen des Märchens heisst es hier (Cab. d. Fées IV, 75): „Jeder, erfreut über ein so gelungenes Abenteuer, dachte nur daran den Lohn zu fordern, welchen er verdient zu haben glaubte. Sie wollten sich zu Herren der

Schätze machen, die sie davontrugen, als sich ein grosser Streit über die Theilung unter ihnen erhob. 'Hätte ich den Preis nicht gewonnen', sagte der Läufer, 'so hättet ihr nichts', 'und wenn ich dich nicht schnarchen gehört hätte' sprach Feinohr, 'wie wären wir dann dran'? 'Wer hätte dich ohne mich geweckt'? sprach Guttreffer. 'In Wahrheit' sprach Starkrücken, 'ich verwundere mich über eure Ansprüche; wer darf mir das Recht zu wählen bestreiten, da ich die Mühe hatte alles zu tragen? Ohne meine Hülfe wärt ihr nicht in der Verlegenheit theilen zu müssen'. 'Sagt lieber ohne meine', rief Saufaus, 'denn der Fluss, welchen ich wie ein Glas Limonade herunter schlürfte, würde euch nicht wenig verlegen gemacht haben'. 'Es würde ganz anders stehen, wenn ich die Schiffe
1069 nicht umgeworfen hätte' sprach Stürmer. 'Ich habe bis | jetzt geschwiegen', unterbrach Vielfrass, 'aber ich kann mich nicht enthalten zu bemerken, dass ich es war, der die Scene für die grossen Begebenheiten eröffnete, und alles verloren gewesen wäre, wenn ich nur eine Rinde Brodes zurückgelassen hätte'".

Als Fortuné auf diese Weise auch dieses Abenteuer glücklich bestanden hat, weiss ihn die Königin nicht anders zu verderben als dadurch, dass sie ihn beim König anklagt, dass er Angriffe auf ihre Ehre gemacht habe. Der König glaubt ihr und stellt ihn vor Gericht. Die Richter verurtheilen ihn zum Tod durch drei Dolchstiche in sein Herz. Als er getödtet werden soll, wird sein Geschlecht entdeckt, und Belle-Belle die Gemahlin des Königs.

Diese Darstellung ist nur wenig umgearbeitet in der „Historie des pommerschen Fräuleins Kunegunde, welche nach vielen wunderlichen Begebenheiten eine Königin geworden. Neue verbesserte Auflage. Elbing 1804". Kunegunde hat wie bei der Gräfin d'Aulnoy sieben Diener, die auch in der Charakteristik mit denen des Originals übereinstimmen. „Marksbein ist so stark, dass er in einer Stunde eine Menge Bäume im Walde fällt und sie auch noch wegtragen will; Vogelschnell hat sich die Beine mit Bändern so eng gespannt, dass er nur kleine Schritte machen kann, sonst würde er Hirsche und Hasen überspringen und nichts erlangen; Scharfschütz hat sich die Augen verbunden, weil er zu hell und das Wildpret vier Meilen weit sieht, so dass er auf einen Schuss mehr trifft als er will und das ganze Land leicht von Wild entblössen

kann; Feinohr hört Gras und Kraut wachsen; Blasius kann, wenn er nur ein wenig bläst, fünfzig Windmühlen treiben; Saufaus einen Teich austrinken; Vielfrass endlich viel tausend Brode wegessen. Mit diesen sieben Dienern besteht Kunegunde, als Mann verkleidet, mancherlei Abenteuer. Sie bindet einen Drachen, gewinnt einem reichen Kaiser seine Schätze ab, die Diener streiten sich danach, jeder will das beste gethan haben. Verflochten ist das Ganze in eine Liebesgeschichte. Kunegunde dient, als Mann verkleidet und Felix (= Fortuné) geheissen, dem König von Polen. Ein Zauberer ist ihr geneigt, hat ihr die sieben wunderbaren Diener zugewiesen und auch ein treffliches redendes Pferd gegeben. Sie verliebt sich heimlich in den König, die Königin dagegen in sie, von dieser wird sie wegen verschmähter Liebe zu den gefährlichen Abenteuern gezwungen. Die Königin klagt sie endlich an, als habe sie Gewalt an ihr üben wollen. Sie wird zum Tod verurtheilt, aber da kommt ihr Geschlecht an den Tag und sie wird die Gattin des Königs".

Wir haben noch eine deutsche Nebenform dieses Ausläufers und ein sich daran schliessendes westslavisches Märchenfragment zu erwähnen. Jene ist Grimm Nr. 134. Theilweis erscheinen in ihr dieselben wunderbaren Eigenschaften, die wir in den bisher besprochenen Formen kennen gelernt haben, woraus schon mit Entschiedenheit folgt, dass sie nur eine aus jenen hervorgegangene Umgestaltung ist. Einige Charakteristika stimmen zugleich so sehr mit denen bei der Gräfin d'Aulnoy überein, dass sich annehmen lässt, dass deren Fassung nicht ohne Einfluss auf sie war. Theilweis aber gesellen sich zu den wunderbaren Kräften wunderbar-colossale Dimensionen. Diese, so wie der abweichende Ausgang bilden die Hauptunterschiede; im übrigen nähert sich die Fassung den besprochenen, insbesondere dem 71sten Grimmschen Märchen so sehr, dass man deutlich erkennt, dass sie auf ihnen ruht. Die Hauptzüge sind folgende:

Eine Königin, welche zugleich Zauberin ist, hat das schönste Mädchen zur Tochter. Sie will sie aber nur demjenigen geben, der eine Aufgabe löst; löst er sie nicht, so muss er sterben. So sind schon viele umgekommen. Trotzdem will ein Prinz die gefährliche Bewerbung versuchen. Wie er nun hinzieht und durch einen Wald reitet, sieht er 1) von weitem

etwas grosses auf der Erde liegen; als er näher kommt, erkennt er, dass es der Bauch eines Menschen ist, so gross wie ein kleiner Berg. Es ist der Dicke, der, wenn er sich recht auseinander dehnt, noch dreitausendmal so dick ist. Der Prinz nimmt ihn mit sich. Weiter reitend findet er 2) den uns schon aus den besprochenen Formen bekannten Horcher, welcher auch hier, wie in einigen der erwähnten, charakterisirt ist als einer, der das Gras wachsen hört. Als Probe seines feinen Gehörs theilt er mit, dass er am Hof der alten Königin das Schwert sausen höre, womit einem unglücklichen Freier eben der Kopf abgeschlagen werde. Auch dieser geht mit. Vorwärts ziehend sehen sie 3) ein paar Füsse daliegen und auch etwas von den Beinen; als sie eine gute Strecke fortgegangen waren, kamen sie zu dem Körper und endlich zu dem Kopf. Es ist diess der Lange, der aber, wenn er sich recht ausstreckt, noch dreitausendmal so lang ist. Er schliesst sich ebenfalls dem Prinzen an. Nun finden sie 4) einen am Weg sitzen, welcher, wie bei der Gräfin d'Aulnoy, sich die Augen zugebunden hat. Er darf, wie er sagt, die Binde nicht abnehmen, denn was er mit blossen Augen ansieht, springt auseinander. Der Prinz lässt auch diesen nachfolgen. Jetzt stossen sie 5) auf einen, der am ganzen Leib zittert und friert und die Eigenschaft hat, dass er in der Hitze friert und in der Kälte heiss ist. Es ist augenscheinlich der uns schon in der andern deutschen Fassung entgegen getretene, hier etwas variirte Frostmacher. Auch er begibt sich in des Prinzen Dienst. Endlich finden sie 6) einen Weitsehenden, der so helle Augen hat, dass er durch die ganze Welt sehen kann. Er innert selbst noch an die primäre oben an die Spitze gestellte indische Grundform dieser Märchengruppe.

Mit diesen sechs Dienern kommt der Prinz zu der Königin, die ihm drei Aufgaben stellt: 1) soll er einen Ring wieder bringen, den sie ins rothe Meer hat fallen lassen (fast ganz wie in Straparola's „Zauberpferd" III, 2). Der Weitsehende erkennt die Stelle wo er liegt, der Dicke säuft das Meer aus, und der Lange bückt sich ein wenig um ihn herauszunehmen; 2) soll er dreihundert Ochsen verzehren und dreihundert Fass Wein austrinken, wobei er sich von einem Gast Gesellschaft leisten lassen dürfe. Er nimmt den Dicken,

welcher die Aufgabe mit Leichtigkeit löst. Es ist diess wesentlich dieselbe Aufgabe, welche in der Erzählung der Gräfin d'Aulnoy die Belle-Belle bei dem Kaiser durch ihren Vielfrass lösen muss. Dieser muss sechs Berge Brodes höher als die Pyrenäen auffressen (Cab. d. Fées IV, 66). Auch hier glaube ich den Einfluss dieser Erzählung erkennen zu dürfen, die ja durch das erwähnte Volksbuch „Kunegunde" in Deutschland hinlänglich bekannt geworden war.

Die dritte Aufgabe besteht darin, dass er die Tochter eine Nacht in den Armen halten soll, ohne einzuschlafen; um 12 Uhr werde die Königin kommen, und finde sie ihre Tochter dann nicht mehr in seinen Armen, so sei er verloren. Der Prinz befiehlt nun seinen Dienern Wache zu halten. Der Lange schlingt sich um beide in einen Kreis, und der Dicke stellt sich so vor die Thür, dass keine | lebendige Seele herein 1070
konnte. Trotzdem überfiel alle um 11 Uhr durch die Künste der Königin ein Zauberschlaf, und in demselben Augenblick war auch die Jungfrau entrückt. Um drei Viertel auf Zwölf erwachen sie wieder und sehen, dass die Jungfrau fehlt. Der Weitsehende erkennt sogleich, dass sie in einem dreihundert Stunden entfernten Felsen sitzt. Der Lange huckt den mit den scharfen Augen auf, und in einem Augenblick sind sie vor dem Felsen. Jener zersprengt mit seinem Blick den Felsen, und der Lange bringt sie beide zurück, so dass sie noch vor 12 Uhr alle wieder zusammen sind. Die drei Aufgaben der Königin sind gelöst. Aber nun sträubt sich die Tochter und fordert, dass der Prinz erst noch einen stellen solle, der mitten in einem Feuer von dreihundert Malter Holz aushalten könne. Diese Aufgabe löst der Frostige. Nun gab es keine Ausflucht mehr. Dennoch will die Königin die Hochzeit hintertreiben. Deshalb schickt sie, als sie zur Kirche fahren, ihr Kriegsvolk nach — und damit lenkt die Darstellung wieder in die uns schon bekannte italienische und deutsche Fassung — um die Tochter zurückzuholen. Der Horcher aber hatte ihre Reden gehört und sagte es dem Dicken; dieser spie ein paarmal aus, da entstand ein gross Wasser, in welchem das Kriegsvolk ertrank. Die Königin sendet nun geharnischte Reiter nach. Diese sieht der mit den scharfen Augen an, worauf sie wie Glas zerspringen. Nun wird die Hochzeit vollzogen. Der Prinz, um sich für seine Leiden zu entschädigen, macht seiner

jungen Frau nun weiss, er sei der Sohn eines Schweinehirten, und lässt sie acht Tage lang die Schweine hüten (auch hierdurch wird man wieder an Straparola III, 2 erinnert, wo der Prinz zuerst als Sauhirt dient). Dann erst lässt er sie in sein Schloss führen und gibt sich ihr als Prinzen zu erkennen.

Den Zusammenhang mit dem besprochenen Märchen noch weitläuftiger zu erweisen, wäre gewiss Papierverschwendung. Interessanter würde die Besprechung der einzelnen neu hinzugetretenen Züge sein; doch liegt diess ausser unserm eigentlichen Zweck — dem Nachweis, dass auch diese Form noch aus der an die Spitze gestellten indischen Erzählung, wenn gleich indirect, stammt — und würde diesen Aufsatz zu sehr anschwellen. Ich beschränke mich daher auf die Bemerkung, dass sich fast alle als aus andern Märchen entlehnt aufzeigen lassen und zum Theil ebenfalls aus indischen stammen, weshalb sie im Fortgang meiner Untersuchungen bei einer andern Gelegenheit werden behandelt werden.

An diese deutsche Form, oder vielleicht eher an eine minder reich entwickelte, sonst aber gleiche Nebenform schliesst sich, wie schon angedeutet, eine westslavische. Ich habe sie als Fragment bezeichnet, und diesen Namen verdient sie insofern mit Recht, als sie von den sechs Dienern nur drei, den Langen, Dicken und Scharfäugigen, bewahrt hat, und die bisherige Entwickelung wohl unzweifelhaft das Resultat ergibt, dass sich die eben besprochene deutsche an ihre Vorgänger enger anschliesst als sie. Ihre wesentliche Übereinstimmung mit ihr stellt sie übrigens auf jeden Fall in den unmittelbarsten Zusammenhang damit. Die abweichenden Züge beruhen ebenfalls auf Entlehnung und Einwirkung anderer Märchenkreise. In sich dagegen ist diese Fassung eine der trefflicheren, und da sie noch zu den minder bekannten gehört und sehr kurz ist, so erlaube ich mir sie mitzutheilen und damit die Reihe der direct und indirect aus der an die Spitze gestellten indischen Erzählung abzuleitenden Märchen abzuschliessen. Sie findet sich bei Wenzig, Westslavischer Märchenschatz S. 130 und lautet folgendermassen:

Ein Prinz hat ein wunderschönes Portrait einer Jungfrau gesehen und verliebt sich danach in diese; er zieht aus, um sie zu gewinnen. Denn sie ist in der Gewalt eines bösen

Zauberers, in einem eisernen Schlosse gefangen; wer es bisher versucht hat sie zu befreien, ist nicht wieder zurückgekehrt. Dem Prinzen schliessen sich auf seinem Zuge drei Helfer an, der Lange, welcher sich so weit er will ausstrecken kann, der Breite, der sich ausdehnen kann, und der Scharfäugige, der mit verbundenen Augen so gut sieht wie ein anderer mit nicht verbundenen, und wenn er das Tuch wegnimmt, so blickt er überall durch und durch; sieht er auf etwas scharf hin, so fängt es Feuer, und was nicht brennen kann, zerspringt in Stücke. Jeder legt Proben seiner wunderbaren Eigenschaften ab, und dann verhelfen sie dem Prinzen vermittelst derselben zum Besitz seiner Geliebten. Der Scharfäugige sieht, wo das eiserne Schloss, und sie bringen ihn noch an demselben Tage hin; hier finden sie schon alles für sich vorbereitet, auch eine Menge reich gekleidete Leute, aber versteinert. Sie setzen sich zu dem für sie bereiteten Mahl; da erscheint der Zauberer mit der Jungfrau und theilt dem Freier mit, dass er sie erhalten solle, wenn er sie drei Nächte hindurch so zu hüten wisse, dass sie ihm nicht entschlüpfe. Entschlüpfe sie aber, so werde er sammt seinen drei Dienern in Stein verwandelt, wie alle, die sich früher um sie beworben. Der Jüngling gebraucht nun alle Vorsicht; er will nicht schlafen; der Lange streckt sich aus, windet sich um das ganze Zimmer herum; der Breite setzt sich zwischen die Thür, und bläht sich so auf, dass auch kein Mäuschen hätte durchkriechen können; der Scharfäugige stellt sich als Wacht auf. Doch alle schlafen ein, und die Königstochter ist verschwunden. Als sie wieder erwachen und den Verlust bemerken, erkennt der Scharfäugige, dass sie hundert Meilen weit im Wald auf einem Eichbaum als Eichel verwandelt sich befinde. Mit Hülfe des Langen schafft er sie augenblicklich herbei. In der zweiten Nacht ist die Königstochter wieder verschwunden, allein der Scharfäugige erkennt sie in einem Edelstein, der sich mitten in einem Felsen eines zweihundert Meilen entfernten Berges befindet. Auch diesesmal schafft er sie mit Hülfe des Langen zurück. Am dritten Morgen ist sie wiederum verschwunden. Der Scharfäugige erkennt sie dreihundert Meilen weit in einem Ring, welcher sich in einer Muschel im schwarzen Meer befindet. Um sie von da zurückzuholen, bedarf er auch des Breiten. Der Lange nahm auf eine Schulter den Scharfäugigen, auf die

andere den Breiten, streckte sich und machte mit einem Schritt dreissig Meilen. Als sie angekommen sind, kann aber der Lange trotz alles Streckens nicht bis auf den Boden des Meeres reichen. Da bläht sich der Breite auf, so weit es sein Bauch zulässt, und fängt dann an das Meer auszusaufen. Bald hat er so viel weggetrunken, dass der Lange nun mit Leichtigkeit den Boden erreichen und die Muschel herausholen kann. Er nimmt den Ring heraus und eilt schleunig zurück; unterwegs wird ihm der vollgesoffene Breite zu schwer. Er schüttelt ihn ab, und durch den Plumps gibt der das ganze Wasser von sich, so dass das ganze Thal einem grossen See gleich ward. Es war hohe Zeit, als sie mit dem Ring zurückkamen. Denn der Zauberer war schon ins Zimmer getreten und glaubte, als er die Jungfrau nicht gewahrte, das Spiel
1071 gewonnen zu haben. Da aber zersplitterte das Fenster | und der Ring flog hinein — denn der Scharfäugige hatte aus weitester Ferne die Gefahr erblickt, und der Lange darauf nicht gewartet bis er zu dem Herrn kam, sondern den Ring sogleich auf diese Weise ins Zimmer gebracht. Nun war der Zauberer besiegt, wüthend flog er als Rabe davon. Die Jungfrau bedankte sich, und sämmtliche versteinerte Menschen, Thiere, Pflanzen, erhielten wieder Leben. Der Prinz und die Prinzessin reisten nun zu des Prinzen Vater, und verheirateten sich. Der junge König wollte die drei wunderbaren Diener bei sich behalten und ihnen alles geben, was sie bedürften, ohne dass sie nöthig hätten zu arbeiten. Aber solch faules Leben gefiel ihnen nicht; sie verliessen ihn und tummeln sich bis auf den heutigen Tag in der Welt herum.

IX.

Die kluge Dirne.

Die indischen Märchen von den klugen Räthsellösern und ihre Verbreitung über Asien und Europa.
(Ein Beitrag zu der Geschichte der Märchen.)

Ausland, 1859, No. 20—22, 24, 25, S. 457.

Es sind so viele Märchen gesammelt, mit einander verglichen und zu verschiedenen wissenschaftlichen, insbesondere

mythologischen, Zwecken benutzt, sie haben als Stoffe eine solche Bedeutung im Gebiete des Wissens erlangt, dass es jetzt vor allem darauf ankömmt, sich über ihr Wesen klar zu werden und in Bezug auf dasselbe theils nach einer Verständigung zu streben unter denen, die auf diesem Gebiete thätig sind, theils nach einer Objectivirung des Erkannten oder Erkennbaren, damit es sichere Thatsache der Wissenschaft zu werden beginne.

Der Mensch ist seinem Hauptcharakter nach ein geschichtliches Wesen, und um seine Schöpfungen zu begreifen gilt es vorzugsweise ihre Geschichte zu erforschen. Aber hier ist — insbesondere bei den bedeutenderen Ausstrahlungen des Menschengeistes — fast durchweg, wie man zu sagen pflegt, dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Was für die Erkenntniss der Geschichte jedes Gegenstandes das wichtigste zu sein scheint — der Ursprung desselben — das ist bei allen geistigen Schöpfungen der Menschennatur, welche sich gewissermassen als die unbedingten (spontanen) Ausstrahlungen derselben, als die nothwendigen und eben darum wichtigsten Ergebnisse der menschlichen Existenz überhaupt erweisen, in tiefes Dunkel gehüllt. Die Ursprünge der Sprache, des Rechts, der Religion, der Kunst, kurz aller derjenigen Gestaltungen, welche wir als die nothwendigsten Thätigkeiten seines geistigen Lebensprocesses zu betrachten haben — diesem eben so nothwendig als dem physischen das Athmen und die übrigen Aneignungs- und Ausscheidungsprocesse — liegen weit jenseits aller geschichtlichen Zugänglichkeit, und das höchste was in Bezug auf diese Fragen zu erreichen ist, ist der Nachweis desjenigen menschlichen Bedürfnisses, welchem diese Schöpfungen entstammen, und — da jedem Naturbedürfniss vorwaltend ein Werkzeug entspricht, welches zur Befriedigung desselben dient, demgemäss auch — desjenigen geistigen Werkzeugs, welches vorwaltend bei ihrer thatsächlichen Gestaltung (Realisirung) thätig war und ist. Jede Speculation, welche über diese Grenzen hinauszugehen versucht, verirrt sich in das Gebiet des Nichtwissbaren und verliert damit alle Fähigkeit, für die Erweiterung der Wissenschaft fruchtbringend zu wirken.

Dieses Schicksal theilt im allgemeinen auch der Ursprung der Märchen. Auch bei ihnen lässt sich nicht bestimmen,

wann und wie der Trieb sie zu gestalten sich zuerst geäussert hat. Dagegen lässt sich aus den Schöpfungen, die er hervortrieb, dasjenige Bedürfniss nachweisen, welchem er diente, und aus der Art, wie er sie gestaltete, das oder diejenigen Werkzeuge, welche vorwaltend bei der Befriedigung desselben thätig waren.

Jenes Bedürfniss ist aber einzig das der Unterhaltung, und insofern nehmen die Märchen zu allen Zeiten ihrer Existenz wesentlich dieselbe Stelle ein, welche in entwickelten Culturstufen die sogenannte Unterhaltungslitteratur in ihren, den verschiedenen Classen der Gesellschaft angepassten, Formen auszufüllen pflegt. Aus diesem Bedürfniss fliesst dann auch ihr Charakter; wenigstens ist daraus das Moment zu erkennen, durch welches sich das Märchen von den verwandten Schöpfungen des Menschengeistes, mit denen es sich nicht selten in kaum erkennbarer Grenze berührt oder gar verschlingt, insbesondere der Sage und der Poesie im engern Sinn unterscheidet. Das gewöhnlich für die Sonderung des Märchens von seinem nächsten Verwandten, der Sage, gemachte Charakteristikum, dass die letztere sich an wirkliche oder als wirklich vorgestellte Persönlichkeiten oder Localitäten knüpfe, während das Märchen dem, um mich so auszudrücken, historischen und geographischen Bedürfniss nur im allerallgemeinsten Rechnung trage (es nicht selten sogar auf humoristische Weise persiflirt), würde, selbst wenn es allenthalben zuträfe, doch nur ein äusserliches sein und die charakteristische Differenz beider Gestaltungen nichts weniger als erschöpfen. Die Sage wird durch den Mangel dieser beiden Momente noch keineswegs zum Märchen, eben so wenig als das Märchen durch Biographisirung und Localisirung sich zur Sage umgestaltet. Auch treffen diese Zeichen — so wenig ich verkenne, dass sie sich in den meisten europäischen Märchen bewähren — keineswegs allenthalben zu. Ja in dem eigentlichen Lande der Märchen — dem Orient — und vor allem in dem, welches sich durch meine Untersuchungen als die Wiege fast aller bis jetzt bekannten herausstellt, Indien, haben sich die bedeutendsten historischen Persönlichkeiten und Localitäten: Harún Erraschíd, Bagdad, Bassora, Nanda, Candragupta, Açoka, Vikramâditya, die mächtigsten Kaiser von Indien, Gautama Buddha, der Stifter der am weitesten verbreiteten Religion, die kaiserlichen Residenzen

Pâṭaliputra, Ujjayinî | und andere zu Anknüpfungspunkten von 458
Schöpfungen hergeben müssen, denen niemand, welcher sich des Charakters der Märchen bewusst ist, einen andern als diesen Namen geben wird.

Der Charakter der Sage, besser Mythus (das ist Lehre) — denn das Wort Sage deckt, seinem begrifflichen Werth nach, nur eine Seite des Mythus — ist, dass sie belehren will, und zwar vorwaltend — jedoch keineswegs allein — über das Nichtwissbare; ihr Hauptgebiet ist das Religiöse, in Bezug auf Geschichte historische Anfänge und historisch Verdunkeltes. Die Poesie im engern Sinn will den Geist erheben, erweitern, veredeln, den Menschen auf die Stufe bringen, welche er seiner Idee gemäss einnehmen sollte. Das Märchen dagegen will nur unterhalten, es lässt den Geist, nachdem es ihn einige Zeit erfreut, betrübt, aufgeregt oder einzig beschäftigt hat, wesentlich ganz so wie es ihn gefunden hat. Wenn es bisweilen durch sinnige, gedankenvolle, oder andere höhere Bezüge über die Befriedigung des blossen Bedürfnisses der Unterhaltung hinausschreitet, so ist diess nicht Folge seines eigentlichen Charakters, sondern der Stoffe, welche ihm mit der Sage, der Legende, der Poesie im engeren Sinn u. s. w. gemeinsam sind; auch lässt es die Stimmungen, die dadurch geweckt werden, nicht zu einer geistigen Befriedigung, zu einem Abschluss, zu einem Resultat gelangen: es ist dann zwar sinnig aber ohne etwas zu ersinnen, gedankenvoll aber ohne bestimmte Gedanken, gläubig aber ohne bestimmt hervortretendes Object des Glaubens; kurz alle an und für sich stabilen Momente, welche seinen Stoff bilden, oder in ihn eingehen, werden von ihm verflüchtigt. Sein Werkzeug ist eine sich von fast allen intellectuellen Schranken — der Logik, der physischen oder geistigen Möglichkeit, der Wahrscheinlichkeit — frei machende Phantasie.

Dieses Bedürfniss der Unterhaltung an und für sich dürfen wir wohl bei allen Völkern ohne Ausnahme, auf jeden Fall bei allen geistig erregbaren, zu allen Zeiten als mehr oder minder mächtig voraussetzen. Nur die tiefste Stufe der Stumpfsinnigkeit würde es ausschliessen; wir haben aber nicht die mindeste Berechtigung für die Annahme, dass irgend ein naturgemäss zusammengehöriger grosser Menschencomplex auf einer so tiefen Stufe je gestanden habe oder stehe. Eine andere

Frage ist dagegen, ob dieses Bedürfniss bei allen Völkern in derselben Form seine Befriedigung gesucht oder gefunden habe; denn es ist keinem Zweifel unterworfen, dass ihm auch andere Formen dienen konnten und bekanntlich — insbesondere in höhern Culturzuständen — auch in der That dienen.

Allein es ist eine entschiedene Thatsache, dass wir bei einer sehr grossen Anzahl auf den verschiedensten Stufen der Cultur stehender Völker Märchen finden und in verschiedenen Epochen ihrer Entwicklung mit bald grösserer bald geringerer Sicherheit nachweisen können. Wenn wir diese Thatsache und zugleich die Naturgemässheit jenes Bedürfnisses und dieser Art seiner Befriedigung berücksichtigen, können wir uns geneigt fühlen, das Märchen als einen Ausfluss der allgemein menschlichen Natur zu betrachten und anzunehmen, dass der Ursprung desselben bei keinem besondern Volk allein zu suchen sei, sondern sich einst bei allen oder den meisten derselben unabhängig von einander ergab. Betrachten wir zugleich, in welchem Stadium des individuellen Lebensalters das Märchen bei cultivirten Völkern die naturgemässe — nicht antiquarisch-raffinirte, fast wahrhaft renaissance-artige — Unterhaltung bildet, und beachten wir den Satz, dass die Geschichte der Völker wesentlich dieselben Stadien durchläuft, wie die Lebensgeschichte des normal sich entwickelnden Individuums, so werden wir diesen Ursprung vermuthungsweise schon in die Periode der Kindheit und der Jugend der Völker versetzen.

Allein eben so entschieden, als diejenige historische Thatsache ist, auf welche sich vorzugsweise die Vermuthung eines unabhängigen Ursprungs des Märchens an und für sich bei verschiedenen Völkern stützt, ist, nicht bloss nach meiner Überzeugung, sondern überhaupt nach der derjenigen Forscher, welche mit klarem, vorurtheilslosem und kritischem Urtheil die Masse der bisher öffentlich bekannt gemachten Märchen untersucht haben, der Satz: dass diejenigen, welche wir bis jetzt kennen, insbesondere bei denjenigen Völkern kennen gelernt haben, denen wir eine selbständige Märchenerfindung am ehesten geneigt sein möchten zuzusprechen — den asiatischen und europäischen — zu dem allergrössten Theil auf eine solche unzweideutige Weise übereinstimmen, dass man nicht glauben darf, dass die so übereinstimmenden selbständig an verschiedenen Orten erfunden sind, vielmehr sich überzeugt halten

muss, dass sie nur einen Ursprungsort haben können, und dahin, wo sie sonst noch vorkommen, erst durch Übertragung gelangt sind.

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieser Satz, so wie er hier gefasst ist, mit jener Vermuthung nicht in Widerspruch steht. Es wird niemandem entgehen, dass ein bedeutender Unterschied ist zwischen dem Ursprung des Märchens als Kunstform und der Märchen als einzelner Gestaltungen dieser Form. Es ist nicht allein an und für sich sehr gut denkbar, dass Völker, welche schon das Märchen besassen, dennoch fremde, welche zu ihnen gelangt, aufnehmen und von den fremden Schöpfungen sich sogar mehr angezogen fühlen, sondern diese Erscheinung fände auch hinlängliche Analogien in andern Kunstformen und Gestaltungen des Menschengeistes überhaupt.

Allein das Verhältniss wird bedenklicher durch genauere Vergleichung des gesammten bisher bekannten Märchenschatzes. Dabei stellt sich heraus, dass sämmtliche europäische und asiatische Märchen — mit Ausnahme der indischen — sich auf eine, zumal im Verhältniss zu der Masse der Bände, welche sie füllen, sehr geringe Anzahl von Grundformen reduciren; dass der grösste Theil dieser Grundformen aus Indien stammt, erst im Mittelalter — fast durchweg nachweislich auf litterarischem Weg — sich von da aus nach Westen verbreitet hat und aus der Litteratur in das Volk übergegangen ist; dass der geringe Rest, welcher noch nicht auf indische Grundlage zurückgeführt werden kann, theils alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, bei genauerer Kenntniss der indischen Märchen, welche im Verhältniss zu ihrer wahrhaft unendlichen Fülle und Mannichfaltigkeit nur erst in sehr geringem Maass bekannt sind, sich ebenfalls als ursprünglich indisch auszuweisen, theils in eine solche Analogie mit den entschieden aus Indien stammenden tritt, dass er, im Fall er nicht aus Indien abgeleitet ist, doch nur nach den aus Indien überkommenen Mustern und deren — natürlich nationell divergirenden — Umgestaltungen gebildet zu sein scheint.

Lassen sich diese Resultate als richtig erweisen, dann würde daraus folgen, dass alle bekannten europäischen und asiatischen Märchen erst durch Einfluss — directen oder indirecten — der indischen entstanden sind; damit würde aber

jener Vermuthung des selbständigen Ursprungs des Märchens, wenigstens bei diesen Völkern, jede thatsächliche Stütze entzogen und die Möglichkeit sie zu halten entschieden sehr zweifelhaft.

Dennoch könnten selbst in diesem Fall die Vertheidiger jener Vermuthung die geschichtliche Erfahrung geltend machen, dass von vollendeteren Geistesschöpfungen die minder vollendeten, wenn sie mit ihnen in Berührung kommen, absorbirt
459 werden; dass — wie Völker ihr Aller-|eigenstes, ihren geistigen Athem, die eigene Sprache gegen eine fremde vollkommnere vertauscht haben, wie Religionen vor vollkommneren aussterben, wie Kunst und Poesie, selbst Recht und Staat in ihrer nationellen Entwicklung durch Kenntniss entsprechender fremder Gestaltungen gehemmt werden, sich dem vollkommneren Fremden unterordnen und sich erst, wenn sie dessen Herr geworden sind, auf der wesentlich fremden Grundlage weiter entwickeln, so auch — die selbständige Märchengestaltung durch die Kenntniss fremder vollendeterer Formen in ihrer unabhängigen Ausbildung unterbrochen worden, und in der Thätigkeit sich das Fremde anzueignen, die eigenen Schöpfungen zum grössten Theil untergegangen seien.

Diese Vermittlung lässt sich vielleicht hören, allein es ist noch nicht an der Zeit, sich in diese Frage tiefer einzulassen. Denn die Forschungen auf dem Gebiete des Märchens sind noch nicht so weit gediehen, dass eine Entscheidung derselben, welche erst dem letzten Stadium angehören würde, schon jetzt in den Vordergrund treten dürfte. Gibt es doch noch sehr viele höchst ehrenwerthe Mitforscher, welche die eigentliche Bedingung derselben bezweifeln, welche, trotz der grossen Übereinstimmung der meisten bekannten Märchen, an eine unabhängige Entstehung derselben — an eine generatio aequivoca, wie ich sie an einem andern Ort genannt habe — glauben; ja die von mir behauptete Abstammung des grössten Theils derselben aus Indien ist sogar erst in letzter Zeit aufgetaucht.

Diese Behauptung gehört in das Gebiet der sogenannten thatsächlichen Fragen (quaestiones facti), und solche haben ihre endliche Entscheidung erst dann erreicht, wenn ihre Richtigkeit an allen dahin gehörigen Thatsachen nachgewiesen ist. Ich habe diesen Nachweis öffentlich erst an vier theils

Novellen- theils Märchen-Gruppen geführt[1]; eine beträchtlich grössere Anzahl ist in einer Arbeit über die alte indische Fabel- und Märchensammlung, welche unter dem Namen Pañcatantra bekannt ist, besprochen; diese ist jetzt vollendet und wird in wenigen Wochen erscheinen. Allein die Anzahl der darin gegebenen Nachweise ist im Verhältniss zu den sich an andere indische Märchen schliessenden noch sehr gering. Diese werden im Zusammenhang erst bei der seit lange vorbereiteten Herausgabe von diesen erscheinen. Theilweiser Mangel der Originale und andere Momente werden diese vielleicht länger verzögern, als für die Feststellung einer für die Geschichte der Novellistik und des Märchens, wie mir scheint, nicht unwichtigen Frage wünschenswerth wäre. Ich halte es daher für dienlich einzelne Märchengruppen besonders zu behandeln, um auf diese Weise mehr Momente zur Entscheidung der Frage zu veröffentlichen. Vielleicht regt die Methode der Vergleichung, welche wesentlich darauf ausgeht die Ringe aufzusuchen, durch welche sich die zu einer Grundform gehörigen Märchen miteinander verketten, so dass sich ihre gegenseitige Subordination herausstellt — während das bisher gebräuchliche ewige „vergleiche, vergleiche" geeignet ist, den trügerischen Schein einer Coordination derselben hervorzurufen — auch andere Mitforscher an, denselben Weg zu betreten, und so durch gemeinschaftliche Thätigkeit rascher eine allgemeinere Überzeugung herbeizuführen.

Ich habe diessmal eine Märchengruppe gewählt, welche fast über ganz Asien und Europa verbreitet ist und in der Litteratur und den Märchensammlungen der grössten und bedeutendsten Nationen der Erde theils noch vorliegt, theils nachweislich vorlag. Wir kennen eine Form derselben im Sanskrit, zwei aus dem Sanskrit geflossene tibetische Darstellungen; eine existirt, aus dem Tibetischen stammend, im Mongolischen; drei, in letzter Instanz aus dem Sanskrit geschöpft, im Arabischen, eine im Persischen; eine, aus dem Arabischen geflossen, im Mittelgriechischen; noch eine andere mittelgriechische, welche ebenfalls aus dem Arabischen ent-

[1] In dem Frankfurter Museum redigirt von Th. Creizenach 1857 Nr. 39, 40, in den Blättern für literarische Unterhaltung 1857 Nr. 49, und in diesen Blättern 1858 Nr. 41—45 [[o. S. 94 ff.]].

lehnt war, ist verloren; ferner gibt es zwei russische, welche aus der verlornen mittelgriechischen stammen; endlich schliessen sich an diese Formen zunächst ein walachisches und ein ungarisches Märchen und — obgleich etwas ferner stehend — mehrere deutsche und ein litauisches, so dass uns nur die Beisteuer von Italien und dem westlichen Europa fehlt, welche vielleicht bei genauerer Forschung ebenfalls noch hervortreten wird. Es gibt demnach, wie man schon hieraus vermuthen kann, wenige Märchengruppen, deren Geschichte mit solcher Bestimmtheit verfolgt zu werden vermag und darum eben für die des Märchens überhaupt so belehrend ist.

Ich stelle an die Spitze diejenige Form, welche uns im Sanskrit selbst erhalten ist, obgleich es kaum zweifelhaft, dass die im Tibetischen vorliegende Darstellung einem älteren sanskritischen Werk entlehnt ist. Da beide jedoch — wenngleich im einzelnen abweichend — in dem eigentlichen Kern übereinstimmen, so haben wir nicht nöthig uns hier mit der Frage nach der Priorität zu beschäftigen.

Die sanskritische Darstellung findet sich in der Fabeln-, Erzählung- und Märchensammlung, welche unter dem Namen Çukasaptati bekannt ist, das heisst „die siebenzig Erzählungen eines Papagai". Das Alter dieser Sammlung ist, wie das der meisten indischen Schriften, nicht genauer bekannt, doch ist sie schon früh in das Persische übergegangen, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass sie, wie die ihr ähnlichen sanskritischen Werke, wenigstens schon um das 6te Jahrhundert nach Christus existirte; ihr Inhalt dagegen ist im wesentlichen wohl unzweifelhaft noch mehrere Jahrhunderte älter, obgleich er in der Zwischenzeit in minder bedeutenden Einzelnheiten — wie sich das bei derartigen Conceptionen von selbst versteht — verändert sein mag.

Das Märchen lehnt sich hier an den indischen König Nanda, den Zeitgenossen Alexanders des Grossen, und lautet (in der 47sten und 48sten Nacht) folgendermassen:

1) „In Pâṭaliputra (der Hauptstadt Indiens zu der Zeit seiner mächtigsten Dynastie)[1] war ein Gesammtkönig mit Namen Nanda. Denn durch den grossen Verstand und die gerechte Verwaltung seines ersten Ministers, welcher Çakaṭâla

[1] Das heutige Patna am Ganges.

hiess, waren ihm alle Könige der Erde unterthan. Denn es heisst mit Recht:

Der Feinde Zahl kann nie schaden, wes Leib der Weisheit Panzer schützt.
So wenig wie ein Gussregen dem, dessen Haupt ein Schirm bedeckt.

Der König Nanda wurde aber unbarmherzig, trieb masslose Steuern ein und bewirkte, dass die Erde verarmte; als ihm der weise Çakaṭâla Vorstellungen machte, warf er ihn in ein tiefes und finsteres Loch; da blieb er lange Zeit, und es verbreitete sich das Gerücht, dass er todt sei. Der König von Kerala[1] wollte gern Gewissheit darüber haben, ob der weise erste Minister wirklich todt sei. Er schickte deshalb zwei ganz gleichgestaltete Stuten und fragte, welche von | beiden die Mutter und welche die Tochter 460
sei. Da aber keiner seiner Pferdeärzte und Rosskämme, noch sonstigen Kenner sie unterscheiden oder bestimmen konnte, so dachte der König Nanda: Ich bin schwer bestraft für den Verlust des verständigen Çakaṭâla. Denn mit Recht sagt man:

Gar verschieden ist fruchtbaren Landes und weisen Raths Verlust:
Mit leichter Mühe lässt jenes sich erwerben, mit schwerer der.

Nachdem er diess erwogen, fragte er den Gefangenwärter, ob Çakaṭâla in dem Loche noch lebe. Dieser antwortete: 'Wie es scheint, ja! denn er nimmt die Nahrung, welche ihm gebracht wird'. Er wurde nun aus dem Gefängniss geführt, und der König sprach zu ihm: 'Du bist mein Berather, mein Führer, mein Freund, mein Wegweiser, mein Leiter, meine Stütze, mein Steuerruder'. Der Minister fragte: 'Was soll ich thun, o Herr?' Der König aber antwortete: 'Welche von diesen Stuten ist die Mutter und welche die Tochter; gib mir rasch die Lösung dieser Aufgabe und dieses Räthsels heimtückischer und hochmüthiger Männer!' Der Minister, nachdem er diess gehört, befahl Sattel und Zaum abzunehmen und die Pferde frei laufen zu lassen. Nachdem diess geschehen war, lief das Füllen zu der Zitze der Mutter, die Mutter aber leckte das Füllen. Als dadurch der Unterschied kund geworden war, freute sich der König und gab dem Çakaṭâla die höchste Würde und zugleich viele Geschenke.

2) Der König von Bengalen schickte dem genannten König Nanda einen Stab, welcher in Binden gehüllt war, und fragte:

[1] Das heutige Malabar.

'welches von den Enden des Stabes die Wurzel und welches die Spitze wäre'. Aber keiner der Weisen daselbst vermochte es zu erkennen, obgleich sie ihn sorglich betrachteten und den Stab auf der Hand wogen. Als der König sah, dass keiner es zu erkennen vermochte, sprach er zu seinem Minister Çakaṭâla: 'kein andrer ausser dir kann die Schwierigkeit lösen'. Der weise Minister aber warf den Stab in das Wasser; da tauchte der eine Theil desselben, welcher die Wurzel war, als der dickere und schwerere ein wenig unter, und so wurde die Schwierigkeit gelöst. Die Gesandten des Königs von Bengalen kehrten zurück, und meldeten alles. Die Könige aber, nachdem sie diess vernommen, blieben dem Nanda unterthänig und tributpflichtig wie früher".

Man sieht, dass diese Erzählung sehr kurz ist, und ich habe schon an einem andern Ort darauf aufmerksam gemacht, dass diese ganze Sammlung höchst wahrscheinlich nur Auszüge aus ausführlicheren Darstellungen enthalte; so ist einer der, wie wir weiterhin sehen werden, wesentlichsten Züge: dass nämlich die unterthänigen Könige die Absicht hatten Nanda's Joch abzuschütteln, nachdem sie auf diese Weise sich versichert hätten, dass der weise Minister todt sei, durch die zwei durch den Druck hervorgehobenen (durchschossen gedruckten) Sätze nur sehr dunkel angedeutet.

Die Gefangenschaft des Çakaṭâla, als ersten Ministers bei Nanda, wird auch in der grossen indischen Märchensammlung des Somadeva (abgefasst im Anfang des 12ten Jahrhunderts n. Chr.) erzählt, welche zum Theil durch Brockhaus' deutsche Übersetzung bekannt ist. Allein es ist hier nicht der wirkliche Nanda, welcher ihn ins Gefängniss werfen lässt, sondern ein falscher, ein Zauber-Nanda, welcher sich durch Zauber in des eben verstorbenen wirklichen Königs Körper versetzt hat, und nun statt seiner regiert. Ich habe den Kreis, zu welchem dieses Märchen gehört, das ebenfalls in das Abendland gedrungen ist, z. B. in der Geschichte des nackten Kaisers bei von der Hagen Gesammtabenteuer no. LXXI, erscheint, in meiner erwähnten Einleitung zum Pañcatantra, § 39, S. 121 ff., besprochen. Auch die Veranlassung der Gefangenschaft, so wie ihr Ende, ist bei Somadeva ganz verschieden, und die Schrecknisse seiner Gefangenschaft werden viel lebhafter ausgemalt; er wird mit seinen hundert Söhnen zugleich in eine finstere

Höhle geworfen; jeden Tag wird ihnen allen nur eine Schüssel mit Reis und ein Becher voll Wasser gereicht. Diese Nahrung genügt nur für einen, und der Vater schlägt vor, dass sie nur derjenige von ihnen geniessen solle, welcher im Stande sei an dem Zauber-Nanda Rache zu nehmen; da rufen die Söhne: „Nur du vermagst diess; drum geniesse du diess allein!“ So erhält denn Çakaṭâla sein Leben, während seine hundert Söhne vor seinen Augen verhungern, und er am Ende in der finstern Grube allein sitzt, umgeben von ihren Gerippen.

Man sieht, dass hier aus dem Märchen vom weisen Minister — mit Weglassung des Zugs, welcher seine Wichtigkeit veranschaulicht, und der Proben seiner Weisheit — nur das Moment der grausamen Gefangenschaft hervorgehoben ist. Die Einkerkerung eines in Ungnade gefallenen weisen Ministers bildet auch den Inhalt andrer indischer Märchen. Wirkliche Thatsachen ähnlicher Art mögen in den despotischen Staaten Indiens so oft vorgekommen sein, dass sie leicht zu unabhängiger Entstehung derartiger Märchen die Veranlassung geben konnten. Allein die bisher bekannten verketten sich so eng mit dem eben besprochenen, dass es keinem Zweifel zu unterwerfen ist, dass sie aus ihm hervorgetreten sind. Der daraus hervorgehobene Theil ist nur auf andere Persönlichkeiten übertragen. So lehnt sich eins dieser Märchen wiederum an den Zauber-Nanda. Der Minister aber, welchen jetzt seine Ungnade trifft, ist der Nachfolger des Çakaṭâla, eine in der indischen Litteratur hochberühmte Persönlichkeit, der Grammatiker Vararuci. Dagegen ist die Veranlassung der Ungnade eine andere, und ihr Ende wird durch ein Märchen aus dem Kreise derer, welche die Dankbarkeit der Thiere und die Undankbarkeit der Menschen veranschaulichen (in der Einleitung zum Pañcatantra, § 71, S. 193 ff., besprochen), herbeigeführt. Der in Ungnade gefallene Vararuci soll auf Befehl des Zauber-Nanda hingerichtet werden, allein Çakaṭâla, welcher in Folge des Sturzes seines Nachfolgers seine Stelle wieder erhalten hat, vollzieht den Befehl nicht, sondern versteckt ihn, um ihn bei gelegener Zeit, wo nur seine Weisheit helfen kann, dem König wieder vorzuführen. In einer andern Darstellung ist der König wiederum der wirkliche Nanda, der in Ungnade gefallene Weise dagegen ist des Königs Hofpriester Çâradânanda, der Minister, welcher ihn verbirgt, Bahuçruta. Die Veranlassung der

Ungnade so wie ihr Ende sind aber dieselben wie in dem Märchen von Vararuci, so dass sich auf diese Weise alle drei mit einander verketten. Die beiden in den zwei letzteren hinzugetretenen neuen Momente — die Veranlassung der Ungnade und des Endes derselben — sind ursprünglich selbständige buddhistische Sagen, welche mit dem aus dem hier behandelten Märchen hervorgehobenen Moment erst in Verbindung gesetzt sind und es nach einer andern Seite hin entwickeln. Dieses Moment bildet auch den Hauptbestandtheil vieler anderer — insbesondere orientalischer — Märchen; allein da thatsächliche Erscheinungen, welche derartige Conceptionen veranlassen konnten, insbesondere im übrigen Orient noch in grösserer Fülle als in Indien vorkommen mochten, erhalten wir, wo verbindende Ringe fehlen, erst dann ein Recht sie mit den im allgemeinen verwandten indischen in historische Beziehung zu setzen, wenn die Abstammung aus Indien fast für alle Märchen mit Sicherheit nachgewiesen ist. Alsdann entsteht auch für die übrigen die höchste Wahrscheinlichkeit
461 gleichen Ursprungs, so dass selbst minder zwin-|gende Gründe genügen, auch für sie dieselbe Annahme festzustellen. Wir lassen daher die sich an dieses Moment schliessenden Märchen hier unberücksichtigt und wenden uns sogleich zu den tibetanischen Darstellungen. |

486 Tibet ist bekanntlich seit der Verdrängung des Buddhismus aus Indien der Hauptsitz desselben im Norden seines Geburtslandes geworden. Mit einer sklavischen Treue wurden die heiligen Schriften sowohl, als auch andere mit der buddhistisch-indischen Litteratur hieher gelangte, hier übersetzt. Die Darstellung, welche wir hier zunächst im Auge haben, befindet sich in der Übersetzung der zweiten Hauptabtheilung der heiligen Schriften, des Vinaya (Disciplin), im Kandjur, Vinaya Bd. III, Bl. 71—83 (vgl. auch Csoma Körösi in den Asiatic Researches XX, p. 70, Auszug aus Bl. 114—131). Noch ist es nicht möglich die Fragen, welche für die Geschichte der buddhistischen Litteratur von Wichtigkeit sind, auf eine genügende Weise zu beantworten, demnach auch nicht die Zeit
487 des Abschlusses des Vinaya ge-|nauer zu bestimmen. Doch sprechen bedeutende Momente dafür, dass er schon um den Anfang unserer Zeitrechnung seine wesentlich unveränderte Gestalt erhielt, und es ist demnach wahrscheinlich, dass auch

die folgende Darstellung schon damals abgefasst ward. Beiläufig bemerke ich, dass dieses Märchen auch in den ceylonesischen Schriften erscheint, aus denen es theilweis in Spence Hardy's Manual of Budhism S. 220 mitgetheilt ist. Dieses Werk besitzt die Göttinger Bibliothek nicht, daher ich bei Abfassung dieses Aufsatzes nicht darauf Rücksicht nehmen konnte. Die Mittheilung aus dem Kandjur verdanke ich meinem geehrten Freunde, dem berühmten Linguisten Schiefner, Akademiker in St. Petersburg. Sie lautet etwa folgendermassen:

„Dem ersten Minister des Prasenajit, Königs von Koçala[1], Namens Mṛgadhara, wird, nachdem er schon sechs Söhne hatte, ein siebenter, Viçâkha, geboren. Nachdem er sechs Söhne schon verheirathet hat, sucht er für den jüngsten eine angemessene Frau. Ein ihm befreundeter Brahmane übernimmt es dafür zu sorgen. Suchend kommt er in das Land Campa, wo ein Hausbesitzer, Balamitra, eine schöne und junge Tochter, Viçâkhâ, hatte. Diese erblickt der Brahmane, als sie mit ihren Freundinnen auf einem Spaziergang nach einem Lusthain begriffen ist. Er folgt den Mädchen nach. Diese waren meist sehr leichten Sinns; einige sprangen, andere wälzten sich, andere lachten, andere drehten sich, sangen und gaben andere leichtsinnige Dinge an; die Viçâkhâ aber ging züchtig langsamen Schrittes einher. Im Lusthain angelangt, sprangen die andern nackt ins Wasser, während Viçâkhâ die Kleider in dem Maasse als das Wasser ihren Körper bedeckte, aufhob und herabliess. Darauf machten sich die andern daran, zuerst selbst zu essen und dann ihrer Bedienung Speise zu geben; Viçâkhâ aber handelte umgekehrt. Als die andern dann auf dem Wege unbeschuht durchs Wasser gingen, behielt Viçâkhâ ihre Schuhe an; ebenso behielt sie ihren Sonnenschirm beim Eintritt in einen Amrahain, während die andern Mädchen die ihrigen wegwarfen. Als ein heftiger Wind und Regen eintrat, flüchteten die andern in einen Tempel, während Viçâkhâ draussen blieb.

Alles dieses sah der Brahmane, verwunderte sich darüber, ging zu Viçâkhâ und befragte sie deshalb. Sie antwortete: sie gehe so ruhig, um nicht Arme und Beine zu brechen, die

[1] Das heutige Oude.

ihr niemand heilen würde, so dass sie dann den Eltern zur Last fiele; ins Wasser sei sie so vorsichtig gestiegen, damit niemand sie nackt sehe; sie speise ihre Bedienung zuerst, um sich grösseres (religiöses) Verdienst zu erwerben; ihre Schuhe habe sie anbehalten, weil man die im Wasser befindlichen Blöcke, Splitter, Steine u. s. w. nicht sehen könne; den Sonnenschirm habe sie behalten, um nicht vom Urin und Unrath der Affen oder Vögel und ähnlichen Unannehmlichkeiten im Walde leiden zu müssen; in leere Tempel gehe sie nie, weil dort mancherlei Gefahren drohen, vor denen die Eltern sie gewarnt hätten.

Der Hausbesitzer Balamitra verspricht auf des Brahmanen Gesuch die Viçâkhâ dem Viçâkha zur Ehe. Des letztern Vater begibt sich nach Campa, um die Schwiegertochter abzuholen. Die Mutter gibt der scheidenden Tochter Lehren. Als sie auf die Ebene kamen und beim Besteigen eines Schiffs eine Stute nebst dem Füllen grosse Schwierigkeiten machten, lässt Viçâkhâ das Füllen voraus befördern, worauf die Stute geduldig nachfolgt[1].

Alsdann verbietet sie das Bett des Schwiegervaters unter einem Dache zu machen, und dieses stürzt in der That bald darnach ein. Ebenso hindert sie die Bereitung des Lagers in einem leeren Tempel, und auch dieser stürzt, ihre Vorsicht bestätigend, ein.

In Çrâvastî angelangt, muss sie gleich den übrigen sechs Schwiegertöchtern einen Tag die Wirthschaft übernehmen. Am frühen Morgen ihres Wirthschaftstages bewirthet sie die Arbeiter auf das beste, so dass diese im Lauf des Tages die doppelte Arbeit verrichten; auf die Frage des Schwiegervaters antworten die Arbeiter: 'Herr! wie die Nahrung ist, so ist die

[1] Ich erlaube mir zu bemerken, dass mir eine andere orientalische Darstellung dieses Zuges bekannt ist, deren Quelle ich jedoch in diesem Augenblick nicht nachweisen kann. Darin führt ein Mann seine junge Frau heim, deren Mutter keinen guten Ruf hat; beim Übergang über eine Brücke entstehen Schwierigkeiten durch eine Kamelstute und deren Füllen. Die junge Frau lässt die Stute vorausbefördern, indem sie bemerkt, dass das Füllen stets den Wegen der Mutter folge. Diess macht den Mann stutzig, er denkt das werde bei seiner Frau auch der Fall sein, und trennt sich wieder von ihr. Es ist diess augenscheinlich nur eine Umwandlung des indischen Zugs und spricht im Verein mit den weiterhin hervortretenden Momenten für die Verbreitung dieses indischen Märchens.

Arbeit'. Mṛgadhara überträgt ihr darauf das ganze Hauswesen.

Gänse lassen ungesäeten Reis aus Uttarakuru[1] in einigen Ähren auf den Palast des Königs fallen; dieser vertheilt die Ähren an seine Minister. Als er nun erkrankt, und dieser Reis als Heilmittel für ihn nöthig ist, kann ihn nur Viçâkhâ liefern.

Als Landleute dem König eine Stute nebst Füllen schenken, die man nicht unterscheiden kann, lehrt Viçâkhâ, dass, wenn man beiden gleiche Theile Nahrung vorsetzen würde, das Füllen sein Theil rascher verzehren und sogar das der Mutter angreifen würde, woran man sie dann unterscheidet.

Einem Manne, der beim Baden seine Schuhe am Wasser lässt, werden diese von einem andern entwendet, der sie sich um den Kopf wickelt. Um zu erfahren, wer der wahre Eigenthümer ist, befiehlt Viçâkhâ einen Schuh zu zerschneiden und jedem eine Hälfte zu geben; dann würde der rechte Eigenthümer ausrufen: 'weshalb habt ihr meinen Schuh zerschnitten?'

Dem König wird von Kaufleuten ein Stamm von Sandelholz geschenkt; Viçâkhâ lehrt, wie man das obere und untere Ende erkennen soll.

Ein Mann, der von seiner Frau keine Kinder hatte, nahm sich noch eine andere Frau. Diese gebiert ihm einen Sohn, aber aus Furcht vor dem Hass der ersten schenkt sie ihn dieser. Als der Mann gestorben ist, streiten nun beide Frauen um den Sohn, da mit diesem der Besitz des Hauses verknüpft ist. Um zu erkennen, welche die wahre Mutter sei, heisst Viçâkhâ beide den Knaben mit aller Kraft an sich ziehen. Die rechte Mutter werde vorsichtig ziehen, um den Knaben nicht zu verletzen; auch solle man Anstalt machen die unrechte Mutter, wenn sie zu stark zöge, mit einer Gerte zu schlagen.[2] |

---

[1] Einem mythischen Lande „nördliche Kurus", Sitz alles Segens, die indischen Hyperboreer.

[2] Diess ist augenscheinlich das berühmte Urtheil Salomonis, 1. Könige 3, 16—28, an welches auch ein Vorschlag in dem sogleich zu erwähnenden Dsanglun S. 94 erinnert, wo eine von sechs Königen gefreite Prinzessin in sechs Stücke getheilt und jedem der Freier eines gegeben werden soll. Es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass jene beiden Urtheile ihrem Ursprung nach

488 Der Schwiegervater erkrankt und wird von den Ärzten so behandelt, dass er an einem Tag stärkende, am folgenden schwächende Mittel erhält. Viçâkhâ merkt sich die stärkenden, jagt die Ärzte weg und heilt ihren Schwiegervater durch jene selbst.

Dem Elephantenaufseher des Königs, welcher sich eine Schmähung erlaubt hatte, erwirkt Viçâkhâ durch ihren Schwiegervater Verzeihung. Da dieser letztere an einer geschlechtlichen Krankheit leidet, so gibt ihm jener, auf Bitten der Viçâkhâ, seine Tochter zur Frau.

Auf die Frage des Schwiegervaters theilt ihm Viçâkhâ mit, was die Lehren, die ihre Mutter ihr bei ihrer Abreise gab, bedeuten.

Mit Erlaubniss des Stifters der buddhistischen Religion nennt Mṛgadhara seine Schwiegertochter Viçâkhâ seine Mutter, und der König Prasenajit erhebt sie zu seiner Schwester."

Das Märchen von der Viçâkhâ ist hiermit noch nicht zu Ende; doch ist die weitere Fortsetzung für unsere Zwecke völlig bedeutungslos. Dagegen muss ich nothwendig auf die Form Rücksicht nehmen, welche es in einer aus den heiligen Schriften gezogenen tibetischen Sammlung von Legenden u. s. w. zeigt; denn hier tritt die Beziehung zu der schon mitgetheilten Erzählung der Çukasaptati mit viel grösserer Bestimmtheit hervor; zugleich werde ich mir erlauben den mitgetheilten Auszug aus dem Vinaya dadurch theilweis zu ergänzen. Die Darstellung findet sich in „Dsanglun, oder der Weise und der Thor" (herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von J. J. Schmidt, 4., Petersburg 1843) im 23sten Capitel.

Die Lehren, welche die Mutter der Viçâkhâ bei ihrer Ab-

identisch sind, nur einen Ursprungsort haben und nach einem der beiden Länder, in welchen sie vorkommen, übertragen sind. Schwer ist es aber, vielleicht — insbesondere wegen des hohen Alters dieser Erzählung — unmöglich zu entscheiden, welches dieser Ursprungsort ist. Ich wage keine feste Entscheidung; doch spricht mir die noch so rohe kindische Fassung im Indi-
488 schen, so wie das dicht vorhergehende analoge Urtheil und der eben er-|wähnte Vorschlag (im Dsanglun) dafür, dass Indien — wo sich eine Menge Erzählungen von klugen Urtheilen finden — der Ursprungsort ist. Auf jeden Fall gehört diese Conception zu denen, die sich mit ausserordentlicher Leichtigkeit mündlich fortpflanzen konnten. Ist Indien der Ursprungsort, so ist natürlich anzunehmen, dass die Entscheidung schon lange im Munde des Volkes lebte, ehe sie im Buch der Könige und im Vinaya schriftlich fixirt ward.

reise gibt, lauten hier folgendermassen: „Von nun an trage beständig schöne Kleider, iss die schmackhaftesten Speisen und beschaue dich Tag für Tag ununterbrochen im Spiegel". Dem Schwiegervater, der sie mit anhört, missfallen diese Anweisungen sehr; er denkt: „da im Leben weder Freud noch Leid beständig ist, woher soll der Mensch stets schöne Kleider und schmackhaftes Essen nehmen?" Die dritte Ermahnung findet er vollends höchst unschicklich. Als er aber nach ihrer Ankunft die Proben ihrer grossen Klugheit gewahrt und sieht, dass sie gar nicht so handelt, wie er diesen Lehren gemäss voraussetzte, dass sie handeln würde, fragt er sie nach dem Sinn derselben. Da beugt sie die Kniee zur Erde und antwortet: „Die Ermahnung meiner Mutter beständig schöne Kleider zu tragen, bedeutet, dass ich meine Oberkleider stets sorgsam in Acht nehmen und nicht vertragen und beschmutzen solle, damit ich, wenn Gäste oder Fremde kommen, stets unter vielen die Auswahl habe. Dass ich immer schmackhafte Speisen essen soll, bezieht sich nicht auf feine und besonders wohlschmeckende Gerichte, sondern darauf, dass, wenn ich zuletzt nach allen esse, der Hunger jede Speise schmackhaft macht. Dass ich mich beständig im Spiegel beschauen soll endlich, bezieht sich nicht auf einen Spiegel von Erz oder Stahl, sondern bedeutet, dass ich vor allen zuerst aufstehen und alles (spiegelblank) kehren, wischen und scheuren lassen soll".

Die in Bezug zu der Erzählung in der Çukasaptati stehenden Proben ihrer Klugheit, welche in dem mitgetheilten Auszug aus dem Vinaya ohne Angabe ihrer Veranlassung oder mit abweichender Angabe erwähnt werden, sind hier folgendermassen erzählt:

„Zu der Zeit bestand zwischen dem König von Schiritigata und Njanjodpa Streit und Uneinigkeit. Da fiel es dem König von Schiritigata einstmals ein zu prüfen, ob der König von Njanjod einen weisen und scharfsinnigen Minister besitze, oder nicht; zu diesem Zweck fertigte er einen Gesandten nach Njanjod ab mit zwei Stuten, Mutter und Tochter, von völliger Ähnlichkeit der Gestalt und Farbe, und in nichts von einander unterschieden, mit der Aufforderung: 'Unterscheidet, welche von beiden Stuten die Mutter und welche die Tochter ist!' Weder der König noch irgendeiner seiner Beamten

konnte bei der Besichtigung den geringsten Unterschied entdecken. Als nun der Minister (der Schwiegervater der Viçâkhâ) nach Hause kam, fragte ihn diese, was für Gerüchte und Neuigkeiten es gebe, worauf er ihr ausführlich erzählte, wovon jetzt die Rede sei. Hierauf erwiederte die Schwiegertochter: 'Nichts ist leichter auszumitteln als diess; bindet die beiden Stuten zusammen und legt ihnen gutes Gras vor; dann wird diejenige Stute, welche die Mutter ist, das beste im Grase mit der Schnauze ihrer Tochter zuschieben'. Der Schwiegervater berichtete diess dem König, und durch dieses Verfahren wurden Mutter und Tochter ausgemittelt. Der König gab nun dem Gesandten den Bescheid: 'diess ist die Mutter und diess die Tochter!' Der Gesandte antwortete: 'so ist es!' kehrte in sein Land zurück und berichtete seinem König den Hergang ausführlich.

Darauf fertigte derselbe König abermals einen Gesandten ab[1] mit zwei Schlangen von völlig gleicher Dicke, Länge und äusserer Gestalt mit der Aufforderung, auszumitteln, welche von beiden das Männchen und welche das Weibchen sei. Der König und seine Minister versammelten sich zur Prüfung, aber keiner von ihnen konnte es ermitteln. Als darnach der Schwiegervater zu Hause seine Schwiegertochter befragte, gab diese ihm folgende Anweisung: 'Breitet ein sanftes, weiches Baumwollenzeug aus und legt die Schlangen darauf! welche von ihnen das Weibchen ist, die wird ohne die geringste Bewegung ruhig liegen bleiben; das Männchen aber wird sich nicht ruhig verhalten können, indem alles Weibliche das Sanfte und Bequeme liebt, das Männliche dagegen seiner Natur nach das Sanfte und Weiche nicht leidet und darauf nicht ruhig liegen kann'. Indem diesem Rath gemäss verfahren wurde, liess sich das Geschlecht der beiden Schlangen leicht unterscheiden, so dass, als der König erklärte: 'Diese ist die männliche, diese die weibliche Schlange', der Gesandte gestehen musste, er habe sich nicht geirrt. Darüber erfreut, machte er dem Schwiegervater der Viçâkhâ grosse Geschenke.

Darnach schickte der König ein zwei Klafter langes

[1] Diese Probe fehlt im Vinaya; dagegen fehlen aber mehrere im Dsanglun, die der Vinaya gibt.

Holz von völlig gleichmässiger Dicke, ohne Unterscheidungszeichen, ohne Knoten oder Ast und ohne eine Spur von Axt oder Handbeil, mit der Aufforderung: das obere und untere Ende dieses Holzes zu unterscheiden und zu bestimmen. Der König und seine Minister versammelten sich zur Untersuchung, aber keiner von ihnen wusste es zu bestimmen. Als nun der Schwiegervater seine Schwiegertochter fragte, antwortete sie: 'Das ist äusserst leicht, legt das Holz in Wasser, das Wurzelende wird sich ein wenig senken, während das obere Ende sich über dem Wasser erhält'. Auch diese Probe ergab sich als richtig, und der König that den Aus-|spruch: 'Dieses ist das obere Ende und 489
dieses das Wurzelende', welchen der Gesandte bestätigte. Auch hierfür erhielt der Schwiegervater grosse Geschenke.

Als der Gesandte in sein Land zurückgekehrt war, stattete er seinem König ausführlichen Bericht ab, worauf dieser ihn mit vielen Kostbarkeiten zurückschickte und mit dem Auftrage: 'Da der König einen so geistreichen und weisen Minister besitzt, so schicke ich beifolgendes als Gabe mit dem Versprechen friedlicher Gesinnung für die Zukunft'.

Der König von Njanjod freute sich sehr über diesen Ausgang und sagte zu dem Minister: 'Wie war es dir möglich dieses alles zu begreifen und zu wissen?' Dieser antwortete, dass nicht er, sondern seine kluge und scharfsinnige Schwiegertochter es erkannt habe. Der König war darüber sehr erfreut und gab ihr den Rang seiner jüngeren Schwester."

Vergleichen wir die mitgetheilten beiden buddhistischen Darstellungen mit der der Çukasaptati, so ergibt sich zunächst, dass jene diese mit enthalten; beide gewähren die beiden Proben, durch welche Çakaṭâla seine Weisheit zu erkennen gibt, und die Darstellung im Dsanglun zeigt, dass die Räthselaufgaben gerade wie in der Çukasaptati dazu dienen sollen, zu erkennen, ob es an der Zeit sei, einen Krieg gegen den König, dem sie zugeschickt sind, zu wagen. Der nicht unwesentliche Unterschied der buddhistischen Ausführung von der in der Çukasaptati besteht darin, dass, während der weise Minister hier die Räthselaufgaben selbständig löst, dort die Lösung von der klugen Schwiegertochter soufflirt wird; aber auch in jener

scheidet der Zweck dieser Räthselaufgaben diese Proben der Klugheit — wenigstens in der zweiten tibetischen Darstellung — vollständig von den übrigen, durch welche Viçâkhâ als Muster eines klug, scharfsinnig, selbst räthselhaft handelnden Weibes — eines Ideals weiblicher Tugend und Weisheit — gefeiert wird.

Es liegt daher die Vermuthung sehr nahe und ist kaum abzuweisen, dass die Proben der Ministerweisheit erst später in das Märchen vom klugen Weibe hineingearbeitet sind und gewissermassen die Idee versinnlichen sollten, dass das Muster weiblicher Klugheit selbst ministerielle Weisheit übertreffe. Danach wäre anzunehmen, dass einst zwei Erzählungen existirt hätten, die vom weisen Minister und die vom klugen Weibe, welche in der mitgetheilten buddhistischen Fassung vereinigt wären. Allein während jene in der Çukasaptati gesondert vorliegt, ist uns keine Form von dieser bekannt, in welche jene nicht eingemischt wäre, und mit Bestimmtheit lässt sich demnach nicht behaupten, dass es auch eine von dieser Beimischung freie gegeben habe, welche etwa nur die speciell weibliche — in Liebe und Wirthlichkeit allein — sich kundgebende Klugheit der Viçâkhâ veranschaulicht hätte.

Auf jeden Fall wäre die Vereinigung — da diese Fassung schon im Vinaya erscheint — verhältnissmässig früh vollzogen, und dafür spricht auch ein anderes Märchen der Çukasaptati, welches der buddhistischen Darstellung — wenigstens in dieser Beziehung — so nahe liegt, dass es geradezu für eine Nebenform derselben gelten darf. Ich darf diese Form hier nur im allgemeinen berühren; denn sie gehört zu einer Märchengruppe, welche sich ebenfalls sehr reich entfaltet hat und mich daher von der Aufgabe dieses Aufsatzes — wenn ich mich näher darauf einlassen wollte — leicht zu weit entfernen könnte.

Auch in dieser Form — welche sich an den bekannten indischen König Vikramâditya knüpft — gilt es eine räthselhafte Erscheinung zu erklären; die Erklärung wird von dem Hofpriester des Königs verlangt; der König droht ihm mit Verbannung, wenn er sie nicht binnen fünf Tagen zu geben vermöge. Betrübt kommt er nach Hause. Da frägt ihn seine Tochter — Bâlapanditâ mit Namen, das heisst „die kluge Dirne", der Name, welcher von mir an die Spitze dieser Märchengruppe gesetzt ist und wohl den Leser schon auf die Formen

vorbereitet hat, welche sich insbesondere in Mitteleuropa mit ihr verkettet finden werden — um den Grund seiner Betrübniss und übernimmt es alsdann die Erscheinung zu deuten. Sollten die Leser durch diesen Hofpriester an denjenigen erinnert werden, welcher oben (S. 167) in der Umgestaltung des Märchens von Çakaṭâla zuletzt an dessen Stelle trat, so will ich schon hier nicht unbemerkt lassen, was bei Behandlung jener Märchengruppe bestimmter hervortreten wird, dass sie in der That wesentlich identisch sind.

Wir haben demnach anzunehmen, dass es verhältnissmässig schon früh in Indien zwei Erzählungen gab, eine von der Weisheit eines Ministers und eine von der Klugheit eines Mädchens, die selbst einem Minister aus der Noth hilft, in welche jene aufgenommen war. Beide Fassungen werden wir im Verlauf unserer Darstellung auch ausserhalb Indiens wiedergespiegelt finden.

Ein minder wesentlicher Unterschied der Darstellungen unseres Märchens liegt darin, dass die Çukasaptati nur zwei, der Dsanglun aber drei Aufgaben vom König schicken lässt. Seine Bedeutung wird schon dadurch ganz aufgehoben, dass die dritte Aufgabe auch im Vinaya fehlt. Überhaupt aber dürfen wir annehmen, dass derartige königliche Räthselaufgaben in Indien noch in grösserer Anzahl existirten; eine hieher gehörige theilt Turnour in seiner Einleitung zu dem Mahâvamso (einem buddhistisch-historischen Werk) p. LXXXII mit. Diese knüpft sich an die Söhne des oben (S. 459 [[164]]) vorgekommenen Nanda und an den berühmtesten der indischen Kaiser, Candragupta (um 310 v. Chr.). Jene — gewöhnlich die zehn Nandas genannt — sind im Begriff den Candragupta — welcher hier für ihren Stiefbruder gilt — umbringen zu lassen. Da sendet ein König einen wächsernen Löwen in einem Käfig mit der Aufgabe „zu bewirken, dass er aus dem Käfig laufe“. Niemand kann sie lösen. Da erbietet sich Candragupta dazu, unter der Bedingung, dass man ihm das Leben lasse. Die Bedingung wird verwilligt, worauf er eine eiserne Stange heiss macht und damit den wächsernen Löwen zerschmilzt, so dass er zum Käfig herausläuft.

Diesen Aufgaben ganz analog ist die bekannte, welche schon in Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen cap. 6 vorkommt; hier meldet der König von Ägypten, Amasis, dem

weisen Bias, dass der König von Äthiopien einen Wettkampf des Scharfsinns mit ihm führe; in den übrigen Aufgaben überwunden, habe er jetzt eine unsinnige und sehr schwere gestellt: Amasis solle nämlich das Meer austrinken; wenn er sie löse, so solle er viele Dörfer und Städte von ihm erhalten; wo aber nicht, so müsse er ihm die Städte um Elephantine abtreten. Bias löst die Aufgabe dadurch, dass er dem König räth sich bereit zu erklären die Forderung zu erfüllen, wenn der König, während des dass er trinke, die in das Meer mündenden Ströme zuhalte, denn die Aufgabe betreffe nur das Meer, wie es jetzt sei, nicht das zukünftige.

511 Der Zug, dass Besitzungen als Preis der Lösung oder Nichtlösung eingesetzt werden, erinnert einigermassen an den Zweck der indischen Aufgaben, und zwar um so mehr, da wir weiterhin, in einer Form, die aus diesen entschieden stammt, Tribut als Preis finden werden. Ausserdem wird uns in einer andern, ebenfalls aus unserem Märchen entstandenen Form dieselbe Aufgabe mit derselben Auflösung entgegentreten, so dass man sich der Frage nicht entziehen kann: stammt diese Art Wettkampf der Könige und vielleicht selbst die Aufgabe und Auflösung bei Plutarch aus Indien, oder ist die Idee im Occident älter gewesen und erst von da nach Indien gelangt, oder endlich ist sie und ihre Gebilde an beiden Orten unabhängig von einander entstanden? Unter diesen drei Möglichkeiten scheinen mir die meisten Momente für die erste zu sprechen.

Es ist nämlich — obgleich noch nicht entschieden beweisbar — doch, wie schon bemerkt, überaus wahrscheinlich, dass das indische Märchen, welches wir bisher besprochen haben, schon mehrere Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung in Indien existirte. Mit Alexanders des Grossen Heereszug nach Indien fangen aber die Wechselbeziehungen zwischen Indien und Griechenland an; sie erstarken mit der Gründung des griechisch-bactrischen Reiches (256 v. Chr.) und sind, seitdem sich im nordwestlichen Indien selbst mächtige griechische Reiche bildeten (etwa seit 200 v. Chr.), während der ganzen Dauer derselben zwei bis drei Jahrhunderte hindurch von der allergrössesten Bedeutung gewesen. Diese Zeit war aber zugleich auch die Periode, in welcher sich der Buddhismus zur höchsten religiösen, staatlichen und wissenschaftlichen

Blüthe emporrang, und aus buddhistischen Sagen über den mächtigsten dieser indogriechischen Könige, Menander (um 150 v. Chr.), können wir folgern — was übrigens schon an und für sich sehr wahrscheinlich sein würde — dass diese Wechselwirkung auf indischer Seite vorzugsweise den Buddhismus berührte. So mochte es geschehen, dass die Masse der Geschenke, welche die Inder damals von den Griechen in Bezug auf Künste und Wissenschaften nachweislich erhielten, von ihnen unter andern mit Märchen und Fabeln erwiedert wurden, den Hauptproducten des indischen Geistes, an welchen er unerschöpflich war, und welche gerade im Buddhismus eine so hervorragende Stelle eingenommen hatten. In meiner Einleitung zum Pañcatantra sind mehrere Übergänge dieser Art aus Indien nach Griechenland schon lange vor Plutarchs Zeit († 120 n. Chr.) nachgewiesen, und so mögen wir denn vermuthen dürfen, dass auch die Idee derartiger Räthselwettkämpfe zwischen Königen um jene Zeit von Indien nach Europa drang und hier entweder nach Analogie der überlieferten Aufgaben die erwähnte selbstständig schuf, oder ebenfalls aus Indien überkam, wo das Austrinken oder Austrocknen von Meer und Teichen in Fabeln und Legenden öfter vorkommt (vrgl. z. B. Einleitung zum Pañcatantra § 82, S. 235 ff.).

Was die zweite Möglichkeit betrifft, so würde auf keinen Fall die Entstehung dieser Idee bei den Griechen anzunehmen sein. Denn was haben die Griechen von Königen gewusst? Auch würde bei dem grossen Umfang der griechischen Litteratur diese Aufgabe in ihr nicht so isolirt stehen, wenn sie aus einer auf griechischem Boden entstandenen Idee erwachsen wäre. Wenn wir aber demnach annehmen müssen, dass sie auf jeden Fall aus der Fremde zu den Griechen kam, so liesse sich zwar auch auf Ägypten rathen, wo uns ein uraltes ächtes Märchen in einer Papyrus-Rolle erhalten ist; allein es fehlt alle wissenschaftliche Berechtigung, diese fast aller Stützen ermangelnde Vermuthung jener Wahrscheinlichkeit vorzuziehen.

Die dritte Möglichkeit aber scheint mir hier kaum denkbar. Denn die Macht der Könige durch Räthselaufgaben zu prüfen, aus der Auflösung oder Nichtauflösung der Aufgaben auf die zu ihrer Verfügung stehende Weisheit zu schliessen und davon den Beginn von Feindseligkeiten abhängig zu machen — welches der Inhalt der hieher gehörigen indischen Märchen ist —

steht mit der bei Plutarch hervortretenden Idee, dass die Könige mit Räthselaufgaben um Land und Leute kämpfen, in allerinnigster Verwandtschaft; die letztere Auffassung ist nur eine Verallgemeinerung der ersteren, wofür auch der schon angedeutete Umstand spricht, dass in einer entschieden aus der indischen Darstellung entwickelten Form ziemlich ähnlich Tribut der Preis der Aufgaben ist. Jener Gedanke kann aber keineswegs zu den allgemein menschlichen gezählt werden, welche unabhängig von einander an verschiedenen Orten hervorzutreten pflegen; er ist vielmehr ein so sonderbarer Einfall, dass er schwerlich mehr als einmal entstanden ist. Einmal entstanden aber gehört er zu den naiven, selbst reizenden und eine Fülle von Entwicklungen in sich bergenden Gedanken, welche, wo sie hingerathen, willkommene Aufnahme finden, sich leicht einbürgern und der mannichfachsten Pflege und Entwicklung versichert sein mögen. Beiläufig bemerke ich, dass auch das eben hervorgehobene secundäre Verhältniss der Plutarchischen Darstellung zu der indischen für die erste Annahme spricht. Die Beziehungen des Königs Salomon zu der Königin von Saba sind nur sehr entfernt ähnlich, jedoch in ihrer Entwicklung vielleicht ebenfalls nicht ohne Einfluss unseres Märchens gewesen.

Die tibetische Darstellung von diesen ging mit der mongolischen Übersetzung des Dsanglun, aus welchem wir die zweite geschöpft haben, in die mongolische Litteratur über, höchst wahrscheinlich ohne Veränderung; doch lässt sich diess nicht mit voller Bestimmtheit behaupten, da diese mongolische Bearbeitung noch nicht bekannt gemacht ist. Was die Mongolen an Märchen besassen, ist, während der langen — zweihundertjährigen — Dauer ihrer Herrschaft in Russland, zum Theil den Slaven bekannt geworden. Einen der interessante-
512 sten Beweise dafür | habe ich in meiner Einleitung zum Pañcatantra gegeben (§ 166, S. 394 ff. vrgl. Vorrede XXIV). Er betrifft ein indisches ebenfalls aus dem Dsanglun vermittelst der mongolischen Übersetzung desselben zu den Russen übergegangenes Märchen, welches noch jetzt in Russland unter dem Namen „das Urtheil des Schemjäka“ bekannt, auch von Chamisso bearbeitet ist und fragmentarisch sehr früh — sicher durch Handelsverkehr, jedoch fraglich ob von Russland oder Asien her — nach Deutschland drang, wo diese Frag-

mente schon 1493 gedruckt sind. Auf diejenigen Formen unseres Märchens, welche sich höchst wahrscheinlich vermittelst der mongolischen und irgend einer russischen Fassung an die tibetische knüpfen, werden wir weiterhin kommen. Jetzt müssen wir uns zu der Çukasaptati zurück wenden.

Von dieser ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass fast ihr ganzer Inhalt in die nach ihr benannte persische Sammlung von Märchen u. s. w., das Tûtî-nâmeh, „Papagaienbuch", übergegangen ist. Dessen älteste Bearbeitung ist durch die späteren Umarbeitungen erst verdrängt und dann eingebüsst. In denjenigen von diesen, welche bis jetzt bekannt gemacht sind, erscheint nun zwar unser Märchen nicht. Dasselbe aber ist auch der Fall mit mehreren andern der Çukasaptati, deren Bekanntschaft im mohammedanischen Orient und weitere Verbreitung nichtsdestoweniger sicher nachweisbar ist. Für diese — und auch für das unsrige — ist anzunehmen, dass sie entweder in dem ältesten verlorenen Tûtî-nâmeh standen, oder aus dem, dadurch der Benützung empfohlenen, sanskritischen Original durch andere Bearbeitungen in die persische und arabische Litteratur eingeführt wurden.

Auf dem Tûtî-nâmeh und ähnlichen in letzter Instanz aus Indien stammenden Schriften beruht nachweislich fast der ganze persische und arabische Märchenschatz, welcher übrigens, ähnlich wie der europäische, mehr dem Scheine nach als in Wirklichkeit umfangreich ist. Betrachtet man ihn genauer, so erkennt man, dass er aus verhältnissmässig sehr wenigen Elementen besteht und sich nur durch verschiedenartige Combinationen kaleidoskopartig vermannichfaltigt hat.

Unser Märchen begegnet uns nun zunächst in einer Form, welche sich durch irgend ein oder mehrere bis jetzt nicht nachweisbare Mittelglieder an die der Çukasaptati schliesst. Diese Form wird den meisten Lesern aus der Breslauer Übersetzung von „1001 Nacht" bekannt sein, wo sie unter dem Titel „der weise Heykar" sich in dem 13ten Band findet. Sie beruht in letzter Instanz auf zwei arabischen Handschriften. Eine etwas abweichende Bearbeitung findet sich unter dem Titel „Sinkarib und seine zwei Veziere" in der Chavis-Cazotte'schen Fortsetzung der 1001 Nacht Band II, abgedruckt unter andern auch im Cabinet des Fées XXXIX, 266—362. Obgleich ich beide Darstellungen als bekannt voraus-

setzen darf, so muss ich doch schon, um die historische Verbindung festzustellen, die Hauptzüge derselben hervorheben. Dabei werde ich zugleich auf die Gründe aufmerksam machen, welche die darin hervortretenden Veränderungen veranlasst haben.

Wie in der türkischen Bearbeitung des „Papagaienbuchs" (bekannt jetzt durch die Übersetzung von Rosen) Moses an die Stelle des indischen Çivi, einer früheren Existenz des Buddha selbst, Salomon an die des Bhartṛhari getreten ist, bekannte biblische Namen an die der unbekannten indischen — worin die türkische Bearbeitung wohl nur ihrem nächsten Prototyp gefolgt ist — so auch in diesem Märchen an die Stelle des Nanda der biblische Sencharib, König von Arabien und Ninive, in der Breslauer Übersetzung, Sinkarib, König von Assyrien, bei Chavis-Cazotte. Dieser König ist in der Bibel nichts weniger als ein Muster von besonderer Gottgefälligkeit, und wir dürfen darnach vielleicht vermuthen, dass er in dem ältesten mohammedanischen Reflex des indischen Märchens in demselben tyrannischen Charakter wie Nanda erschien. Diess hat sich jedoch in den bekannten arabischen Fassungen vollständig geändert; hier ist er ein guter Fürst.

Es gibt so viele Möglichkeiten, die irgend einen Bearbeiter zu dieser Änderung veranlassen konnten, dass sich keine als besonders wahrscheinlicher unter ihnen hervorheben lässt; vielleicht geschah es nur, um bei dem Streben nach epischer Breite, welches fast in jeder Erzählung sich geltend macht, die knappe Form, in welcher das Märchen aus der Çukasaptati auf mohammedanischen Boden übergegangen war, einer Erweiterung fähiger zu machen. Da der Fürst gut ist, so muss die Ungnade des weisen Ministers — hier Heykar, Hikar —, anders begründet werden. Diess geschieht durch eine boshafte Intrigue, welche selbst den guten Fürsten zu täuschen fähig ist. Diese wird durch das in den Märchen so oft wiederkehrende Motiv der Kinderlosigkeit eingeleitet. Der weise Heykar hat keine Kinder und adoptirt deshalb seinen heuchlerischen Neffen, welchem er zugleich seine Ministerstelle verschafft. Dieser weiss dann durch schlaue Intriguen den König zu bestimmen, Heykar zum Tod zu verurtheilen; allein wie in den oben (S. 460 [[167]]) erwähnten Formen unseres Märchens (von

Vararuci und Çâradânanda) wird der Befehl des Königs umgangen; Heykar wird ebenfalls am Leben erhalten und versteckt; doch ist diess weitläufiger als im Sanskrit ausgeführt, und in der Breslauer Übersetzung gibt der weise Heykar die Mittel seiner Rettung selbst an, während in der Chavis-Cazotte'schen Darstellung — bei welcher übrigens zweifelhaft, ob sich der Übersetzer nicht eigenmächtige Änderungen erlaubt hat — sowohl die Erfindung als Ausführung der List seiner Frau zugeschrieben wird. Bald vermisst man ihn allgemein, und der König selbst fühlt — wie in der indischen Fassung — Reue. Allein die eigentliche Veranlassung seiner Rückkehr in das Leben ist fast wörtlich dieselbe wie in der Çukasaptati und der tibetischen Darstellung, und diess insbesondere ist der Ring, wodurch sich die arabische Fassung so innig mit den indischen verkettet, dass sie allen Differenzen zum Trotz als eine blosse Umbildung derselben entschieden anerkannt werden muss. In der Breslauer Darstellung heisst es (vgl. oben S. 459 u. 489 [[165 u. 175]]) XIII, 121: „Unterdessen gelangte die Nachricht von Heykars Tod bald in die benachbarten Königreiche. Schon lange eifersüchtig auf die wachsende Macht Ninive's, freuten sich alle Könige darüber. Sie wussten aus Erfahrung, welches Übergewicht Heykar dem Thron Assyriens über seine Nachbarn zu geben vermochte. Nunmehr durch den Tod eines so furchtbaren Mannes ermuthigt, erhob der König von Ägypten zuerst das Kriegsbanner und suchte einen Vorwand zur Feindseligkeit um die Staaten Sencharibs zu überziehen". Wesentlich ebenso Chavis-Cazotte im Cab. d. Fées XXXIX, 301. Diesen Vorwand bilden wie in den indischen Darstellungen Aufgaben, als deren Preis jedoch — fast im Widerspruch mit dem Suchen nach Feindseligkeiten — nur die dreijährigen Einkünfte der beiderseitigen Reiche bedungen werden. Die arabische Fassung ist — augenscheinlich nicht zu ihrem Vortheil — einen Schritt weiter gegangen als die indischen; in diesen wollen die auf Abfall und Krieg sinnenden Könige durch die Aufgaben nur erproben, ob Nanda noch seinen, oder [[überhaupt]] einen weisen Minister habe. Vielleicht wurde diese Entfernung von dem indischen Motiv theilweis dadurch herbeigeführt, dass es in der sehr synkopirten Darstellung der Çukasaptati, wie wir oben gesehen haben, nicht lebendig genug hervortrat.

Der König von Ägypten fordert von Sencharib einen Bau-
513 meister, | welcher einen Thurm zwischen Himmel und Erde aufzuführen und zugleich die schwierigsten Fragen, welche er ihm vorlegen werde, zu beantworten vermöchte. Jetzt jammert der König — ähnlich wie im Indischen — nach dem weisen Heykar. In der Breslauer Darstellung theilt ihm nun Abu-Someika, welcher jenen gerettet hatte, mit, dass er noch lebe. Bei Chavis-Cazotte nimmt er in seiner Noth seine Zuflucht zu Heykar's Frau, welche — vielleicht in Erinnerung an die in der tibetanischen Darstellung sich wiederspiegelnde Fassung, wo die kluge Schwiegertochter zu der jüngeren Schwester des Königs ernannt wird — seine Tante ist; diese verräth ihm dann, dass Heykar noch lebe. Auch ist sie es hier, welche die List angibt und ausführt, durch welche des Königs Hauptforderung eludirt wird, welches ebenfalls an die tibetanische Darstellung erinnert, wo die kluge Frau die Auflösung soufflirt. Ob diese Anklänge — welche doch wohl schwerlich Umwandlungen des französischen Bearbeiters sind — uns anzunehmen berechtigen, dass die Recension der Çukasaptati, welche in letzter Instanz die Grundlage der arabischen Darstellung bildet, in diesen Beziehungen von der uns bekannten abwich, oder Züge aus der nah verwandten Darstellung, welche, wie wir sogleich sehen werden, dem mohammedanischen Orient ebenfalls bekannt war, sich von selbst mit jener vereinigten, können wir nicht entscheiden. In der Breslauer Fassung erfindet Heykar selbst diese List, und seine Frau tritt hier so sehr in den Hindergrund, dass nicht einmal ihr Name — bei Chavis-Cazotte Zefagnie — genannt wird.

Es werden Adler abgerichtet, welche, an langen Stricken Kästchen haltend, hoch in die Höhe fliegen; in diesen Kästchen stehen Knaben, welche, nachdem sie auf diese Weise, Bau-Instrumente in der Hand, hoch zwischen Himmel und Erde schweben, fordern, dass man ihnen Baumaterial bringe; „sie seien bereit den verlangten Thurm zu bauen". Damit ist die Aufgabe gelöst.

Die Fragen, welche der König stellt, sind grösstentheils unbedeutend, doch muss ich sie des weiteren wegen kurz erwähnen:

1. In Purpur gekleidet frägt er, wem er selbst und die Grossen seines Hofes zu vergleichen seien. Dieselbe Frage

thut er 2, 3, 4 in Roth, Weiss und wieder in Roth gekleidet; 5. frägt er, womit Heykar seinen eigenen Herrn und dessen Hof vergleiche; 6. fordert er, Heykar solle ihm etwas kund thun, was weder er (der König von Ägypten), noch einer seiner Unterthanen je gehört habe; 7. was das für ein Pferd sei, welches Sencharib in seinem Stall habe, und jedesmal, wenn es in Ninive wiehere, die Stuten des Königs von Ägypten in solchen Schreck setze, dass sie zur Unzeit fohlen; 8. wer der Baumeister sei, der einen Palast von 8760 Steinen erbaut habe, in welchem 12 Bäume seien, jeder mit 30 Ästen, und an jedem der Äste eine schwarze und eine weisse Taube; 9. fordert er, dass Heykar einen zersprungenen Mühlstein wieder zusammennähe. Die 7te, 8te und 9te Nummer fehlen in der Chavis-Cazotte'schen Darstellung. Da diese aber, wie schon bemerkt, in ihrer Bearbeitung sehr frei verfuhren, so ist es zweifelhaft, ob diese Auslassung auf Rechnung des arabischen Originals oder auf ihre eigene zu setzen ist.

Nach Beantwortung dieser Fragen und Erfüllung der Forderungen berichtet das Märchen nur noch von der hohen Gnade, welche dem weisen Heykar von seinem König erwiesen wurde, und die Bestrafung und den Tod des boshaften Neffen.

Auffallen könnte, dass keine dieser Fragen und Aufgaben — mit etwaiger Ausnahme der 7ten, welche aber auch nur sehr entfernt an die indische Aufgabe mit den beiden Stuten erinnert — mit den indischen stimmt. Allein bei der weiten Arena, welche dem menschlichen Scharfsinn mit derartigen Aufgaben eröffnet wird, müsste die Bewahrung der alten weit mehr in Erstaunen setzen als ihre Verdrängung durch andere. Damit aber niemand in diesem Mangel einen Grund erblicke, den historischen Zusammenhang unseres Märchens mit dem besprochenen indischen zu bezweifeln, bemerke ich schon jetzt, dass in zwei bald hervortretenden Märchen, welche sich im allgemeinen an das arabische schliessen, die indischen Aufgaben fast wörtlich wiederkehren werden.

Diese arabische Fassung ist schon verhältnissmässig sehr alt. Wir wissen zwar nicht, wann sie zuerst concipirt ist, allein es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie fast ganz in derselben Form, wie sie jetzt vorliegt, schon wenigstens im 13ten oder eher noch 12ten Jahrhundert existirte. Wir besitzen nämlich eine alte russische Übersetzung dieser Erzählung,

welche schon von Karamsin mit der Chavis-Cazotte'schen Darstellung verglichen ist und ausführlich von A. J. Pypin in seinen „Skizzen einer Litteraturgeschichte der alten russischen Erzählungen und Märchen" in „Gelehrte Abhandlungen der zweiten Abtheilung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften", Bd. IV, St. Petersb. 1858, S. 63—85 (russisch) behandelt ist. Sie ist in zwei Redactionen erhalten, deren jüngere in einer Form in den „Vaterländischen Denkwürdigkeiten" (einer russischen Zeitschrift) 1855, Thl. 2, S. 124—134 von Pypin mitgetheilt wurde. Obgleich beide Redactionen in unwesentlichen Punkten von einander abweichen, so stimmen sie doch im wesentlichen fast vollständig mit der Habicht'schen Recension des arabischen Originals überein. Die ältere Redaction existirt in einer russischen Handschrift des 14ten oder 15ten Jahrhunderts, aber Sprache und andere Spuren führen zu der Annahme, dass diese Übersetzung bedeutend älter ist (s. Pypin in den Gel. Abh. S. 63 u. 83). Dass sie nicht nach dem Arabischen unmittelbar, sondern nach einem jetzt verlorenen griechischen Prototyp verfertigt ist, würde bei der Verbindung zwischen Byzanz mit dem Orient einerseits und mit Russland andrerseits schon an und für sich wahrscheinlich sein und wird auch durch mehrfache Spuren bestätigt (z. B. durch die Aufnahme des griechischen Wortes κεραμίς „Ziegel" in die russische Übersetzung, durch den griechischen Namen von Heykar's Frau, Theodulija u. a. Pypin 83). Dass aber das griechische Prototyp aus dem Arabischen übersetzt war — nicht etwa gar eine ursprünglich griechische Conception in dieser arabischen Erzählung wiedergespiegelt wird — zeigen — wenn diess, da die Abstammung aus dem Indischen nach dem bisherigen fest steht, noch eines Beweises bedürfte — die übrigen Namen in der russischen Übersetzung, welche, obgleich etwas entstellt, doch unverkennbar die arabischen sind, z. B. *Akir* für *Heykar, Anadan* und *Anadam* für den arabischen Namen des Neffen, *Nadan* u. s. w. Auch wird die Bekanntschaft des arabischen Märchens in Griechenland durch das dem Planudes zugeschriebene „Leben des Äsop" bestätigt.

Dass in dieses fast das ganze Märchen vom weisen Heykar aufgenommen ist, ward schon von dem französischen Übersetzer bemerkt (die Bemerkung ist in der Breslauer Übersetzung von Tausend und eine Nacht XIII, 269 wiederholt); zweifelhaft ist,

ob diese Übertragung erst von Planudes selbst oder schon von einem älteren Bearbeiter ausging, aber selbst im ersten Fall würde die Bekanntschaft wenigstens vor das 14te Jahrhundert fallen, in welchem jener lebte.

Da die Form, in welcher unser Märchen auf Äsop überging, nicht ohne Interesse, und eine deutsche Übersetzung schwer zugänglich ist (die letzte ist 1769 erschienen), auch die neueste Ausgabe von Westermann von den früheren aufs stärkste abweicht, halte ich es für dienlich | die Gestalt, in 514
welcher es im Leben des Äsop erscheint, hier aufzunehmen. Obgleich sie in allem wesentlichen mit der noch jetzt vorliegenden arabischen Bearbeitung übereinstimmt, so weicht sie doch auch in einigen minder bedeutenden Punkten ab. In beiden Beziehungen ist sie beachtenswerth, einmal indem sie — gleichwie die russische Übersetzung — beweist, dass die arabische Bearbeitung seit dem 13ten oder 14ten Jahrhundert keine wesentliche Änderung erlitten hat, das anderemal, indem sie bei der grösseren Treue, mit welcher griechische Handschriften copirt wurden, wenigstens im allgemeinen das Präjudiz für sich hat, in ihren Abweichungen die ältere Form bewahrt zu haben. Das Märchen lautet hier folgendermassen.

Nachdem Äsop von Crösus, welchen er mit den Samiern ausgesöhnt hat, zurückgekehrt ist, fährt der Biograph Äsops weiter fort:

„Danach verliess er die Insel und wanderte durch die Welt in den Hörsälen disputirend. So kam er auch nach Babylon und, nachdem er Proben seiner Weisheit abgelegt hatte, gelangte er bei dem König Lykurgos zu grossem Ansehn. Denn da die Könige damals in Frieden mit einander und vergnügt lebten, so schickten sie sich gegenseitig räthselhafte Aufgaben, und wer sie nicht lösen konnte, musste dem, welcher sie gestellt hatte, Tribut zahlen. Äsop nun löst diejenigen, welche dem Lykurgos zugeschickt wurden, erwarb diesem dadurch einen grossen Namen und schickte durch ihn den Königen andere zu. Da sie diese nicht zu lösen vermochten, mussten sie dem König Tribut zahlen, wodurch dann die Herrschaft der Babylonier sehr zunahm (vgl. oben).

Äsop aber, welcher keine Kinder hatte, adoptirte einen Jüngling Namens Ainos, von vornehmer Geburt, und stellte

ihn, nachdem er ihn in jeglicher Weisheit unterrichtet hatte, dem König als seinen wirklichen Sohn vor. Ainos verführte aber eine von des Königs Kebsweibern, und Äsop, welcher es erfuhr, bedrohte ihn mit einem harten Tod. Darüber gerieth Ainos in Furcht und verleumdete Äsop bei dem König mit lügnerischen Reden. Er schrieb in Äsops Namen einen falschen Brief an Lykurgos' Widersacher, als ob Äsop ihnen beistehen wollte. Diesen versiegelte er mit Äsops Ring und zeigte ihn dem König Lykurg. Dieser liess sich durch das Siegel täuschen, gerieth gegen Äsop ohne weiteres in Zorn und befahl ohne alle Untersuchung dem Hermippos ihn, als einen Verräther, hinzurichten. Hermippos aber war Äsops Freund, verbarg ihn ohne dass es irgend jemand erfuhr in einem der Gräber und versorgte ihn insgeheim mit Nahrungsmitteln. Ainos aber erhielt Äsops ganze Verwaltung.

Nach einiger Zeit aber als der König von Ägypten Nektenabo erfahren hatte, dass Äsop todt sei, sandte er dem Lykurg brieflich eine Räthselaufgabe in folgender Fassung:

'Nektenabo der König der Ägypter dem Lykurgos König der Babylonier Gruss und Heil! Da ich einen Thurm zu bauen beschlossen habe, welcher weder Himmel noch Erde berührt, so sende mir Männer zu, die ihn bauen können, ausserdem einen, welcher im Stande ist, mir auf alles Bescheid zu geben, was ich ihn fragen werde. Dann sollst du die zehnjährigen Einkünfte meines ganzen Reiches erhalten. Vermagst du das aber nicht, so sendest du mir die zehnjährigen Einkünfte deines gesammten Gebiets'.

Als Lykurgos diess gehört, gerieth er über das barsche Verlangen des Nektenabo in grosse Betrübniss, rief alle seine Freunde zusammen und sagte: 'wenn ihr die Aufgabe bezüglich des Thurmes lösen könnt, so thut es mir kund'. Da aber keiner dazu fähig war, so setzte er sich auf die Erde, jammerte über Äsop und sagte seufzend: 'Meine Säule, die Säule meiner Herrschaft, habe ich durch meine Unvernunft verloren! Welches Schicksal ergriff mich, dass ich den Äsop umbrachte!' Als nun Hermippos sah, dass der König wegen Äsops sehr betrübt war, ging er zu ihm, um zu zeigen, wie wohlangebracht sein Ungehorsam war, und sprach: 'König und Herr! sei nicht so betrübt, denn dein Urtheil gegen Äsop habe ich nicht ausgeführt, da ich wusste, dass du es bereuen

würdest. Wisse also, o König! dass Äsop lebt; doch habe ich ihn, wegen des königlichen Befehls, lebendig in ein Grab geworfen und ernähre ihn nur mit Wasser und Brod'. Als der König diess gehört und ganz wider Erwarten mit Freude erfüllt wurde, stand er vom Boden auf, küsste den Hermippos und sprach: 'O dass dieser Tag nimmer endete, wenn es wahr ist, dass Äsop lebt; denn indem du ihn rettetest, hast du meine Herrschaft gerettet'. Und auf der Stelle liess er ihn rufen. Als nun Äsop, wegen der langen Einschliessung von Schmutz und Staub bedeckt, vor ihm erschien, wandte sich der König zur Seite, weinte und befahl, dass er sich baden und die Kleider wechseln sollte. Nachdem Äsop sich wieder anständig gekleidet hatte, verehrte er den König und widerlegte die von seinem Adoptivsohn Ainos gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen. Als nun der König den Ainos, als einen, welcher sich gegen seinen Vater versündigt, hinrichten lassen wollte, bat Äsop ihm zu verzeihen, da er es nicht würde ertragen können, wenn jener hingerichtet würde, denn sein Tod würde ihm selbst Schande bringen. Der König schenkte ihm also das Leben, und sagte zu Äsop: 'Nimm den Brief des Königs von Ägypten und lies ihn!' Nachdem Äsop die Aufgabe gelesen, sprach er lächelnd: 'Antworte ihm: wenn der Winter vorüber ist, werde ich dir die, welche den Thurm bauen sollen, senden, und eben so einen, der dir auf deine Fragen Bescheid gibt'.

Nachdem der König nun dieses geschrieben, entliess er die ägyptischen Gesandten, gab dem Äsop alle seine Güter zurück, überwies ihm die ganze frühere Verwaltung der Geschäfte und lieferte ihm auch den Ainos aus. Jener aber übernahm diesen und gab ihm folgende Ermahnungen:

'Höre meine Worte, o Kind! und bewahre sie in deinem Herzen! obgleich du bis jetzt mir keinen rechten Dank bezeigt hast. Wir sind alle klug genug zu ermahnen, erkennen aber nicht, wenn wir selbst fehlen. Als Mensch gedenke des gemeinsamen Geschicks; denn dessen Gaben sind nicht beständig. Vor allem fürchte Gott und ehre den König. Da du Mensch bist, so halte deine Gedanken in den Gränzen des Menschlichen; denn die Gottheit führt die Bösen zum Gericht. Es ist unrecht, die Freunde aus freien Stücken zu betrüben; was aber einem Manne zustösst, soll er männlich ertragen.

Deinen Feinden mache dich furchtbar, damit sie dich nicht verachten; den Freunden aber zeige dich sanft und verträglich, damit sie immer wohlgesinnter gegen dich werden. Bete, dass die Feinde arm und kraftlos werden, damit sie unfähig seien dir zu schaden; für deine Freunde aber begehre, dass sie in allem Glück haben. Gegen deine Frau benimm dich stets sehr gut, damit es ihr nicht in den Sinn komme, einen Versuch mit einem andern Mann zu machen. Denn leichtsinnig ist das Geschlecht der Frauen, doch, wenn man ihm schmeichelt, denkt es weniger an böses. Einen schlauen Mann fliehe auf alle Weise, bedenkend, dass es keinen mächtigeren Gegner gibt. Ein Bösewicht ist unglücklich, selbst wenn er Glück hat. Habe ein schärferes Ohr als Wort, deine Zunge aber habe in deiner Gewalt. Prunke nicht mit Weisheit beim Wein
515 mit stam-|melnder Zunge, denn, zur Unzeit weise thuend, machst du dich lächerlich. Beneide nicht diejenigen, denen es wohl geht, sondern freue dich mit ihnen, denn wenn du Neid fühlst, schadest du mehr dir. Sorge deinen Dienern reichlich zu spenden, damit sie dich nicht bloss als Herrn, sondern auch als Wohlthäter ehren. Beherrsche deinen Zorn, damit du deine Besinnung nicht verlierst. Besonnenheit ist stets das Mittel zu Reichthum. Schäme dich nicht selbst im Alter immer besseres zu lernen, denn es ist besser ein spät Unterrichteter zu heissen, als ein vollständig nicht Unterrichteter. Deiner Frau vertraue niemals Geheimnisse an, denn stets rüstet sie sich, wie sie dein Herr werde. Suche deinen täglichen Bedarf zu erwerben und lege zurück auf den Morgen, denn besser ist es nach seinem Tode Feinden zu hinterlassen, als bei seinem Leben der Freunde zu bedürfen. Sei freundlich gegen die, welche dir begegnen, bedenkend, dass auch dem Hund sein Wedeln Brod schafft. Es ist schimpflich den Unglücklichen zu verspotten. Wolle stets nützliches lernen und vernünftiges anordnen. Was du geliehen, gib rasch und willig zurück, damit du wieder geliehen erhaltest. Lass es dich nicht verdriessen, wenn du eine Gelegenheit hast gutes zu thun. Einen Ohrenbläser und Klätscher wirf zur Thür hinaus, denn was du thust und sprichst, wird er andern zutragen. Thu was dir keine Betrübniss bringt, doch über das, was dir zustösst, betrübe dich nicht, sondern trage es mannhaft. Ersinne nichts schlechtes und die Sitten der Schlechten

ahme nicht nach. Sei standhaft in Leiden, denn alles kleidet schön zu seiner Zeit, alles blühet und verwelkt wieder; seine Zeit gibt es und nimmt es wieder. Fremde nimm gastlich auf und ehre sie hoch; auch den Vorbeiwandernden ehre, damit nicht auch du ein Fremdling werdest. Ein gutes Wort ist ein Arzt gegen Leiden der Seele. Glücklich wer einen edlen Freund gewonnen hat. Glücklich wer Wohlthaten vergelten kann. Denn dem Unglücklichen ist niemand gut Freund. Alles Verborgene bringt die Zeit ans Licht'[1].

Nachdem Äsop dieses und anderes dem Jüngling gesagt hatte, entfernte er sich von ihm. Ainos aber, von diesen Worten gepeitscht und von dem Bewusstsein, unrecht gegen Äsop gehandelt zu haben, gequält, erhing sich und schied so aus dem Leben[2].

Nach diesem rief Äsop alle Jäger zusammen und befahl vier junge Adler zu fangen; nachdem sie gefangen waren, schnitt er ihnen die Spitzen der Flügel ab, um sie so aufzuziehen und zu dressiren, dass sie Knaben in Ballonen trugen. Nachdem die Adler ausgewachsen waren, flogen sie, an Stricke gebunden und die Knaben tragend, in die Höhe, waren den Knaben ganz gehorsam und bewegten sich nach deren Willen;

---

[1] Es stimmen weder die Stellen, wo Äsop seinem Adoptivsohn die Lehren gibt, noch die Lehren selbst mit den bis jetzt bekannten arabischen und russischen Bearbeitungen überein. Ebenso wenig stimmen in der Anzahl und dem Inhalt der Sentenzen die Handschriften der Lebensbeschreibung Äsop's zusammen. Die Vulgata ist viel kürzer als die Westermann'sche Ausgabe; diese hat, wie Westermanns Vergleichungen zeigen, eine beträchtliche Anzahl Zusätze aus den griechischen Classikern, insbesondere Menander, entlehnt. Auch Ranucius' alte lateinische Übersetzung weicht wieder ab, und es ist schwer, den alten Bestand aus den Zusätzen und Umwandlungen herauszufinden. Ähnlich wie mit den Räthselaufgaben, oder vielmehr noch bei weitem mehr ist das Gebiet der Moral ein Feld, auf dem der menschliche Geist grosser Mannichfaltigkeit fähig ist und sie prunkend auszulegen liebt. In diesem Capitel weiss, wie auch Asop hier andeutet, fast jeder mehr zu sagen als zu thun.

[2] Diese Darstellung stimmt mit der arabischen Bearbeitung, welcher Chavis-Cazotte folgen — wenn sie nicht geändert haben —, in der Vulgata stirbt er aus denselben Gründen, aber nicht durch Selbstmord, sondern eines natürlichen Todes in Übereinstimmung mit der arabischen Darstellung, welche der Breslauer Übersetzung zu Grunde liegt. In Ranucius' lateinischer Übersetzung bringt er sich zwar um, aber auf andere Weise als wie in dem Westermann'schen Text.

denn wenn die Knaben es verlangten, flogen sie aufwärts zum Himmel, und wiederum, wenn sie es wollten, niederwärts zur Erde. |

567 Als das Wintersolstitium vorüber war, bereitete Äsop alles zur Reise vor und schiffte, mit Lykurgos' Bewilligung, nach Ägypten mit den Adlern, den Knaben und vielem andern phantastischen Apparat, so wie einem Ruhm, der seines Gleichen nicht hatte, um die Ägypter in Erstaunen zu setzen. Als die Ägypter sahen, von welch hässlichem Äusseren Äsop war, hielten sie ihn für eine Spottfigur, ohne zu bedenken, dass kostbarer Balsam und der beste Wein in schimmeligen Schläuchen bewahrt wird.

Als aber Nektenabo hörte, dass Äsop angekommen sei, rief er seine Freunde zusammen und sagte: 'Man hat mich überlistet, als man mir sagte, dass Äsop todt sei'[1]. Am folgenden Tage befahl er allen Beamten weisse Gewänder anzuziehen, er selbst aber zog ein heiliges Gewand an, trug eine Krone und ein Diadem auf dem Haupt mit juwelenverzierten Spitzen. Auf hohem Thron sitzend, befahl er Äsop hereinzutreten. Als dieser eingetreten war und die Zurüstung erblickte, verbeugte er sich ehrfurchtsvoll, Nektenabo aber sprach: 'Mit wem vergleichst du mich und meine Umgebung?' Jener antwortete: 'Dich vergleiche ich der Frühlingssonne, deine Umgebung aber reifen Früchten der Erde; denn als König lässest du purpurne Freude aus deinem Gesicht strömen und erquickst die schön blühenden Früchte'. Der König aber bewunderte seine Weisheit und gab ihm Geschenke.

Am folgenden Tag zog der König ein weisses reines Gewand an, den Freunden aber hatte er befohlen purpurne anzulegen; als Äsop hereintrat, fragte er ihn ebenso: 'Womit vergleichst du uns nun?' Äsop aber sagte: 'Du gleichest der Sonne, deine Umgebung ihren Strahlen; denn wie die Sonne strahlend und durchleuchtend, so bist auch du strahlend und durchlauchtig und rein wie der Sonnenball; diese aber flammen wie die Strahlen der Sonne'. Nektenabo aber sagte: 'So viel ich glaube, hat Lykurg nichts, was sich mit meiner Majestät vergleichen liesse'. Äsop aber lächelte und sprach:

[1] Ich habe diese Worte hervorgehoben, weil sie noch stärker als die arabischen Fassungen an die indische Veranlassung der Aufgaben erinnern.

'Ziehe nicht leichtsinnig diesen ins Spiel, o König! Im Verhältniss zu deinem Volk erscheint deine Majestät wie der Glanz der Sonne und des Mondes. Wenn aber Lykurg in Zorn geräth, würde er ihren Glanz in Nacht verwandeln[1]; denn er überragt alles'. Nektenabo staunte über das Zutreffende seiner Worte und sprach nach einer Pause: 'Hast du diejenigen mitgebracht, welche den Thurm bauen werden?' Äsop antwortete: 'Sie sind bereit, sobald du den Ort anweisest'.

Sogleich ging der König mit Äsop zur Stadt hinaus ins Feld und übergab ihm einen Ort, welchen er abgemessen hatte. Äsop aber stellte die Adler an die Ecke des angewiesenen Ortes, band die Knaben in Ballonen an ihre Füsse, gab diesen Kellen und gebot ihnen in die Höhe zu fliegen; diese aber, als sie in die Höhe gelangt waren, riefen: 'reichet Lehm her, Ziegeln, Holz und alles, was wir zum Bau nöthig haben!' Nektenabo aber, als er sah, wie die Knaben von den Adlern in die Höhe getragen wurden, sprach: 'woher soll ich geflügelte Menschen haben?' Äsop antwortete: 'Aber Lykurgos hat deren, und du, der du ein Mensch bist, willst mit einem göttergleichen König wettkämpfen?!' Nektenabo aber sprach: 'Äsop! Ich bin überwunden. Jetzt aber werde ich dich fragen, antworte mir!' Und er sagte: 'Ich habe mir Pferde von Griechenland kommen lassen und sie mit den hiesigen gepaart. Wenn nun die Stuten die Hengste in Babylon wiehern hören, so werfen sie fehl'[2]. Äsop sprach: 'Morgen werde ich dir darauf Antwort geben, o König!'

In seine Wohnung zurückgekehrt, befahl er seinen Sklaven eine Katze zu fangen. Diese fingen eine sehr grosse und begannen sie vor aller Augen zu peitschen. Als die Ägypter diess sahen, wurden sie höchst unwillig, liefen nach Äsops Wohnung zusammen und forderten die Katze von ihm; er aber kümmerte sich nicht darum. Sie gingen daher zum König

---

[1] Die Vulgata hat einen noch schöneren Bombast: „Mit Lykeros verglichen, würde wenig fehlen, dass dieses Licht sich als Finsterniss erwiese".

[2] Die Vulgata und Ranucius' alte lateinische Übersetzung haben, „so werden sie trächtig", was auf den ersten Anblick passender zu sein scheint, allein Westermanns Text stimmt hier (vgl. S. 31, Nr. 7) und auch sonst bei weitem mehr mit der arabischen Fassung und zeigt dadurch, dass er trotz einer Menge theilweis leicht ausscheidbarer Zusätze im Ganzen die alte Form treuer bewahrt hat.

und meldeten ihm, was sich zugetragen; dieser aber wurde erzürnt und liess Äsop zu sich kommen. Als er erschienen war, sprach er zu ihm: 'Du thust sehr unrecht, Äsop; die Katze ist das Sinnbild der Göttin Bubastis[1] und wird von den Ägyptern aufs höchste geehrt'. Äsop sagte: 'König Lykurgos hat durch sie eine Unbill erlitten; denn in eben dieser verflossenen Nacht hat sie seinen edlen Kampfhahn umgebracht, welcher ihm noch dazu bei Nacht genau die Stunden angab'. Nektenabo aber sprach: 'Schämst du dich nicht zu lügen, Äsop? Wie kann eine Katze in einer Nacht von Ägypten nach Babylon kommen?' Er aber lächelte und sagte: 'So sage mir denn, o König! Wie können hier die Stuten, wenn die Hengste in Babylon wiehern, es hören und davon fehl werfen?' Als der König diess gehört, pries er hoch seinen Scharfsinn.

Am folgenden Tage liess er weise Männer von Heliopolis kommen, welche physischer Räthselfragen kundig waren, und nachdem er sich mit ihnen über Äsop unterhalten, lud er sie mit diesem zusammen zu einem Gastmahl. Nachdem sie sich niedergelassen, sprach einer der Heliopoliten zu Äsop: 'Wir sind von Gott abgesandt dir Mittheilungen zu machen, damit du sie lösest'. Er aber sprach: 'Du lügst! Denn Gott will nichts von einem Menschen lernen, er kann den Verstand und den Charakter eines jeden prüfen. Ihr aber setzt euch selbst und euren Gott herab. Doch sagt was ihr begehrt!' Sie aber sagten: 'Es gibt einen Tempel und in dem Tempel eine Säule, welche 12 Städte hat; jede Stadt ist mit 30 Balken gedeckt und um jeden Balken laufen zwei Frauen'. Äsop sprach: 'Diese Aufgabe können bei uns die Kinder rathen. Der Tempel ist die Welt, weil sie alles umfasst; die Säule im Tempel ist das Jahr, die 12 Städte daran die 12 Monate; die 30 Balken
568 die 30 Tage des Monats; die herumgehenden zwei Frauen | Tag und Nacht, welche einander folgen und das tägliche Leben der Menschen bestimmen'[2]. Mit diesen Worten löste er ihr Räthsel.

---

[1] Dieser Zug fehlt in den jetzt bekannten arabischen Bearbeitungen, er erscheint aber auch in beiden russischen Redactionen, obgleich in dem Namen der Gottheit differirend (in der einen heisst sie Victor, in der andern Dochor, s. Pypin in Gel. Abh. IV, 80, 81), und ist, wie der Wahrheit gemäss, so auch unzweifelhaft Bestand der älteren Fassung.

[2] Ähnliche Räthsel sind sehr gewöhnlich; vgl. auch eins des Kleobulos in der Anthologia Palatina XIV, 101.

Am folgenden Tage rief Nektenabo alle seine Freunde zusammen und sprach zu ihnen: 'Durch diesen Äsop werden wir dem Lykurgos, dem König der Babylonier, Tribut zahlen müssen'. Einer seiner Grossen sagte aber: 'Wir wollen ihm noch Aufgaben stellen, und er soll uns etwas sagen, was wir weder gesehen noch gehört haben, und was er sagt, von dem wollen wir behaupten, dass wir es gehört und gesehen haben'[1]. (Vgl. S. 513 [[185]], Nr. 6.) Nektenabo freute sich darüber und sprach: 'Äsop! Sag uns etwas, was wir weder gehört noch gesehen haben'. Er antwortete: 'Gebt mir eine Frist von drei Tagen; dann werde ich antworten'. Der schlaue Äsop fertigte nun eine Schuldurkunde, des Inhalts, dass Nektenabo tausend Talente von Lykurg geborgt habe und fügte einen schon verflossenen Zahlungstermin hinzu. Nach drei Tagen kam Äsop und fand Nektenabo mit seinen Freunden ihn erwartend. Als er eintrat, überreichte er das Papier. Sie aber sprachen, ehe sie noch den Inhalt erfahren hatten: 'das wissen wir'; Äsopos aber sagte: 'Schönen Dank! Denn die Zahlungsfrist ist verstrichen'. Als Nektenabo das Schuldbekenntniss gelesen, sagte er: 'Ihr seid Zeugen, dass ich vom Lykurgos nichts geborgt habe'. Sie aber sagten: 'Das haben wir weder gesehen noch gehört'. Da sprach denn Äsop zu ihnen: 'Wenn ihr so sprecht, so ist die Aufgabe gelöst'. Nektenabo aber sprach: 'Glückselig zu preisen ist Lykurgos, dass er eine solche Weisheit in seinem Reich hat!' Darauf gab er ihm die zehnjährigen Einkünfte und entliess ihn.

Äsop aber, nach Babylon zurückgekehrt, erzählte dem Lykurgos alles, was in Ägypten vorgegangen war, und übergab ihm das Geld. Lykurgos liess darauf dem Äsop eine goldene Bildsäule setzen."

Diess ist die Fassung dieses Märchens in „Äsops Leben". Ich konnte mich natürlich auf eine genauere Vergleichung mit den arabischen hier nicht einlassen; doch wird sie ins-

[1] In den arabischen Darstellungen wird diese Aufgabe schon früher gestellt, und zwar im wesentlichen gleich, im einzelnen jedoch etwas abweichend gelöst (weise Heykar S. 135, Sinkarib p. 330). Überhaupt ist weder die Ordnung, noch die Stellung oder Lösung der Aufgaben im Griechischen ganz gleich mit dem Arabischen. Es zeigt sich auch hier das Streben nach Differenziirung, welches vorwaltend die Unähnlichkeit der einer und derselben Grundform entsprungenen Märchen im Lauf der Zeit herbeiführte.

besondere bei einer kritischen Erwägung dieser Lebensbeschreibung von Nutzen sein.

Ausser der Erzählung vom weisen Heykar oder Sinkarib gehört zu diesem Kreise noch eine andere des mohammedanischen Orients, nämlich die von der „Moradbak" in „1001 Tag" (Prenzlauer Übersetzung VIII, 199 ff.). Auch diese Übersetzung, so wie ihr französisches Prototyp, sind weit verbreitet, und wir können uns demnach auf die Hervorhebung der Hauptzüge beschränken.

„Der König von Persien leidet an einer Schlaflosigkeit, welche ihn grausam gemacht hat. Zwanzig Jahr lang hat er vergebens versucht sie heilen zu lassen. Um die langweiligen Nächte abzukürzen, befiehlt er, dass ihm der Gefängnisswärter Fitéad, von welchem er glaubt, dass er von den vielen Gefangenen ihre Lebensgeschichte erfahren habe, mit Erzählungen die Zeit vertreibe. Fitéad aber hat kein Gedächtniss und fühlt sich der Aufgabe nicht gewachsen. Doch der König droht ihm mit dem Tod, wenn er nicht binnen vier Tagen sein Verlangen erfülle. Seine Verzweiflung wird von seiner Tochter Moradbak bemerkt, diese versichert ihn, dass sie schon am nächsten Morgen Hülfe finden werde.

In dem Gefängniss sass nämlich seit 15 Jahren der weise Abu-Melek, welcher den König von seiner Schlaflosigkeit hatte heilen wollen, aber durch das von ihm vorgeschlagene Mittel des Königs Zorn in einem solchen Grad erregt hatte, dass dieser ihn bei Wasser und Brod ins Gefängniss werfen lassen, und nun schon lange seiner vergessen hatte. Vor drei Jahren hatte Moradbak zufällig sein Gefängniss entdeckt und war seitdem mit ihm in einem fortdauernden Verkehr geblieben. Sie erleichterte ihm durch mancherlei Erquickungen seine Gefangenschaft, während er durch Unterricht ihre Seele zur Tugend und zu höheren Kenntnissen zu erheben suchte. Diesem theilte sie nun ihres Vaters Noth mit, und er verspricht ihr die nöthigen Geschichten zu erzählen. Sie erbietet sich dagegen bei ihrem Vater, seine Aufgabe bei dem König zu erfüllen. Der König ist damit zufrieden, und sie erzählt ihm nun mehrere Geschichten (bis Thl. X, S. 30). Die letzte derselben presst dem König den Wunsch aus, einen eben solchen Minister zu besitzen wie der in der letzten Erzählung auftretende. Diesen Wunsch benutzt Moradbak, Gnade für den

Weisen zu erlangen, welcher ihr die Geschichten erzählt habe, denen der König die erwünschte Beruhigung seiner Sinne verdanke. Natürlich wird Abu-Melek befreit, des Königs Rathgeber, und Moradbak des Königs Gemahlin."

Diese Erzählung wird jedem auf den ersten Anblick mit der bisher behandelten keineswegs in besonders nahem Verwandtschaftsverhältniss zu stehen scheinen, und ich gestehe gern, dass, wenn sie nicht — wie sogleich geschehen wird — in einer etwas veränderten Form nachgewiesen werden könnte, in welcher sie unzweifelhaft sich als Glied unserer Kette zu erkennen gibt, ich Bedenken tragen würde, sie mit solcher Sicherheit hieherzustellen. Doch würde, selbst wenn jenes entscheidende Moment mangelte, eine eindringendere Betrachtung wenigstens eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür ergeben. Die wesentlichste Umwandlung beruht darauf, dass sie, anstatt selbständig zu bleiben, zu einer Rahmengeschichte verwendet ist. In Folge davon musste an die Stelle der Aufgaben, welche den — hier, wie in der Çukasaptati, grausamen — König in Noth bringen, eine Situation treten, durch welche, ähnlich wie in 1001 Nacht und andern durch einen Rahmen verbundenen Sammlungen von Geschichten, eine Reihe von Erzählungen motivirt werden konnte. Diese Situation wird hier durch des Königs Schlaflosigkeit gebildet, fast gerade wie in einem aus dem Persischen in das Italienische übersetzten Roman: Il peregrinaggio dei tre figliuoli del rè de Serendippo „Die Reise der drei Söhne des Königs von Serendippo", welchen ich, wegen seiner Bedeutung — sein Inhalt ist nämlich fast ohne Ausnahme indisch und von nicht geringem Einfluss auf europäische Novellen und Märchen, während seine Form sich so eng an Nizami's „sieben Schönheiten" schliesst, dass er fast nur eine von einem christlichen Perser herrührende Umarbeitung derselben scheint — nächstens eingehender besprechen werde. (Vgl. für jetzt darüber Einleitung zum Pañcatantra, § 39, S. 125.)

Setzen wir an die Stelle der Erzählungen und der Schlaflosigkeit die Aufgaben und die dadurch herbeigeführte Noth des grausamen Königs, so bleiben nur noch sehr unwesentliche Differenzen, welche wir, da, wie schon gesagt, der historische Zusammenhang sogleich unzweifelhaft festgestellt werden wird, versuchen dürfen zu erklären und auch mit Leichtigkeit

zu erklären vermögen. Zunächst wird der eingekerkerte Weise nicht sogleich vor den König geführt, sondern hilft erst durch Soufflirungen — hier von Erzählungen, in der sogleich zu
569 besprechen-|den Form von Lösungen. Diese Umwandlung liegt schon an und für sich sehr nahe; sie ergibt sich fast von selbst aus der hier noch wie in der Çukasaptati vorausgesetzten Grausamkeit und Erbitterung des Königs. Ähnlich wird in der Form, welche das Märchen in Bezug auf Çâradânanda angenommen hat (S. 460 [[167]]), der Weise, welcher auch hier dem König aus einer grossen — jedoch von den bisher erwähnten wieder verschiedenen — Noth helfen soll, ihm nicht sogleich gezeigt, sondern antwortet aus einem Versteck hinter einem Vorhang hervor.

Eine weitere Umwandlung ist, dass ein Mädchen den Weisen rettet, und nachher des Königs Gemahlin wird. In der Çukasaptati war ein vermittelnder Retter noch kaum angedeutet; in der Form, welche das Märchen in Bezug auf Vararuci und Çâradânanda angenommen hat, ist es der Minister, im weisen Heykar und dessen Nebenformen vorwaltend der mit seiner Hinrichtung beauftragte selbst. In derjenigen Form dagegen, welche der Chavis-Cazotte'schen Bearbeitung zu Grunde liegt, nimmt Heykars Frau — des Königs Tante — eine so hervorragende Stellung ein, dass sich vielleicht vermuthen lässt, dass sie zu der Umwandlung in Moradbak die Veranlassung gab. Allein die Verwandlung der Frau des Weisen in die Schülerin des Eingekerkerten und ihre spätere Verheirathung mit dem König müssten wir doch wieder aus der in den Märchen so allgemein hervortretenden Neigung zum Heirathsstiften erklären, und dann weiss ich nicht, ob es nicht eben so nahe liegt, aus dieser unmittelbar die Umwandlung des Retters in ein Mädchen zu deuten.

Doch unsere Aufgabe — nur den äussern historischen Zusammenhang der hier zu behandelnden Märchengruppe nachzuweisen — nöthigt uns nicht, die Veranlassung dieser Umwandlungen erschöpfend zu untersuchen. Denn die Form, zu welcher wir uns jetzt wenden, gibt sich einerseits als entschiedener Reflex derjenigen kund, auf welcher Moradbak zunächst ruht, während sie andrerseits ihre Abstammung aus der indischen Grundlage über allen Zweifel feststellt. Nicht jedoch weil ich diese Fragen überhaupt für unwichtig hielte,

gehe ich so leicht darüber hin — sie sind vielmehr für die innere Geschichte der Märchen von grosser Bedeutung — sondern einzig aus dem Grunde, weil ich auf jede Weise den Schein fern halten möchte, dass durch derartige Erklärungen der äussere Zusammenhang der Märchenformen erwiesen werden solle. Dieser kann auf eine objective Weise nur durch Aufweisung der verkettenden Ringe dargelegt werden. Jene Erklärungen dagegen enthalten stets mehr oder weniger subjective Elemente, welche den Boden viel zu schlüpfrig machen, als dass eine vielseitig überzeugende Entscheidung auf ihm erkämpft werden könnte.

Die Form, zu welcher wir jetzt übergehen, bieten uns zwei im wesentlichen übereinstimmende Märchen, ein walachisches, bei Schott Nr. 9, „vom weissen und vom rothen Kaiser", und ein ungarisches, bei Erdélyi IV, S. 269, „der Knabe mit dem Geheimniss und sein kleines Schwert". Wir besprechen zuerst das erstere, welches bei Schott recht gut erzählt ist und, wie sich ergeben wird, eine ältere Form gewährt als das ungarische. Sein Inhalt ist etwa folgender:

„Petru träumt, er werde vornehmer werden als sein Vater, nämlich Kaiser. Im Vorgefühl seiner Zukunft ist er so ausgelassen, dass der Vater den Grund seiner Ausgelassenheit wissen will, und da er aus Furcht vor Strafe seinen Traum nicht zu erzählen wagt, erhält er eine solche Tracht Prügel, dass er entflieht. Am Abend findet ihn der vorüberfahrende weisse Kaiser und nimmt ihn mit sich. Er lebt vergnügt in dessen Schloss und verliebt sich in des Kaisers Tochter. Einst erinnert sich der Kaiser, dass Petru von einem Traum gesprochen, und verlangt ihn zu wissen. Petru will ihn natürlich noch weniger dem Kaiser verrathen, als er ihn seinem Vater mitzutheilen wagte. Darüber wird der Kaiser zornig und lässt ihn einsperren, mit dem Befehl, ihn zu todt hungern zu lassen. Petru wird eingesperrt, aber des Königs Tochter bringt ihm stets zu essen und zu trinken.

Während des geschah es, dass der rothe Kaiser dem weissen einen Stock zuschickte, welcher oben und unten gleich dick war, und ihm zugleich sagen liess, 'wenn er nicht binnen drei Tagen errathe, welcher Theil des Stockes das obere und welcher das untere Ende sei, so werde er ihn und sein Volk mit Krieg überziehen'.

Der weisse Kaiser ist darüber in grosser Verzweiflung. Dieses meldet die Tochter jammernd dem gefangenen Geliebten. Petru gibt aber die Auflösung an und räth ihr, sie in Form eines Traumes mitzutheilen. Sie ist: 'man solle den Stock in die Höhe werfen, was den Boden zuerst berühre sei der untere Theil'. Es geschieht, und die Aufgabe ist damit gelöst.

Nicht lange danach schickt der rothe Kaiser dem weissen eine zweite Frage: eine Gesandtschaft überbringt drei Pferde von ganz gleicher Farbe, Gestalt und Stärke. Eines davon ist ein Fohlen, und der weisse Kaiser soll binnen drei Tagen errathen, welches. Petru gibt der Tochter wieder die Lösung. Sie soll sagen, sie habe geträumt, der König solle den Pferden Heu und eine Schüssel mit süsser Milch vorsetzen lassen. Dieses geschieht: die ältern Pferde laufen zum Heu, das Fohlen zur Milch.

Der rothe Kaiser schickt eine dritte Aufgabe. Der weisse Kaiser soll ihm binnen drei Wochen zu wissen thun: 1) um welche Stunde er am Ostersonntag aus dem Bette steige, 2) um welche Stunde er dann in die Kirche gehe, 3) wann er dann bei seiner Tafel den ersten Becher zum Munde führe. Wenn er diess alles wisse, so möge er am Ostersonntag in der Burg des rothen Kaisers erscheinen, oder einen Gesandten schicken, um ihm den Pokal, aus dem er im Begriff sei zu trinken, aus dem Munde zu schlagen. Als die Prinzessin ihrem Geliebten diese Botschaft erzählt, räth er ihr dem Kaiser zu sagen, es habe ihr geträumt, hier könne nur Petru helfen. Dieser wird nun aus dem Gefängniss geholt, und der Kaiser verspricht ihm, wenn er ihm aus dieser Noth helfe, die höchsten Ehren zum Lohn und seine Tochter zur Gemahlin.

Petru lässt nun in der Nähe des Schlosses des rothen Kaisers eine hohe Warte bauen und von da aus blickt er vermittelst eines guten Fernrohrs in jenes hinüber. So sieht er, wie der Kaiser aufsteht, wann er zur Kirche geht, wie er, nachdem er die Kirche verlassen, sich zur Tafel setzt. Nun eilt Petru auf seinem schnellsten Ross zu des Kaisers Schloss, und so wie dieser den Becher an die Lippen setzen will, ruft Petru: 'der Kaiser will trinken', und stösst ihm den Pokal vom Munde. Der Kaiser wird wüthend, Petru aber theilt ihm mit, dass er die drei Forderungen gelöst. Dennoch soll er zum Galgen geführt werden. Aber wohlweislich hatte er sich

vorher von dem weissen Kaiser eine Hülfsmannschaft für den Fall der Noth ausgebeten. Es kommt zum Kampf. Petru tödtet den rothen Kaiser und erobert die rothe Stadt. Siegreich kehrt er zu dem weissen Kaiser zurück, wird zuerst Kaiser des rothen Reiches und Eidam des weissen Kaisers, dann nach dessen Tod auch sein Nachfolger". |

So kindisch und ungeschlacht auch diese Form ist, so 570
wird doch niemand weder die nahe Beziehung derselben zu der indischen in der Çukasaptati und der persischen in Moradbak entgehen, noch selbst die etwas entferntere zu der arabischen im weisen Heykar. Es würde Zeitverschwendung sein sie ausführlicher nachweisen zu wollen; einige Bemerkungen jedoch darf ich weder mir noch dem Leser ersparen.

Den Kern der Form bilden die Aufgaben, welche wie im Indischen und Arabischen den erzürnten König, der den einzigen, der ihm helfen konnte, hat einkerkern lassen, in grosse Noth bringen. Die beiden ersten sind wesentlich dieselben wie in der Çukasaptati (S. 459 f. [[165 f.]]). Die Auflösung der ersten beruht auf derselben Grundidee, dass nämlich das Wurzelende schwerer sei; die der zweiten erinnert bezüglich des Vorwerfens von Heu an die indische Fassung, welche im Dsanglun hervortrat, während die Milch wieder an die Darstellung in der Çukasaptati mahnt. Es ist hier zu bemerken, dass die sanskritischen Sammlungen von Erzählungen mit grosser Freiheit copirt wurden und vielfach umgewandelt sind; es ist daher möglich, dass die Redaction, in welcher die Çukasaptati uns vorliegt, die alte Fassung minder treu bewahrt als dieses Märchen. Dass aber die indischen Aufgaben hier fast unverändert hervortreten, während im Heykar fast keine Spur derselben erscheint, beweist, dass eine Nebenform existirt haben müsse, in welcher sie bewahrt waren. Dass eine Nebenform überhaupt im Orient existirte, haben wir aber schon bei der Form „Moradbak" gesehen, und dass deren Grundlage eben diese Nebenform war, ist eine wohl kaum abzuweisende Vermuthung.

Die dritte Aufgabe, durch welche Petru zu dem rothen Kaiser selbst geführt wird, wie Heykar und Äsop zu dem König von Ägypten, ist sicherlich in dieser Beziehung der ungeschlachte Reflex der feinen Form, welche uns in den Märchen von diesen bewahrt ist. Selbst der Bau der Warte

scheint eine Umwandlung des vom König von Ägypten geforderten Thurmbaues, sowie das Verlangen Dinge zu wissen, welche bei der Entfernung beider Reiche eigentlich nicht gewusst werden können, an die S. 513 [[185]], Nr. 6 erwähnte Aufgabe erinnert; das Aus-der-Handschlagen des Pokals ergibt sich als einen derben Ersatz für die im Fall der Lösung dort versprochenen Revenüen.

Dass der Eingekerkerte zuerst durch seine Geliebte antwortet, entspricht der Form in „Moradbak", und es würde hiernach nicht schwer sein, annähernd mit ziemlicher Gewissheit diejenige zu reconstruiren, welche die nächste Grundlage unseres Märchens und der Moradbak bildete. Schwerlich ist diese aber auf dem Wege der Litteratur zu den Walachen unmittelbar gedrungen, sondern, wie sich durch Vergleichung der übrigen walachischen Märchen wahrscheinlich machen liesse, hier aber zu weit führen würde, zunächst durch die Türken. Ob von diesen schon die weiteren Umwandlungen der Grundlage ganz oder theilweise herrühren, lässt sich nicht entscheiden. Sie bestehen eigentlich nur in einem Zusatz zu Anfang und zu Ende und in der sehr angemessenen Correctur, nach welcher das Mädchen die Geliebte des Eingekerkerten ist; eine Folge von dieser ist natürlich, dass sich der alte Weise in einen jungen schmucken Burschen verwandeln muss, der mit den Gaben der Weisheit, die er von seinem Vorgänger im Märchen ererbt hat, auch solche verbinden muss, die eine Kaiserstochter zu bezaubern vermögen. Der Traum sowie überhaupt der Anfang ist sicher unter Einfluss von Josephs Geschichte entstanden. Der allgemeine Kampf am Ende entspricht dem Geschmack uncultivirter Völker an Kriegen und Schlachten, ist jedoch auch theilweis Folge davon, dass das Märchen die Wendung genommen hat, den jungen Burschen zum zukünftigen Kaiser zu machen; um sich dieser Bestimmung würdig zu zeigen, muss er sich natürlich auch ebenso tapfer erweisen, als er schon gewinnend und klug hervorgetreten ist.

Die ungarische Darstellung weicht von der walachischen nur wenig ab. Bezüglich des Anfangs hat sie folgenden Zusatz: ehe noch des Jünglings Grösse durch den Traum prognosticirt wird, gibt sie sich schon durch ein Wunder zu erkennen. Dem Jüngling ist an die linke Seite eine Schwert-

scheide angewachsen, und das dazu gehörige Schwert wächst zu gleicher Zeit im Garten und folgt nur dem Willen des Jünglings. Eben dieses Schwert rettet ihn in dem schon beim Walachischen erwähnten Schlusskampf. Dass dieser Zusatz schon verhältnissmässig sehr neu sei, zeigen die bisher kennen gelernten Formen, und ich erlaube mir überhaupt die Bemerkung: dass man bei der historischen Untersuchung der Märchen die Erfahrung macht, dass die ältest erreichbare Form auch, wie die einfachste überhaupt, so insbesondere die an Wundern ärmste ist; erst im Fortgang der Entwicklung wachsen und mehren sich die Wunder und Unwahrscheinlichkeiten. — Ferner sind hier die Versuche, dem Jüngling das Geheimniss seines Traumes abzulocken, vermehrfacht, und der Anfang der walachischen Fassung gewissermassen verdoppelt — Multiplicationen, welche das gewöhnliche Zeichen späterer — von keiner schöpferischen Kraft getragener — Bemühungen sind den Stoff auszuspinnen, zu erweitern. Ächt nationell häufen sich zugleich die Prügel, regnen nach allen Seiten und fallen selbst zur Abwechslung auf die Prinzessinnen. Nachdem die Mutter — welche hier an die Stelle des Vaters getreten ist (der Held ist der Sohn einer armen Wittwe) — vergeblich den Traum aus ihm herauszuprügeln versucht hat, nimmt ihn, wie im Walachischen, ein König mit — im Ungarischen jedoch ein ungenannter. Sowohl dieser als seine beiden Töchter suchen vergeblich sein Geheimniss zu erlangen; der zweiten antwortet er mit Schlägen. Nun soll er sogleich am Galgen sterben; da erscheint der König von Ungarn und bittet sich den schönen Jüngling für seine Tochter aus. In Buda angekommen sucht wiederum eine Prinzessin sein Geheimniss zu erforschen, allein ebenfalls vergebens; trotzdem, dass sie sich sogleich in ihn verliebt, wird auch sie eben so ungalant wie die ungenannte Prinzessin von ihm behandelt. Darauf wird er dann eingemauert um zu verhungern — gerade wie im Walachischen. Allein die Prinzessin erhält ihn durch Speise und Trank, welche sie ihm heimlich verschafft, und der König findet ihn immer frisch und munter. Indessen sucht der türkische Sultan Krieg mit den Ungarn und schickt wesentlich dieselben Fragen wie im Walachischen und im Indischen; doch findet auch hier eine kleine Umwandlung statt, welche ich — weil die Differenziirungen für die innere

Geschichte der Märchen von der grössten Wichtigkeit sind — nicht unerwähnt lassen will. Er sendet nämlich zuerst drei Rohrstücke — wiederum eine Multiplication, hier augenscheinlich durch die drei Pferde in der walachischen Fassung veranlasst — mit der Anfrage: welches an der Wurzel, in der Mitte oder oben gewachsen sei. Die Auflösung, welche der Gefangene durch den Mund der Prinzessin gibt — jedoch ohne wie im Walachischen, wo die Träume durch das ganze Märchen hindurchklingen, ihr zu rathen, einen Traum vorzuschützen — ist wiederum auf dieselbe Idee wie im Indischen gegründet. Der König soll die Rohrstücke in lauwarmes Wasser werfen; das an der Wurzel gewachsene sinkt — nach Angabe des Märchens — zu Boden, das mittlere bleibt in der Mitte des Wassers, das obere schwimmt oben. Der König bezeichnet die Stücke bezüglich mit einem, zwei und drei Strichen und schickt sie so dem Sultan zurück. |

571 Die zweite Aufgabe stellt der Türke nach Jahresfrist. Auch sie ist ein wenig variirt. Die Anzahl der Pferde ist, wie im Walachischen, drei; allein hier sind es drei Füllen, und der König soll entscheiden, welches am Morgen, welches am Mittag und welches am Abend geboren sei. Diese Umwandlung ist augenscheinlich durch die Fassung veranlasst, welche die erste Frage im Ungarischen erhalten hat. Als die Prinzessin dem Gefangenen diese Frage mittheilt, räth er ihr dem König zu sagen: ihr habe geträumt, dass der Gefangene selbst, wenn er in Freiheit gesetzt werde, die Aufgabe lösen würde. So erhält er denn seine Freiheit wieder. Diese Abweichung war hier nothwendig, weil die dritte Aufgabe der walachischen Fassung fehlt. Wenn ich diese oben mit Recht als Reflex von Aufgaben im weisen Heykar gefasst habe, so gehörte sie zum älteren Bestand des Märchens, und die ungarische Darstellung ist verstümmelt. Für diese Annahme sprechen auch die hervorgehobenen Momente, aus welchen wir schlossen, dass das ungarische Märchen überhaupt eine jüngere Form sei. Will man diess jedoch nicht zugestehen, so würde man anzunehmen haben, dass die dritte Aufgabe im Walachischen ein Zusatz sei. Die Frage lässt sich zu keiner sichern Entscheidung bringen, obgleich sich vieles dafür und dagegen sagen lässt; ich discutire sie deshalb hier nicht, kann mich jedoch nicht der Bemerkung enthalten, dass mir die

meisten Momente für die Annahme einer Verstümmelung im Ungarischen sprechen. Die Lösung ist eben so unvernünftig wie die der ersten Aufgabe; sie lehnt sich an die walachische, über welche oben gesprochen ist. Der kluge Jüngling lässt drei ganz gleiche Tröge machen; den einen lässt er mit Hafer, den zweiten mit frischem, den dritten mit trockenem Heu füllen; das Füllen, welches aus dem ersten frisst, ist — dem Märchen zufolge — des Morgens geboren, das welches das frische Heu wählt, Mittags, das welches das trockene, Abends.

Die dritte Aufgabe der walachischen Darstellung fehlt, wie schon bemerkt, im Ungarischen; sie ist durch den gewöhnlichen Märchenapparat, eine Hexe, ein Zauberschwert und Kämpfe ersetzt. Der Sultan fordert auf den Rath seiner Schwester, welche eine Hexe ist, dass ihm der Jüngling ausgeliefert werde, natürlich um ihn zu verderben. Als Contrecoup gegen die drei gleichen Rohrstücke und Füllen wird der Jüngling mit zwei ihm ganz gleichen anderen Jünglingen zum Sultan geschickt, so dass dieser ihn nicht herauszufinden vermag. Er schickt sie also zurück und fordert mit Bestimmtheit, dass der Jüngling, welcher alle seine Versuche vereitelt habe, allein gesendet werde. Dieses geschieht, als ihn aber der Sultan fangen will, rettet ihn sein Wunderschwert, welches aus der Scheide springt, unter den Türken herumtanzt und ein ganzes Heer derselben niedersäbelt. Siegreich kehrt der Jüngling nach Buda zurück, wird Eidam des Königs und später selbst König. Damit das Märchen sich abrunde, bilden die im Eingang eine so grosse Rolle spielenden und das Ganze durchklingenden Prügel auch den Schluss desselben. Der glücklich König gewordene Jüngling macht seiner Mutter einen Besuch, erzählt ihr schliesslich endlich seinen Traum und dankt ihr für die Prügel — denen er augenscheinlich die Erfüllung desselben zuzuschreiben hat. — Nahm das Märchen diese Wendung, um als Prügeltrost zu dienen? Das Bedürfniss eines solchen mochte in Ungarn sowohl als in der Walachei oft genug eintreten.

Beide zuletzt besprochene Märchen sind in neuester Zeit aus dem Munde des Volkes aufgeschrieben worden und legen eben so sehr ein unbezweifelbares Zeugniss für den Übergang eines Märchens der indischen Litteratur in das europäische Volk ab, als für die unverkennbar im wesentlichen treue Bewahrung

desselben. Sie berechtigen uns also auch bei andern europäischen Märchen denselben Ursprung vorauszusetzen, und sowohl die in ihnen vorkommenden Umwandlungen, als insbesondere die bei weitem stärker abweichenden Mittelformen ermächtigen uns, uns in dieser Voraussetzung wenigstens durch geringere Differenzen nicht irren zu lassen. Ich habe weder die Absicht von dieser Ermächtigung einen umfassenden Gebrauch zu machen, noch in diesem Aufsatz jene Berechtigung noch auf einen andern Märchenkreis anzuwenden. Wohl aber halte ich es für angemessen, noch eine Anzahl von Märchen in Betracht zu ziehen, die sich, wie mir scheint, an die andere indische Darstellung unseres Märchens schliessen, welche zunächst im Tibetischen bewahrt war (s. oben S. 487 [[168 ff.]]).

Es wird niemand verkennen, dass, wenn wir auch nicht wüssten, dass die indische Çukasaptati, in welcher wir die Grundlage der bisher besprochenen Formen kennen gelernt haben, den Hauptbestand des persischen Tûtî-nâmeh bildete, wenn wir auch keine Mittelformen nachweisen könnten, welche von jener bis zu der ungarischen leiteten, diese dennoch als unzweifelhafter Sprössling von jener angesehen werden müsste. Ebenso wird auch für manche andere Märchen der indische Ursprung selbst dann unzweifelhaft sein, wenn wir auch weder den Weg mit Bestimmtheit nachzuweisen vermögen, auf welchem sie zu dem Ort gelangt sind, wo sie sich finden, noch die etwaigen Mittelformen, durch welche sie sich von ihrer Grundform entfernt haben. Jenes ist nun zwar bei den Märchen, von welchen wir jetzt zu sprechen haben, keineswegs der Fall; denn wir haben oben schon bemerkt, dass der Dsanglun in das Mongolische übersetzt ist; die Mongolen aber beherrschten Russland bekanntlich über zwei Jahrhunderte, und in dieser langen Zeit konnten sehr viele Märchen in das russische Volk übergehen. Von mehreren ist diess schon mit Entschiedenheit nachgewiesen (vgl. S. 512 [[180]]), und es ist kaum zu bezweifeln, dass diess noch mit mehreren andern der Fall war. Von den Russen aber konnten sie mit Leichtigkeit sowohl zu den Deutschen als zu den übrigen slavischen Völkern gelangen. |
589 Über den Weg, auf welchem die jetzt zu besprechenden Märchen zu den Orten, wo sie sich gefunden haben, gelangt sind, brauchen wir also nicht verlegen zu sein. Wohl aber fehlen uns etwaige Mittelformen, denn die Fassungen, welche

wir erwähnen werden, scheinen nur Varianten oder Fragmente einer einzigen. Diese liegt jedoch glücklicherweise von der ältesten, im Tibetanischen erhaltenen, nicht so fern ab, dass gegen ihre Zusammenhörigkeit bedeutendere Zweifel entstehen könnten, und ich glaube, wir dürfen uns vielleicht der Hoffnung hingeben, dass bei dem regen Eifer für Märchenforschung und Sammlung, welcher sich auch den slavischen Ländern mitgetheilt hat, von diesen her uns noch eine Mittelform geboten werden wird, welche geeignet ist, etwaige Bedenken gegen unsere Annahme vollständig zu zerstreuen.

In der tibetanischen Darstellung, so weit sie für uns hier von Wichtigkeit ist, treten drei Momente hervor: 1) der Erweis der hohen Klugheit der Schwiegertochter überhaupt, 2) die Lösung der Räthselfragen, welche auch ihr Schwiegervater nicht lösen kann, durch sie, 3) ihre hohe Ehre bei dem König und ihre Erhebung zum Rang seiner jüngern Schwester. Schon bei Behandlung der indischen Märchen[1], welche nach meiner Überzeugung in letzter Instanz die Quelle von Stolbergs Ballade „die Büssende" bilden, habe ich darauf aufmerksam gemacht: dass die Umgestaltungen der Erzählungen und Märchen vorwaltend daraus hervorgehen, dass in der einen Fassung unter den verschiedenen Momenten, welche in deren Grundlage vereinigt sind, das Hauptgewicht auf ein anderes Moment gelegt wird als in der Grundlage selbst, oder in einer andern. Dadurch werden gewissermassen verschiedene Standpunkte gegen die Erzählung oder das Märchen eingenommen, und diess kann natürlich nicht verfehlen, sie auch in ihrer Totalität mehr oder weniger, oft sogar ganz, umzuwandeln. In den Formen, welche wir hier noch aus diesem Märchen ableiten, ist das ganze Gewicht auf das dritte Moment gelegt. Da lag es denn schon an und für sich nahe, als höchste Ehre von Seiten des Königs an die Stelle jener Erhebung die Heirath treten zu lassen; doch war diese Umwandlung sogar fast nothwendig, weil die Erhebung zu einer jüngeren Schwester des Königs nur in Indien selbst, oder wo indische Sitten genau bekannt waren, einen Sinn hatte. So wie das Märchen zu fremden Völkern gelangte und gar aus der Litteratur in das

[1] In Brockhaus' Blättern für litterarische Unterhaltung 1857 Nr. 49, wozu man jetzt Einleitung zum Pañcatantra § 186, S. 436 vergleiche.

Volk hinabstieg, war diese Umwandlung — zumal bei der schon bemerkten Lust der Märchen am Heirathstiften — fast unumgänglich nothwendig. Aus dieser folgt aber eine zweite Umwandlung: die nun zur zukünftigen Frau des Königs prädestinirte durfte nicht schon verheirathet sein, sie musste also aufhören die Schwiegertochter des Ministers zu sein. In den Märchen aller Völker macht sich nun ferner die Neigung geltend, niederes mit hohem zu verbinden, gewissermassen die Idee, dass Vorzüge des Geistes und Körpers mit den Vorzügen der Geburt gleichgestellt zu werden verdienen. Dieser gemäss ist das kluge Mädchen in allen zu besprechenden Formen von niederer Geburt. In Folge davon, dass sie aufhört des Ministers Schwiegertochter zu sein, müssen sowohl die Proben, durch welche sie ihre Klugheit dem König kund gibt, eine andere Form annehmen, als auch diejenigen, durch welche sie sich schon vorher auszeichnet. Jene verwandeln sich in Aufgaben, welche der König, oder wer an dessen Stelle tritt, in Erinnerung an die primitive Darstellung ihrem an die Stelle des Schwiegervaters getretenen Vater stellt — der dadurch in grosse Noth geräth — oder auch, da diese Vermittlung nun ebenfalls unnütz geworden, geradezu ihr selbst. Das erste Moment ist fast ganz ohne Ausführung gelassen, vielleicht durch im Volksmund erlittene Einbussen oder Abkürzungen. So ist der Gedanke des Märchens nun wesentlich geändert und veranschaulicht, wie ein niedrig gebornes Mädchen durch Klugheit zu hohem Rang emporsteigt. Die Ausführung dagegen bewegt sich noch fast ganz in der alten Form, ja sie nähert sich den aus der andern Darstellung, der in der Çukasaptati, geflossenen in Bezug auf den Charakter der Aufgaben und anderes theilweise so sehr, dass ich mich der Vermuthung nicht erwehren kann, dass diese dem sie ausbildenden Volke nicht unbekannt war und durch eine Art historisch berechtigter Ideenassociation einen gewissen Einfluss auf sie übte. Diess ist der eigentliche Kern des Märchens, wie er durch wesentlich geringe Umwandlungen aus der indischen Form hervorging. Allein dieser war sehr zusammengeschrumpft und genügte dem Streben der Erzählung nach reicherer Entfaltung nicht. Ähnlich wie das besprochene walachische und ungarische Märchen erhält es Zusätze, welche jedoch der einmal fixirten Grundidee treuer bleiben. Durch unzeitig angewandte Klugheit geräth

das Mädchen in Gefahr, ihre Stellung wieder einzubüssen, aber ihr Verstand befreit sie dann auch aus dieser Gefahr und befestigt jene für immer.

Dass diese Formen mit dem indischen Märchen eng zusammenhängen, zeigt übrigens nicht bloss ihre Anlage im ganzen, sondern auch manches einzelne. In der deutschen Form bei Grimm Nr. 94 „die kluge Bauerntochter" ist der Vater eingekerkert, und die kluge Tochter löst die Räthselaufgaben; in der siebenbürgischen Form bei Haltrich Nr. 45 ist der Burgherr in Noth und Sorgen durch des Königs Fragen, und die Tochter erlöst ihn daraus, fast wie im Indischen. Bei Wuk Nr. 25 ist der Vater wegen der Drohungen des Königs in Angst. | Bei Zingerle I, 27 S. 162 und Colshorn Nr. 26 590
gewinnt er durch ihre Klugheit seinen Process. Die Einkerkerung bei Grimm Nr. 94 erinnert an die andere Form, wo der weise Minister und seine weiteren Vertreter im Kerker sitzen; ob sie dem Einfluss derselben zu verdanken ist, wird jedoch durch ihre isolirte Erscheinung bei Grimm zweifelhaft, vielleicht ist sie eher selbständig entstanden und nur eine sehr natürliche und nahe liegende Steigerung der Noth. Dagegen ist die Art, wie die unmöglichen Aufgaben mit unmöglichen Bedingungen beantwortet werden, ganz dem Verfahren im weisen Heykar analog, und eine dieser Aufgaben und Auflösungen ist eine kaum zu verkennende blosse Umwandlung von einer dort erscheinenden. — Allein so bekannt auch diese Märchen sind, darf ich doch hier, wo es gilt ihre Abstammung zu fixiren, mit einigen Worten nicht kargen, und halte es für dienlich, ja bei unserer Aufgabe fast für nothwendig, sie im einzelnen etwas genauer zu betrachten.

Die vollste Form im allgemeinen erscheint bei den Serben, und zu diesen mochte sie auch, wenn wir die äussere Geschichte des Märchens oben richtig skizzirt haben, unter den Völkern, bei welchen wir das Märchen noch finden, von den stammverwandten Russen zunächst gelangt sein. Hier (bei Wuk Nr. 25) „hat ein armer Bauer eine kluge Tochter, die ihn lehrt, weise zu sprechen und sich etwas zu erbitten". Bis auf diese allgemeine Andeutung ist hier das erste Moment der indischen Fassung zusammengeschrumpft. Der Kaiser, den der Bauer um eine Gabe anspricht, fragt ihn, wer ihn gelehrt habe, so weise zu sprechen. Der Bauer antwortet

„seine Tochter", und der Kaiser stellt nun sogleich diese auf die Probe: 1) soll sie aus gekochten Eiern Küchlein ausbrüten. Die Tochter lässt den Vater zur Antwort gekochte Bohnen säen, und als ihn der König fragt, wie gekochte Bohnen aufgehen könnten, sagt er: „eben so gut, wie aus gekochten Eiern Küchlein ausgehen könnten"; 2) gibt ihm der König zwei Bündel Leinen mit dem Befehl, Segel und Taue, alles was für ein Schiff nöthig sei, daraus zu verfertigen; sonst soll er den Kopf verlieren. Die Tochter gibt ihm am folgenden Tag ein Stückchen Holz und heisst ihn dem König sagen: „er solle daraus einen Rocken, eine Spindel und einen Webstuhl schnitzen, dann wolle er die Aufgabe erfüllen". Das Verhältniss der Antwort zur Frage ist wesentlich identisch mit dem im weisen Heykar (1001 Nacht, Breslau, XIII, 140), welches ich weiterhin bei einer noch schlagenderen Analogie erwähnen werde. Bei genauerer Vergleichung der serbischen Märchen ergibt sich aber gerade — wie das ja auch bei der Nähe der Türken am natürlichsten ist — grosser Einfluss orientalischer Darstellungen zu erkennen, so dass sich vermuthen lässt, dass die Annäherung des Charakters der Aufgaben an die historisch gewissermassen verwandten im weisen Heykar gerade hier statt fand; 3) fordert der König, dass die Tochter mit einem Gläschen das Meer ausschöpfen solle. Sie schickt ein Pfund Werg zurück und verspricht die Aufgabe zu erfüllen, „wenn der König mit diesem Werg die Quellen und Mündungen aller Flüsse auf Erden verstopfe". Es ist diess wesentlich dieselbe Frage und Antwort, welche wir schon oben aus Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen kennen gelernt haben. Sie ist bekanntlich auch in die schon erwähnte Lebensbeschreibung Äsops übergegangen, wo sie zu einer recht hübschen Geschichte verarbeitet ist. Diese Lebensbeschreibung ist gegen Ende des Mittelalters ein Lieblingsbuch gewesen, und die eigentliche Grundlage aller europäischen Eulenspiegeliaden. Von ihr in letzter Instanz ist sie, wie ich fest überzeugt bin, in dieses Märchen gelangt, und da auch der weise Heykar in sie verarbeitet ist, so würde ich im allgemeinen nichts dagegen haben, wenn man vermuthen wollte, dass auf ihr auch die bemerkte Annäherung der Aufgaben an die in diesem Märchen beruht. Nur müsste man alsdann annehmen, dass irgend eine der bekanntlich stark variirenden Redactionen dieser Lebens-

beschreibung auch diejenige Aufgabe enthalten hätte, welche der in diesem Märchen erscheinenden, wie schon angedeutet (vgl. weiterhin), am meisten verwandt ist, aber in den bis jetzt bekannten Handschriften und alten Übersetzungen derselben fehlt; 4) der König fordert, das Mädchen soll errathen, was man am weitesten hört. Sie antwortet: „den Donner und die Lüge". Diese Frage erinnert, wenn gleich etwas entfernter, an die im weisen Heykar und Äsop gestellte Aufgabe: zu sagen, was der König nicht gehört noch gesehen (s. oben); 5) wie viel des Kaisers Bart werth sei. Sie antwortet: „so viel wie drei Regen zur Sommerszeit". Sowohl die Frage als die Antwort erinnern an die im weisen Heykar und in Äsops Lebensbeschreibung geforderten Vergleiche (s. oben). Wem die Zusammenstellungen zu kühn scheinen, der erwäge, dass das erst vor wenig Jahren aus dem Volksmunde niedergeschriebene Märchen schon manche Jahrhunderte unter den Serben gelebt haben muss und also auch — insbesondere in Bezug auf die Aufgabe — manche Umwandlungen erlitten haben mochte. Der Kaiser fordert das kluge Mädchen nun zum Weibe. Damit ist der Kern des Märchens vollendet. Der oben angedeutete Zusatz ist hier noch sehr einfach, trägt jedoch alle weitern Entwicklungen schon unverkennbar in seinem Schoss. Die kluge Bauerntochter macht nämlich bei der Hochzeit zur Bedingung, dass, wenn der Kaiser sie einst fortschicken wolle, sie berechtigt sein solle, aus dem Schlosse das Liebste mitzunehmen. Als sie der König nun wirklich verstossen will, macht sie ihn betrunken und nimmt ihn selbst mit. Von da an leben sie glücklich zusammen.

Die nächste Form ist die, der serbischen auch geographisch am nächsten stehende siebenbürgische bei Haltrich Nr. 45. Statt des Bauers erscheint ein armer Burghüter — entfernt an den Gefangenwärter in Moradbak erinnernd. Er hat des Pfarrers Speck aus der Orgel gestohlen und sagt demselben, die beiden Kirchenheiligen ässen ihn. Der Pfarrer geräth darüber in Zorn und wirft die Heiligen ins Feuer. Nun kommt aber der König zur Kirche, und der Pfarrer weiss nicht, woher er zwei Heilige bekommt. Zwei Pfarrkinder sind bereit, aus der Noth zu helfen und die Heiligen vorzustellen. Allein der eine erblickt aus dem Fenster der Kirche, wie seine Kräm in dem Garten des Collegen Rüben frisst, und sagt es ihm. Dieser

hat nichts eiligeres zu thun, als vom Postament zu springen und hinaus zu laufen. Der andere fürchtet nun, dass jener seine Kräm todtschlagen werde, springt ebenfalls hinab und läuft ihm nach. Der König wundert sich über die flüchtigen Heiligen. Der Pfarrer aber beruhigt ihn, indem er behauptet: „die Heiligen hätten sich vor ihm wegen der kleinen Kirche geschämt". Der König gibt nun Geld zum Bau einer grössern. Nachdem diese gebaut, gibt ihr die Gemeinde die Inschrift: „Wir leben ohne Sorgen". Der König kommt wieder, ärgert sich über die Inschrift und stellt die Frage: 1) „welches der schönste Klang, der schönste Sang, und der schönste Stein sei". Er droht mit dem Tod, „wenn sie die Frage nicht binnen vierzehn Tagen lösen". — Hiermit beginnt erst das eigentliche Märchen. Der mitgetheilte Eingang steht im Siebenbürgischen ganz isolirt und ist unzweifelhaft ein specieller Zusatz. Durch die Auslassung des ersten Moments der indischen Darstellung ist das Märchen um seinen Anfang gekommen. Dieser Mangel
591 wird | in allen nach Abrundung strebenden Formen gefühlt und auf verschiedene Weise ersetzt. — Die kluge Tochter des Burghüters löst die Frage, indem sie ihrem Vater als Auflösung angibt: „Glockenklang, Engelssang und der Stein der Weisen". Der König verlangt nun zu wissen, wer es herausgebracht. — Diese Abweichung von der jetzt bekannten serbischen Fassung schliesst sich enger an die indische Fassung und ist sicher älter. Er stellt die Tochter alsdann auf die Probe, indem er 2) dem Vater zwei Fäden gibt und fordert, dass sie daraus ein Hemd und Unterhosen mache. Sie gibt demselben zwei Besenhölzchen und stellt die Bedingung, dass der König aus ihnen erst einen Webstuhl und ein Spulrädchen verfertige. Es ist die zweite serbische Aufgabe (s. oben), kaum umgewandelt. Der König gibt nun 3) einen irdenen Topf, aus welchem der Boden herausgefallen war, und fordert, dass die Tochter einen Boden hineinnähe, so dass man gar keine Nath und keinen Stich sehe. Die Tochter lässt dem König zurücksagen: „er solle nur erst den Topf hübsch umwenden, denn der Schuster nähe inwendig und nicht auswendig". — Dieses ist die schon angedeutete Aufgabe, welche wohl jeder, der auf die Umwandlungen achtet, welche derartige Aufgaben im Volksmund erleiden konnten und erlitten haben, als wesentlich identisch mit der im weisen Heykar XIII, 140

vorkommenden erkennen wird. Hier fordert der König, dass Heykar einen zersprungenen Mühlstein zusammennähen soll. Heykar antwortet ebenfalls mit einer unmöglichen Bedingung, jedoch den übrigen Auflösungen in dem serbischen und siebenbürgischen Märchen ähnlicher, indem er fordert, dass der König aus einem ihm überreichten Kiesel erst eine Ahle, Scheere und Feile machen lasse, gerade wie dort ein Webstuhl und ähnliches aus einem oder zwei Stückchen Holz gemacht werden sollen.

Jetzt fordert der König 4), die Tochter solle kommen: nicht gefahren, nicht gegangen und nicht geritten, nicht angekleidet und nicht nackt, nicht ausserhalb dem Wege und nicht im Wege und solle etwas bringen, das ein Geschenk und kein Geschenk sei. Diese legt zwischen zwei hohle Teller zwei kleine Grabwespen; statt der Kleider hüllt sie sich in ein Fischgarn; einen Fuss setzt sie auf ihren Geissbock, mit dem andern geht sie. Als der König das Geschenk sehen will, hebt sie den einen Teller auf, und die Grabwespen fliegen davon. Diese Aufgabe und Lösung, welche in der serbischen Form fehlten, erscheinen dagegen in allen übrigen mir bekannten — den drei deutschen und der lithauischen — natürlich mit mehr oder weniger, jedoch unwesentlichen Abweichungen, wie sie sich in allen aus der Litteratur ins Volk herabgestiegenen Compositionen kund geben. Sie scheinen demnach zu dem ursprünglichen Bestand der nächsten Grundlage dieser Formen zu gehören und fehlen im Serbischen vielleicht nur, weil sie gerade demjenigen Erzähler, von welchem Wuk seine Darstellung erhielt, unbekannt waren.

Ausserdem erscheinen sie zunächst auch in der schönen Sage von Ragnarr Loðbrók, deutsch in K. V. von Bonstetten Neue Schriften Thl. 2, S. 217, Kopenhagen 1800 und in von der Hagen Nordische Heldenromane Bd. V; hier lautet die Aufgabe: „gekleidet und ungekleidet, gespeist und ungespeist, allein, jedoch nicht ohne einen Gefährten". Kráka löst sie hier so, dass sie sich in ein Fischernetz hüllt, Zwiebeln isst und nur einen Hund mitnimmt. Damit in Verbindung, obgleich etwas entfernter, stehen auch andere Aufgaben, welche, wie die in der Ragnar-Sage, schon von Grimm zu Nr. 94 erwähnt sind; nur zu der in den Gesta Romanorum ist noch die im Dolopathos hinzuzufügen bei Le Roux de Lincy, S. 125.

Man sieht daraus, dass diese Aufgabe weit verbreitet war, und die Bestimmung, woher sie eigentlich stamme, wird dadurch zweifelhaft; dass aber ihre Formen nicht an verschiedenen Orten unabhängig von einander entstehen konnten, beweisen ihre eigenthümlichen Besonderheiten. Dagegen ist der allgemeine Charakter des Räthsels — gewissermassen die Aufgabe ein juste milieu zwischen Position und Negation zu finden — sehr einfach und möchte wohl in den Räthseln vieler Völker hervortreten. Aus dem Indischen gehört z. B. dahin die Sage, wie Indra den Dämon Vṛtra umbringt. Diesem war nämlich zugesichert nicht getödtet zu werden:

Nicht durch Trocknes und nicht Feuchtes, nicht durch Steine und nicht durch Holz,
Nicht durch Geschoss, nicht durch Messer, und nicht bei Tag und nicht bei Nacht,

worauf ihn Indra in der Dämmerung mit Schlamm umbringt.

Das in allen ausser dem ferner stehenden Dolopathos, den Gesta Romanorum und den sich daran lehnenden, also speciell in den meisten Formen unseres Märchens hervortretende Fischergarn spricht für Entstehung derselben bei einem Fischervolk, und durch die von Grimm geltend gemachte Ähnlichkeit der Sage von Ragnarr und Áslaug könnte man sich deshalb bewogen fühlen dieselbe im hohen Norden zu suchen. Allein es gibt ja auch im Süden eine Menge Fischervölker, und die ganze Geschichte des Märchens spricht für Einfluss des Orients und des griechischen Reiches auf die Gestaltung desselben; dafür auch das Vorkommen der verwandten Aufgaben im Dolopathos und in den Gesta Romanorum, welche Werke nachweislich fast nur auf orientalischen und griechischen Einflüssen beruhen. Bei dem hohen Stande der isländischen Cultur vor und zu der Zeit, in welcher die Sagen in Island sich entwickelten und schriftlich concipirt wurden, bei den weiten, gar nicht selten gerade nach den griechischen Küsten gerichteten Fahrten der Seekönige konnte die Aufgabe recht gut auch ihren Weg von Süden nach Norden finden. Was aber die Sage von der Áslaug und Ragnarr selbst betrifft, so verkenne ich zwar eine entfernte Ähnlichkeit mit unserem Märchen keineswegs, doch scheint sie mir nicht bedeutend genug, um zu einer historischen Verbindung zu berechtigen. Ragnarr hat seine erste Gattin Thóra verloren

und will sich im tiefsten Schmerz über diesen Verlust nicht wieder verheirathen. Auf einem Zug nach Norwegen treffen seine Leute die wunderschöne Kráka, eine Königstochter, deren ganze Familie ermordet ward, als sie ein Jahr alt war. Ein Freund ihres Vaters rettete sie und die königlichen Juwelen nach Spangarheide; hier ermordet ihn Gríma um sich der Juwelen zu bemächtigen, und die Prinzessin wächst unter dem Namen Kráka bei ihm und seiner hässlichen Alten als ihre Tochter auf. Als Ragnarr von ihrer grossen Schönheit hört, lässt er sie auffordern, in der angegebenen Weise zu ihm zu kommen, und trägt ihr an, sie zu seinem Weibe zu machen. Sie fordert Aufschub, nimmt jedoch seine Bewerbung für den Fall an, dass er, abgesegelt und wieder zurückgekehrt, noch desselben Sinnes sei. So segelt denn Ragnarr ab, kehrt wieder, und sie wird seine Frau. Nachdem sie schon lange zusammengelebt und sie ihm vier Söhne geboren, zieht Ragnarr nach Schweden; dort reicht ihm die schöne Tochter seines Freundes, des Königs, den Freundschaftsbecher. Seine Gefährten meinen, es würde besser sein, wenn er diese Königstochter zur Gemahlin hätte, als die Tochter jener hässlichen alten Hexe. Ragnarr ist damit einverstanden, und auch der König von Schweden gibt seine Einwilligung, doch soll die Heirath noch aufgeschoben und geheim bleiben. Das Geheimniss wird auf Ragnars Befehl aufs strengste bewahrt; dennoch | sagt ihm 592
Kráka — nachdem sie mehrmals vergeblich gefragt, „was er neues brächte“ — „das ist wahrlich neu, dass ein König, der ein Weib hat, sich verlobe, ohne dass einer berichte, dass er noch ein Weib nach Hause bringt“. Ragnarr will wissen, wer ihr das gesagt. Sie antwortet: „Keiner seiner Männer, sondern ihre Vögel hätten alles vernommen“. Sie entdeckt ihm nun, dass sie nicht die Tochter jener Alten sei, sondern eine Königstochter, dass Sigurðr Fáfnisbani ihr Vater, Brynhildr Buðla ihre Mutter gewesen. Zur Bestätigung ihrer Aussage verkündet sie, dass sie mit einem Sohn niederkommen werde, dessen Augen Schlangenaugen ähnlich sein würden, und fordert, dass er, wenn die Weissagung eintreffe, nicht wieder nach Schweden gehen, noch die Heirath vollziehen solle. Die Weissagung trifft ein, und das Versprechen wird gehalten.

Will jemand die Ähnlichkeit für genügend halten, um die Sage mit unserem Märchen in historische Verbindung zu

setzen, so würde sie auf jeden Fall ein höchst abgeblasster Reflex desselben sein, und ich würde schon deshalb nicht den geringsten Anstand nehmen, sie gleichwie die Aufgabe durch die normännischen Züge nach dem Süden zu erklären. Dafür würde — unter dieser Voraussetzung — fast entscheidend der Umstand sprechen, dass Saxo, welcher wohl ein bis zwei Jahrhunderte vor der schriftlichen Fixirung dieser Conception lebte, diese Sage von Ragnarr, welchen er sonst weitläufig behandelt, nicht kennt.

Dafür, dass die besprochene Aufgabe aus Griechenland stammt, spricht vielleicht, ausser dem schon hervorgehobenen wahrscheinlichen Einfluss der griechischen Lebensbeschreibung Äsops, noch der Umstand, dass wir gerade hier mehrere dem Charakter nach ganz ähnliche Räthsel finden; am bekanntesten ist das bei Suidas, welches auch in der Anthologia Palatina Appendix 107 erscheint:

Es gibt ein Räthsel, dass ein Mann, der nicht ein Mann,
'Nen Vogel, der nicht Vogel, sehnd und und sehend nicht,
Auf einem Holze sitzend, welches nicht ein Holz,
Mit einem Stein, der nicht Stein, warf und doch nicht warf.

Die Auflösung ist Eunuch, Fledermaus, schielend, Dolde, Bimstein, nicht treffen. Man vergleiche auch das 110te in dem XIVten Buch der erwähnten Anthologie.

Doch es ist Zeit zu dem siebenbürgischen Märchen zurückzukehren.

Der König nimmt die kluge Dirne nun zum Weib, macht aber eine, ebenfalls im Serbischen fehlende Bedingung, durch welche der nachfolgende Scheidungsversuch erst motivirt wird. Auch diese Bedingung kehrt in den übrigen Formen wesentlich gleich wieder, und ich vermuthe daher, dass auch sie oder ein anderer Reflex derselben nur durch Zufall in der veröffentlichten serbischen Fassung fehlt, welche überhaupt gegen das Ende hin verstümmelt sein möchte. Die Bedingung besteht darin: dass sie sich nicht in sein Regiment mischen solle. Lange hält sie sie. Einst kommen aber zwei streitende Parteien, welche in derselben Mühle übernachtet hatten. Der eine hat ein Stutengespann, der andere ein Ochsengespann. Die eine Stute warf in der Nacht, und das Fohlen lag am Morgen unter dem mit Ochsen bespannten Wagen. Jede Partei nahm es in Anspruch. Die Königin lässt sich die Sache vortragen,

da der König nicht zu Hause ist. Als sie beide Parteien gehört, lacht sie und sagt: „Ihr Mann schiesse im Kornfeld Fische". Der Mann mit den Ochsen frägt, wie das möglich sei; sie antwortet: „Ebenso gut, wie ein Ochsenwagen ein Füllen werfen kann". Dieser erkennt dadurch sein Unrecht. Als aber der König kommt und erfährt, dass sie die Bedingung gebrochen, verstösst er sie, erlaubt ihr aber das Liebste mitzunehmen, worauf sie wie im Serbischen verfährt.

An diese Form schliessen sich die drei mir bekannten deutschen (eine vierte, bei Pröhle Märchen für die Jugend Nr. 49, ist mir leider jetzt nicht zugänglich); im allgemeinen zwar am nächsten die tiroler bei Zingerle und die hannoverische bei Colshorn, welche auffallend identisch mit einander sind, theilweis jedoch noch näher die übrigens sehr verstümmelte aus Zwehrn bei Grimm Nr. 94; diese nimmt fast eine Sonderstellung ein, und deshalb will ich sie zuerst erwähnen. Sie hat einen besondern Eingang. Der Bauer hat einen goldenen Mörser gefunden, welchen er wider den Rath seiner klugen Tochter dem König bringt und, wie diese vorausgesagt, den Befehl erhält, auch den Stösser dazu zu schaffen. Er kommt ins Gefängniss — worüber schon oben gesprochen — und durch seine Klagen erfährt nun der König, was für eine kluge Tochter er hat. Dieser Eingang weicht von dem siebenbürgischen vollständig ab; einigermassen erinnert er an den serbischen, nur dass die Noth des Vaters gesteigert und durch die Mörsergeschichte speciell motivirt und concret geworden ist. Der König gibt nun sogleich die vierte Aufgabe der siebenbürgischen Form. Sie lautet hier: „Komm zu mir nicht gekleidet, nicht nackend, nicht geritten, nicht gefahren, nicht in dem Weg, nicht ausser dem Weg, und wenn du das kannst, will ich dich heirathen". Die Dirne wickelt sich auch hierin in ein Fischergarn u. s. w. Sie wird nun Königin. Der Grund der Verstossung ist ebenfalls mit dem bei Haltrich identisch. Doch entscheidet hier der König erst zu Gunsten des Ochsenbauern, und die Königin gibt dem Eigenthümer der Stute ein Mittel, wie er den König von der Ungerechtigkeit seines Spruchs überzeugen könne. Dieses ist identisch mit dem, durch welches in der siebenbürgischen Form der Eigenthümer der Ochsen selbst von seinem Unrecht überzeugt wird. Der Bauer fischt nämlich auf ihren Rath im Trocknen, und als

ihn der König deshalb fragen lässt, gibt er zur Antwort: „So gut als Ochsen ein Füllen kriegen, könne er im Trocknen fischen". Er muss nun sagen, wer ihm diesen Rath gegeben; die Königin soll verstossen werden, kann sich aber das Liebste nehmen, und verfährt wie in den vorigen Formen.

In der tiroler und der hannoverischen Form ist das Moment des Richtens, welches in den drei besprochenen erst gegen das Ende eintritt, in den Vordergrund geschoben und beherrscht fast den ganzen Charakter des Märchens, führt eben deshalb aber auch mehrere Umwandlungen herbei. An die Stelle des Königs, welcher bis jetzt in allen Formen der alten Überlieferung treu bewahrt war, tritt nun ein Richter, in Hannover gar ein Amtmann, der sich in der That sonderbar genug als Vertreter des indischen Königs Prasenajit oder Nanda ausnimmt.

In der tiroler Form (Zingerle I, 172) haben ein armer und ein reicher Bauer einen Process mit einander. Der Richter erklärt: derjenige solle ihn gewonnen haben, welcher ihm bis morgen sagen könne, „was das Schönste, Stärkste und Reichste auf der Erde sei". Es ist diess augenscheinlich der Reflex der ersten Aufgabe in der siebenbürgischen Form. Die Tochter des Armen löst sie: „Das Schönste ist der Frühling, das Stärkste der Erdboden, das Reichste der Herbst". Der Richter erfährt, dass es die Tochter gerathen, und legt sogleich, wie im vorigen, die vierte Frage vor, mit der Bedingung sie zu heirathen, wenn sie sie löse. Die Form ist hier etwas von der vorigen verschieden; sie lautet: „Nicht angekleidet und nicht nackt, nicht bei Tag und nicht bei Nacht, nicht auf
593 Strassen und nicht auf Seitenwegen". Sie | löst sie, indem sie in einem Fischernetz in der Dämmerung auf der erst mit Brettern belegten Strasse kommt. Die Bedingung ist nach Analogie der siebenbürgischen: „dass sie niemand, der vor ihrem Mann einen Process führen wolle, einen Rath ertheile". Dennoch thut sie es — doch fehlt der Fall, ähnlich wie im Serbischen (wohl Lücke des Erzählers). Sie soll verstossen werden, darf aber das Liebste mit sich nehmen u. s. w., wie in den übrigen.

Die Form aus Ribbesbüttel bei Colshorn Nr. 26 stimmt im wesentlichen mit der vorhergehenden, im einzelnen mit der aus Zwehrn bei Grimm.

„Ein Hofmeister hat stets das beste Korn auf seinem Feld. Sein Herr, der Pächter, will ihn deshalb wegjagen und verklagt ihn zugleich als Betrüger. Der Amtmann erklärt: der solle gewonnen haben, der ihm sage 1) was fetter sei als fett, 2) wie schwer der Mond, 3) wie weit der Weg zum Himmel. Die Tochter des armen Hofmeisters löst die Fragen durch 'Erdboden', 'ein Pfund' (weil der Mond vier Viertel habe und diese einem Pfund gleich seien) und 'nicht länger als eine Tagereise', denn in der Bibel stehe: 'heute wirst du mit mir im Paradies sein'. — Der Amtmann erfährt, dass die Tochter die Lösung getroffen, und fordert, dass sie zu ihm komme, 'nicht bei Tag und nicht bei Nacht, nicht gegangen, nicht gefahren, nicht gelaufen und nicht geritten, soll Zeug anhaben und keines'." Die letzte Bedingung, welche in der tiroler Fassung fehlte, erscheint hier wieder, wird aber nicht, wie in den übrigen, durch Umlegung eines Fischergarns erfüllt, sondern durch ein paar Ellen Nesseltuch, denn das Nesseltuch sei kein Zeug und doch was; Mittwoch und Sonnabend gelten ihr (des Namen wegen) nicht für Tage. Sie erscheint demnach an einem dieser Tage in Nesseltuch auf einem Esel liegend beim Amtmann und wird seine Frau unter der Bedingung, sich nicht in seine Processe zu mischen. Diess geschieht einst dennoch, und der Process, welcher in der tiroler Fassung fehlte, hat hier folgende etwas derbe Gestalt angenommen. Die eine Partei hat einen Esel, die andere eine Eselin. Das geworfene Füllen findet sich bei dem Esel, und der Eigenthümer von diesem nimmt es deshalb in Anspruch. Der Herr der Eselin klagt beim Amtmann und explicirt des weitern: „Wenn ich nun der Herr, Ihr der Esel und Eure . . ." Ehe er nooh vollendet, wirft ihn der Amtmann zur Thür hinaus. Er wendet sich nun an die Frau, diese räth ihm, auf dem Berge zu fischen u. s. w., wesentlich wie in der hessischen Form.

Wir wenden uns zu der lithauischen Fassung bei Schleicher S. 3. Schon in der deutschen und selbst der serbischen Fassung sehen wir, wie sich das Märchen im Munde des Volkes verstümmelte, im Lithauischen ist es fast nur Bruchstück, hat sich aber nach einer andern Seite hin zu erweitern versucht. Der indische König ist hier zu einem blossen Herrn herabgesunken. Das Mädchen zieht seine Aufmerksamkeit

durch eine räthselhafte Bezeichnung von Bier und Wasser auf sich. Er stellt ihr sogleich die Frage, durch deren Lösung die Heirath bedingt ist, insofern also mit den drei letzterwähnten deutschen übereinstimmend. Allein deren Fassung wie Lösung nähert sich mehr der serbischen und der mit dieser wesentlich identischen siebenbürgischen Form; insbesondere erscheint in ihr wie in den letzteren wieder der in den übrigen verloren gegangene Geissbock. Schon diess erweckt die Vermuthung, dass die lithauische Form sich nicht an die deutsche lehnt, sondern eben daher stammt, woher die serbische, und dafür wird noch eine andere sogleich hervorzuhebende Übereinstimmung sprechen. Zwischen den Serben und den Lithauern liegt aber das russische Gebiet, auf welchem die mongolische Herrschaft am stärksten lastete, und somit werden wir auch hier auf die Annahme geführt, dass das Märchen von den Mongolen zuerst zu den Russen kam. In deren Mund nahm es wohl die Gestalt an, welche sich aus den verschiedenen Formen, in denen wir es kennen, mit hoher Wahrscheinlichkeit wieder zusammensetzen liesse. Wenn ich das hier nicht versuche, so geschieht es insbesondere deswegen nicht, weil ich die Hoffnung hege, dass wir aus Russland selbst noch eine Form erhalten werden, welche die aus den zerstreuten Gliedern erschliessbare am treuesten reflectiren möchte.

Nachdem das Mädchen die Aufgabe gelöst, tritt in der lithauischen Fassung eine Neuerung ein. Der Herr will sie doch nicht heirathen, schickt sie nach Hause und lässt ihr abgekochte Eier bringen, welche sie von einer Henne ausbrüten lassen soll. Das Mädchen kocht zur Antwort Gerstenkörner ab und schickt sie dem Herrn, um sie zu säen. Nun muss er sie heirathen. Man sieht, die scheinbare Neuerung ist eigentlich nur eine Umstellung; die in der serbischen und siebenbürgischen Fassung der mit dem Heirathsantrag verbundenen Aufgabe vorhergegangene Probe ist hier auf eine Frage reducirt und ihr nachgesetzt, die Umstellung aber durch einen Versuch des Herrn sein Wort zu brechen motivirt. Die Aufgabe und Auflösung selbst ist wesentlich die in allen übrigen Fassungen verlorne serbische erste (s. oben), und spricht also, wie schon angedeutet, ebenfalls dafür, dass die lithauische und serbische Darstellung aus einer Quelle

stammen. — Dann folgt sogleich der Process, der Streit selbst wird hier unter dreien geführt, und die Ansprüche von zwei Parteien haben gar keine irgend vernünftigen Basen; beides — die Multiplication und die Verflüchtigung stabiler Momente — spricht für eine verhältnissmässig sehr späte Entwicklung dieser Form. Er lautet hier so: darnach (nämlich nach der Heirath) kamen drei, die im Streite mit einander lagen, zu dem Herrn, um sich Recht zu holen. Der eine hatte eine Peitsche, der andere einen Wagen, der dritte eine Stute, und die Stute hatte ein Fohlen. Sie stritten sich nun; der eine sagte: „das ist das Fohlen meiner Peitsche"; der andere sagte: „das ist das Fohlen meines Wagens"; der dritte sagte: „das ist das Fohlen meiner Stute". Der Herr aber war nicht im Stand ihren Streit zu schlichten. Da sandte er zu seiner Frau. Diese hiess sie sich ein Netz holen, führte sie auf den Berg und liess sie fischen, und sie konnten da nicht fischen. Da sagte sie zu ihnen: „so wenig ihr auf dem Berge fischen könnt, so wenig kann eine Peitsche oder ein Wagen ein Fohlen haben, sondern nur einzig und allein eine Stute". — Damit schliesst das Märchen. Scheidung und Wiedergewinnung fehlen, augenscheinlich weil es nur Fragment. Selbst das Ende des Processes ist nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen, aber aus der serbischen Fassung und den hervorgehobenen Übereinstimmungen mit derselben können wir schliessen, dass auch hier die unberechtigten Kläger ihr Unrecht selbst einsehen.

Über den Process selbst habe ich noch nicht gesprochen, weil die Formen, einzeln auftretend, keinen überzeugenden Schluss auf die Entstehung desselben gewährten. Wenn sich der Leser aber jetzt, wo sie alle vorliegen, die Mühe nimmt, sie zu überschauen, so wird er finden, dass es sich in allen um eine Stute und ihr Fohlen handelt. Das ist aber der Gegenstand der ältesten indischen Fassungen, an dem sich die Klugheit der Schwiegertochter in den einen, des Ministers in der andern erprobt, und welcher noch in der walachischen und ungarischen Fassung wiedergespiegelt wird, und es ist daher keine besonders gewagte Vermuthung, wenn wir annehmen, dass der Process ursprünglich auf dieser Frage beruht. |

Aus den einzelnen Momenten des Märchens haben sich 594
Ausläufer gestaltet, deren Zusammengehörigkeit mit ihm mehr

oder weniger schlagend in die Augen springt. In dem jetzigen Zustande dieser Untersuchungen — wo die Art der Umwandlungen von Märchen und der aus ihnen hervorbrechenden Nebenzweige erst in wenig Beispielen nachgewiesen zu werden versucht ist — wage ich es nicht, auch diese in den Bereich dieser Darstellung zu ziehen. Nur einen will ich erwähnen, da mir scheint, dass wenigstens die meisten Leser auch jetzt schon nicht verkennen werden, dass er entschieden als solcher anzusehen und nicht wenig geeignet ist, die in der weitern Entwicklung der Märchen eintretende — grösstentheils humoristische — Verflüchtigung recht augenfällig zu veranschaulichen.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, welche Bedeutung der Process für das Märchen überhaupt gewann, wie er die tiroler und die hannoverische Form umgestaltete und im Lithauischen fast einen eben so grossen Umfang einnimmt, als das ganze übrige Märchen. Es ist fast nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn er sich aus seiner ursprünglichen Verbindung ganz loslöst und selbstständig hinstellt. Der Grundcharakter desselben ist ein auf nichts basirter Anspruch, welcher in mehrern Formen sogar zuerst mit Erfolg gekrönt wird. Das erstere Moment hat sich schon zu humoristischer Auffassung im Lithauischen verflüchtigt, wo der Anspruch auf das Fohlen sogar schon durch den Besitz der Peitsche für den Richter eine unauflösbare Verlegenheit bereitet. Beide Momente, aufs humoristische entwickelt, treten uns in Pröhle's Liedern und Volksmärchen, Leipzig 1853, Nr. 54 entgegen. Wie im Lithauischen vom Besitz der Peitsche und des Wagens ein Recht auf das Fohlen abgeleitet wird, so nehmen hier drei Mädchen einen geschossenen Hasen in Anspruch, indem sie behaupten, ihn mit ihren Harken, welche sie, als er über die Wiese lief, auf der sie mähten, auf ihn angelegt hatten, erschossen zu haben. Der Jäger, welcher ihn geschossen hatte, verklagt nun die Mädchen beim Richter. Dieser schüttelt über die Behauptung der Mädchen den Kopf; sie aber sprachen: „O Herr Richter! urtheilt nicht zu voreilig! Erlaubt vielmehr, dass jedes von uns drei Mädchen euch ein Kunststück vormache. Danach werdet Ihr fürs erste ersehen, dass unsere Kunst wohl gross genug ist, um mit der Harke einen Braten schiessen zu können, und fürs zweite sollt Ihr

danach auch entscheiden, welcher von uns drei Mädchen der Hase gehört". Dieses Verlangen, den Process nach den zu liefernden Kunststücken zu entscheiden, erinnert vollständig an den Eingang des behandelten Märchens in der tiroler und hannoverischen Fassung, wo derjenige den Process gewonnen haben soll, der die Räthselfragen löst. Ist es daraus hervorgegangen, so erweist die Conception auch von dieser Seite her ihren Zusammenhang mit unserm Märchen; und diese Annahme wird auch dadurch wahrscheinlich, dass Pröhle diese Sammlung auf dem Oberharz gemacht hat, aus dessen Gegend auch die Colshorn'sche Fassung des Gesammtmärchens stammt. Als das erste Mädchen sein Kunststück gemacht hat, erkennt der Richter sogleich, dass die Mädchen im Recht sind, und der Jäger wird mit seinem Anspruch auf den Hasen abgewiesen. Es gilt nun nur noch die zweite Frage zu entscheiden, deren Motivirung, so wie die Kunststücke — insbesondere das der zweiten Dirne — verdienen, dass der Leser sie bei Pröhle selbst nachsehe.

Züge unsers Märchens sind in viele andere eingedrungen, natürlich ebenfalls theilweise mit unwesentlichen Variationen; doch auch diese zu verfolgen kann hier unsere Aufgabe nicht sein. Ich erlaube mir in dieser Beziehung nur auf ein finnisch-karelisches Märchen aufmerksam zu machen, welches in diesen Blättern (1858 Nr. 16 S. 377) abgedruckt ist.

X.

Die älteste Handschrift des Pañcatantra.

Beilage zur (Augsburger) Allgemeinen Zeitung, 1871, No. 193, S. 3453.

Göttingen, 6. Juli. Was der Schreiber der folgenden Zeilen berichten wird, erinnert an den Roman unseres berühmten Landsmannes Freytag, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass es sich hier nicht um ein Erzeugniss der Phantasie, sondern um eine ganz reale Thatsache handelt, nicht um die Handschrift eines Werkes, von welchem viele andere sich erhalten haben, sondern um ein Unicum, um die Handschrift eines Buches, dessen einstige etwa vor dreizehn Jahr-

hunderten erfolgte Abfassung nur auf der Autorität einer einzigen Nachricht beruht — einer Nachricht, welche manchen bedeutenden Männern so unzuverlässig schien, dass sie selbst als das Ergebniss einer blossen Verwechselung betrachtet ward. Der wichtigste Unterschied liegt aber darin, dass die drei Jahre dauernde Jagd von dem günstigsten Erfolg gekrönt ward und die Auffindung einer Handschrift herbeigeführt hat, welche selbst in unserm an bedeutenden Entdeckungen so reichen Jahrhundert als einer der werthvollsten Fünde betrachtet zu werden verdient. Wir gewinnen damit den ältesten der auf uns gekommenen Ausflüsse eines Werkes, welches in den verschiedensten Sprachen eine so grosse Verbreitung und Bedeutung für die Culturgeschichte der Menschheit gewonnen hat, wie sie ausser der Bibel wohl keinem andern jemals zu Theil geworden sind.

Doch zur Sache!

Durch die Untersuchungen, welche der Unterzeichnete in seiner Bearbeitung des Pañcatantra[1] veröffentlicht hat, ist festgestellt, dass etwa um das sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Indien ein Werk bestand, welches in der Gestalt von Thierfabeln Fragen der höheren Politik behandelte. Es enthielt mehrere Abschnitte, aber nicht, wie früher angenommen werden musste, elf bis dreizehn, sondern sicherlich, wie die jetzt aufgefundene Handschrift zeigt, zwölf, vielleicht dreizehn oder selbst vierzehn. Dieses Werk ward auf indischem Boden später so umgestaltet, dass fünf Abschnitte von den übrigen sechs bis neun getrennt und erweitert, und diese letzteren ganz ausgelassen wurden. Diese äusserlich verringerte, innerlich aber vermehrte Umgestaltung des alten Werkes ist das unter dem Namen Pañcatantra, „Die fünf Bücher", bekannte Sanskritbuch. Dieses setzte sich in der Heimath an die Stelle des ursprünglichen Werkes und führte dadurch in Indien dessen unwiederbringlichen Verlust herbei.

Ehe sich jedoch diese Umgestaltung des ursprünglichen Werkes in dessen Heimath vollzogen hatte, gelangte dieses

[1] Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. 2 Thle. Leipzig 1859 — insbesondere im ersten Thl., Einleitung: Über das indische Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und die Verbreitung des Inhalts derselben.

wohl in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Persien und wurde unter König Chosru Nushirvan (531—579) in das Pahlavî übersetzt. Nach den in dem angeführten Buche von dem Unterzeichneten geführten Untersuchungen, welche in dieser Beziehung durch die neu entdeckte Handschrift volle Bestätigung erhalten, ist nicht zu bezweifeln, dass, wenn diese Übersetzung erhalten wäre, wir in ihr einen im wesentlichen treuen Spiegel des indischen Grundwerks besitzen würden, aus welchem sich in Indien nach und nach das Pañcatantra hervorgebildet hat. Doch auch diese Pahlavî-Übersetzung ist, gleich dem indischen Original, unwiederbringlich eingebüsst.

Bekanntlich wurde sie aber im achten Jahrhundert von einem gebornen Perser, welcher zum Islam übergetreten war, Abdallah ben Mokaffa (starb 762), in das Arabische übertragen und gewann theils in dieser Sprache, theils in Übersetzungen aus ihr und weiteren aus diesen jene grosse Verbreitung, welche dem Werke — neben dem Einflusse der indischen Recensionen und deren Ausflüssen auf Ost-, Nord- und Süd-Asien — auch eine weitreichende Bedeutung für die Culturgeschichte des westlichen Asiens und ganz Europas verschafften.

Ausser jener Übersetzung in das Pahlavî gab es, einer Nachricht zufolge, auch eine, ebenfalls dem sechsten Jahrhundert angehörige, in das Syrische. Diese Nachricht verdanken wir einem nestorianischen Schriftsteller, welcher im 13. Jahrhundert lebte. Dieser erwähnt in seinem Schriftstellerkatalog[1] einen Periodeuten (Visitator) Bud, welcher, wahrscheinlich um 570, die nestorianischen Gemeinden in Persien und Indien zu beaufsichtigen hatte, und theilt über ihn mit, dass er ausser andern aufgeführten Schriften auch „das Buch Qalîlag und Damnag aus dem Indischen übersetzt habe".

Von dieser alten syrischen Übersetzung liess sich bis vor drei Jahren nicht die geringste Spur auffinden, und der berühmte Orientalist Silvestre de Sacy glaubte sich sogar berechtigt, in dem Mémoire historique (p. 36), welches er seiner Ausgabe der arabischen Übersetzung, Calila et Dimna (Paris 1816), vorausgeschickt hat, in dieser Angabe eine Verwechslung

[1] Vrgl. Assemani Biblioth. orient. III, 1. 220 und Renan im Journal Asiatique, Cinq. Série, T. VII, 1856, p. 251.

des Übersetzers in das Pahlavî, nämlich des Barzôî, mit einem christlichen Mönch erblicken zu dürfen.

Die erste Spur derselben tauchte erst etwa im Mai 1868 auf. Es war am 6. d. M., als der eifrige Förderer syrischer Philologie, Hr Prof. Bickell in Münster, den Unterzeichneten brieflich in Kenntniss setzte, dass er von einem syrischen
3454 Archidiakon aus Urumia, Jochanân bar Bâbisch, | welcher sich im Anfang des Jahres schon einmal in Münster aufgehalten hatte, um zu collectiren, und gegen Mai dahin zurückgekehrt war, erfahren habe, dass vor einiger Zeit mehrere chaldäische Priester, die sich bei den Thomaschristen in Indien aufgehalten, von dort Exemplare dieser syrischen Übersetzung mitgebracht und dem katholischen Patriarchen in Elkosch (bei Mossul) geschenkt hätten. Von diesem habe auch er eines erhalten.

So unglaublich die Nachricht klang, und so wenig das Benehmen des syrischen Priesters geeignet schien, Vertrauen in dessen Angaben zu erwecken, so schien die Mittheilung dem Unterzeichneten dennoch wichtig genug, um Erkundigungen durch seine Freunde in Indien einzuziehen, wo sich ja mehrere Exemplare vorfinden sollten. Denn auch ein entschieden negatives Resultat würde für die Wissenschaft nicht ohne Werth gewesen sein. Diese Erkundigungen hatten keinen günstigen — die Angaben des Archidiakon bestätigenden — aber ebenso wenig einen ungünstigen — sie entschieden widerlegenden — Erfolg. Näher hätte freilich eine Erkundigung bei den Syrern gelegen. Allein wegen Mangels an Bekanntschaft und aus anderen Gründen, welche zum Theil im Nachfolgenden hervortreten werden, liess sich von einer solchen kaum eine sichere Auskunft, am wenigsten aber die Erwerbung der Handschrift, wenn sie wirklich existirte, oder einer Abschrift derselben erhoffen.

Die Spur schien demnach im Sande zu verlaufen und kaum einer weiteren Verfolgung fähig, als nach Verlauf von fast zwei Jahren Hr Prof. Bickell den Unterzeichneten in einem Briefe vom 22. Februar 1870 darauf aufmerksam machte, dass der chaldäische Patriarch Jussuf Audo, in dessen Besitz sich, nach Jochanân bar Bâbisch, jene Übersetzung befinden sollte, sich jetzt als Mitglied des vom Papst berufenen Concils in Rom aufhalte.

Durch Vermittlung des Hrn Dr. Schöll aus Weimar, welcher sich in Rom befand, und eines italienischen Gelehrten, des Hrn Ignazio Guidi, trat nun der Unterzeichnete mit dem Patriarchen und einem anderen chaldäischen Geistlichen, dem Bischof Qayyâth, in Verbindung und erhielt Nachrichten, zuletzt vom 11. Juni 1870, welche zwar die Angaben des Jochanân bar Bâbisch als völlig unzuverlässig erwiesen, aber die Existenz einer Handschrift der syrischen Übersetzung, und zwar in Mardîn, höchst wahrscheinlich machten.

Der Unterzeichnete wartete die letzten Briefe — welche vielleicht dem Entdecker manche Mühe erspart, vielleicht aber auch die ganze Entdeckung vereitelt haben würden — nicht ab, sondern, sowie er den Ort, wo die Handschrift sich befinden sollte, erfahren hatte, wandte er sich mit einem Briefe vom 6. Mai 1870 — also gerade zwei Jahre, nachdem die erste Spur der Handschrift sichtbar geworden war — an seinen ehemaligen Schüler und Freund, den Hrn Dr. Albert Socin aus Basel, welcher sich gerade auf einer wissenschaftlichen Reise in Asien befand, und ersuchte ihn, in Mardîn die genaueste Forschung nach dieser Handschrift anzustellen und insbesondere sich davon zu überzeugen, ob sie aus der arabischen Übersetzung geflossen, oder eine von dieser unabhängige alte sei.

Lassen wir nun den Entdecker der Handschrift, unsern Freund, Hrn Dr. Socin, über seine Bemühungen und deren Erfolg selbst sprechen. In seinem an den Unterzeichneten gerichteten Briefe heisst es:

„Ihren Brief vom 6. Mai 1870 erhielt ich über Bagdad und Mosul in Zacho am Chabōras um diese Tage herum. Sie schrieben mir darin: Sie hätten Nachricht, das Buch sei in der Bibliothek von Merdîn vorhanden. Offen gestanden zweifelte ich bedeutend an der Richtigkeit der Angabe, da die orientalischen Christen immer behaupten, sie besässen alle möglichen Bücher, während in Wirklichkeit wenig da ist. Auf meiner Reise durch das Christengebirge, den Tūr el ʿAbedīn, wo ich in noch wenig bereiste Gegenden und Klöster kam, bestätigte sich mir diese Thatsache. Ich sah auf meiner Durchreise fast nur Estrangelo-Bibeln, die von Werth waren, nirgends weltliche Bücher; die Leute sind aber auch so fanatisch und wachen so ängstlich über ihre Bücher, dass man

grosse Schwierigkeiten hat etwas zu Gesicht zu bekommen, und die Leute gut fassen muss. Von Verkaufen aus einer Klosterbibliothek kann nirgends die Rede sein, ausser vielleicht nach längerem Besuch und Verweilen, durch Bestechung.

In Merdîn angekommen legte ich mich auf das Suchen der Handschrift. Von einer moslimitischen Bibliothek sah ich natürlich gleich ab; nirgends sind syrische Bücher als bei Christen. Die Bibliothek konnte, wie ich zuerst dachte, nur die des Jakobitischen Klosters 'Der ez Záferañ' sein, des bedeutendsten Sammelpunktes der Merdîner Christen. Ich liess mir also vom Patriarchen in Diarbekir sehr kräftige Empfehlungen kommen und brach nach Der ez Záferañ, das 1½ Stunden von Merdîn im Gebirge liegt, auf. Die Empfehlungen bahnten mir den Weg in die Bibliothek: ich durchsuchte dort 400 Bände, ohne etwas zu finden; es war überhaupt nicht viel rares dort. — Nach Merdîn zurückgekehrt, fragte ich links und rechts; niemand wusste was davon. Endlich nahm ich eines Tags das Herz in beide Hände und ging in das chaldäische Kloster. Die verschiedenen Secten in Merdîn sind ziemlich arg mit einander verfeindet, und da ich in einem Hause der amerikanischen Missionen wohnte (leider!), so durfte ich eigentlich kaum ungenirt zu diesen Katholiken, die ich nicht kannte, hingehen; doch mein Diener war glücklicherweise Katholik und konnte bezeugen, dass ich keinerlei religiöse Propaganda mache. Ich fragte nach einer Weile nach Büchern; es wurden mir Gebetbücher und Evangelien vorgelegt; ob sie keine Fabelbücher hätten, fragte ich: 'Ja! es sei eines da'. Man brachte es mir nach langem Suchen aus dem Staube hervor. Ich schlug es auf und sah auf den ersten Blick mit rothen Buchstaben: *Qalîlag v Damnag* mit der alten Endung *g*, die mir bewies, dass das Exemplar (Werk) nicht aus dem Arabischen *Calilah ve Dimnah* übersetzt sei. Dass ich keinerlei Emotion äusserte, können Sie sich denken; ruhig legte ich alsbald das Buch zur Seite; ich hatte zwar vorher speciell den Mönch nach Kalila und Dimna gefragt, und zwar eindringlich, bevor ich nach Fabelbüchern überhaupt inquirirte; der Mönch hatte keine blasse Ahnung, dass das vorliegende nun das sehnlich gesuchte sei. Nach acht bis vierzehn Tagen, um keinen Verdacht zu geben, schickte ich einen vertrauten Mann hin, um das Buch zu entlehnen; aber die Leute fragten ihn

gleich, ob es für den Frèngi, den Prot (Protestanten) sei, und mein Vertrauter war so artig zu lügen. 'Nein! es sei für ihn selber'. Darauf sah ich mir das Buch genauer an. Da ich es nun in Händen hatte, kam es mir auf etwas Skandal nicht an; ich liess also nun erst anfragen, ganz unterderhand, ob sie es vielleicht verkaufen würden. 'Nein und nimmermehr' war die erwartete Antwort, und der Verdacht, er habe das Buch doch für mich geholt, wurde wieder sehr rege. Nun ging ich an das Abschreibenlassen . . . . . Leider musste ich von Merdîn, ja dem nahe gelegenen Diarbekir abreisen, ehe ich die Abschrift erhielt. In Merdîn selbst wurde das Buch energisch zurückverlangt, als sich verbreitete, ich lasse es abschreiben . . . . . Froh war ich, als ich endlich die Abschrift post tot discrimina rerum durch Verbindungen in Aleppo zugeschickt erhielt."

So weit mein Freund, der glückliche Entdecker, welcher schon durch einen Brief vom 19. August 1870 den Unterzeichneten von der glücklichen Auffindung der gesuchten Handschrift in Kenntniss gesetzt hatte. Am 20. April d. J. 1871 hatte er die Güte, sie von Basel aus mir zuzusenden.

Auf die hohe Bedeutung dieses Fundes näher einzugehen, ist nicht dieses Ortes. Hinzufügen wollen wir nur noch, dass es keinem Zweifel zu unterwerfen ist, dass sie uns die alte syrische Übersetzung liefert, von welcher Ebed-Jeschu spricht, und einzig die Frage entstehen kann, ob diese unmittelbar aus dem Indischen, oder erst aus der Pahlavî-Übersetzung stamme. In beiden Fällen ist sie die älteste uns erhaltene Bearbeitung des in Indien unwiederbringlich verlorenen Originals und besitzt schon dadurch einen wahrhaft unschätzbaren Werth.

Die genauere Erörterung dieser und anderer Fragen, welche sich an diese Entdeckung knüpfen, wird ihre Stelle in einer Veröffentlichung des Textes mit Übersetzung und Einleitung finden, zu welcher Hr Prof. Bickell, Hr Dr. Hoffmann und der Unterzeichnete sich vereinigt haben.

XI.

Discovery of the oldest recension of the Pañcatantra.

Academy, April 1, 1872 (III, 139).

To the Editor of the Academy.

Sir, — You were good enough to insert in one of the numbers of your journal for last August (vol. II. p. 387) a notice of the discovery of the Syriac version of the Indian original, the first five sections of which have been preserved in Indian literature under the name of the Pañcatantra. May I ask you to accord a place in your widely circulated journal to the following account of another discovery scarcely, if at all, inferior in interest to the preceding.

In my work on the Pañcatantra (vol. I. p. 5, and preface, pp. XVIII, XIX) I called attention to the importance of the southern recension of that collection, and remarked that the variations of this from the older recension, as preserved to us in the effluents of the Pehlevi translation (sixth century A. D.), are, comparatively speaking, excessively slight, and that therefore the very considerable transformations which the MSS. of the Pañcatantra hitherto known exhibit must have taken place posterior to the date of the southern recension.

This view was founded in the main upon Dubois' translation of the Pañcatantra (Le Panchatantra ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou Sarma etc. Paris, 1826), but owing to the character of this translation (cf. vol. I. p. 5, of my work) could not be raised to the rank of a certainty.

Through the kindness of Mr. A. Burnell, who has rendered such eminent services in the collection and investigation of Sanskrit MSS. and works, I have been put in possession, a few days since, of a MS. of the southern recension, which in the fullest manner confirms the view which I had ventured to express.

In the fables and tales, this recension agrees perfectly — with a few quite insignificant exceptions — with the Arabic version, and makes it not improbable that it assumed the form which it exhibits in the MS. before me, not very long after the Sanskrit original came to Persia.

In the first book, it contains but one story which is not to be found in the Syriac and Arabic texts; and one fable is

transposed. In both cases it agrees with the Hitopadeça, the close affinity of which to this southern recension I have called attention to in more than one passage of my book. But the agreement of the Hitopadeça with the MS. before me is far greater than I could have suspected with the materials then at my disposal. Apart from the changes wich the editor of the Hitopadeça has permitted himself to introduce, he seems to have taken mainly this southern recension as his basis, and in this way we obtain a new piece of evidence for the determination of the date at which the latter must already have existed. The publication by Aufrecht of Ujjvaladatta's commentary on the Uṇâdi-Sûtras, which mention the Hitopadeça, has proved beyond a doubt that the latter is older than the time of Ujjvaladatta (twelfth—fifteenth century A. D.); and hence it follows that the recension of the southern Pañcatantra which forms its basis is older still. If this be true, the date of this | recension would fall between the sixth and 140
about the twelfth century of our era.

To turn to the second and fourth books: the MS. before me agrees in every particular as to the stories with the Arabic text. The third book shows a variation, which it again shares with the Hitopadeça. A further variation from Syriac and Arabic texts agrees with the other recensions of the Pañcatantra known to me. This together with another variation in the fifth book form, so to say, the link which serves to unite the southern recension, which we must regard as the oldest, with the other and later versions.

It is not necessary to trace these relations further in detail at present, as the introduction to the edition of the Syriac version, which we hope soon to be able to publish, will explain the whole matter fully. At the same time it is not unlikely that either the writer of these lines on some other scholar in this field may be able to publish an edition of this oldest, and undoubtedly most important, recension of the Pañcatantra.

Göttingen, March 16, 1872.

XII.

Ein Theil des mongolischen Ardschi Bordschi und Stücke des Pañcatantra im Singhalesischen.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, No. 15, S. 404.

Hr Thomas Steele, ein englischer Beamter in Ceylon, hat in englischen Versen eine Bearbeitung eines der buddhistischen Jâtaka (Vorexistenzen des Çâkyamuni) herausgegeben und manche andere Mittheilungen aus ceylonesischen Quellen hinzugefügt. Der Titel des Buches ist: An Eastern Love-Story. Kusa Játakaya, a Buddhistic Legend: Rendered for the first time, into English Verse, from the Sinhalese Poem of Alagiyavanna Mohoṭṭála, by Thomas Steele, Ceylon Civil Service. London, Trübner and Co. 1871.

Unter den Beilagen verdienen eine besondre Beachtung die Sinhalese Stories S. 247 ff.

405 Sogleich die erste dieser Geschichten ist in | sofern von Wichtigkeit, als die von mir im Pañcatantra I, 489 nur aus dem mongolischen Ardschi Bordschi erschlossene Existenz derselben im Indischen dadurch ihre volle Bestätigung erhält. Die ceylonesische Darstellung ist gleichwie die mongolische aus buddhistischen Quellen geflossen und spricht, wie vieles andre, für die Ansicht, dass die Hauptniederlage dieser Märchen, Fabeln u. s. w. in der buddhistischen Litteratur zu finden ist.

Die mongolische Form möge man jetzt bei Jülg Mongolische Märchen, Insbruck 1868, S. 101 ff. nachsehen[1]; über die damit zusammenhängenden vgl. man Pañcatantra I, S. 489 ff. und Jülg a. a. O. S. 129.

In der vorliegenden ceylonesischen Darstellung, die einfacher ist als die mongolische, gilt es, die Tochter eines Königs, von der man nicht weiss, ob sie stumm ist, oder nicht sprechen will, zum Sprechen zu bringen. Wem diess gelingen würde, verspricht sie der König zur Frau. Nachdem viele sich vergebens damit abgemüht haben, macht sich ein Prinz daran. Auch er erhält zuerst keine Antwort. Da wendet er

[1] [NB.! cf. aus dem Tibetischen bei Schiefner Awarische Texte [[Mémoires de l'académie de St.-Pétersbourg, VIIe série, t. XIX, n° 6]] XLVI.]

sich an eine in der Halle hängende Lampe und spricht: „Lampe! ich will dir eine Geschichte erzählen: Vier Reisende, ein Zimmermann, ein Maler, ein Kaufmann und ein Juwelier kamen zusammen in ein Wirtshaus, wo ein Holzblock auf dem Boden lag. Der Zimmermann nahm sein Werkzeug und schnitzte daraus die Gestalt einer schönen Frau in Lebensgrösse. Der Maler malte sie an, dass sie schön wie eine Göttin ward. Der Kaufmann bekleidete sie mit den schönsten Stoffen; der Juwelier schmückte sie mit den kostbarsten Edelsteinen, Ohrringen, Halsketten u. s. w. Zuletzt ward die Figur lebendig. Alle vier verliebten | sich nun in sie; jeder wollte 406
sie zur Frau haben. Der Zimmermann berief sich darauf, dass er ihr die unvergleichlich schöne Gestalt gegeben habe, der Maler, dass er ihr die herrliche Farbe verliehen, der Kaufmann, dass er sie köstlich bekleidet, der Juwelier, dass er sie so glänzend geschmückt habe. So geriethen sie in immer grösseren Streit". „Wer ist wohl der rechtmässige Eigenthümer?" fragte der Prinz nun die Lampe. Diese giebt mehrere Antworten, welche der Prinz stets widerlegt. Da kann sich endlich die Prinzessin nicht länger schweigend halten. Sie entscheidet, „dass die Frau dem Wirth gehöre, aus dessen Eigenthum, dem Holzblock, sie gemacht sei". Der Prinz, da es ihm gelungen ist, die Prinzessin zum Sprechen zu bringen, erhält sie natürlich zur Frau.

S. 248 wird die Form von „Salomo's Urtheil" erzählt, welche sich auch in d'Alwis Sidatha Sangarawa Introduction p. CLXXIX findet, der aus Roberts Oriental Illustrations of the Sacred Scriptures p. 191 entlehnten und im Orient und Occident III, 377 von Liebrecht mitgetheilten entspricht und mit der von mir im Pañcatantra II, S. 544 zu I, § 166 S. 396 gegebenen eng zusammenhängt; vgl. auch noch die chinesischen Formen in Ausl. 1860, Nr. 17 S. 201 und Nr. 36, S. 431; so wie eine in dem mongolischen Kasar Chan, welchen Hr von der Gabelentz übersetzt hat.

S. 249 folgt eine hübsche Erzählung im Geiste der Lalenburger.

Darauf dann mehrere des Pañcatantra, mit mehr oder weniger leichten Varianten; nämlich S. 250 eine Variante zu Pañcat. Lib. I, fab. 21 (s. Bd. I, § 101 S. 284); — ferner S. 250 leicht variirt Pañcat. Lib. V, fab. 2 (vgl. Bd. | I, § 201 407

S. 479). — S. 251 = Pañc. Lib. I, fab. 7 (vgl. Bd. I, § 60 S. 174). — S. 253 The Braggards ist verwandt mit dem Rahmen von Pañcat. Lib. II und Pañc. Lib. I, fab. 14 (vgl. Bd. I, § 84 S. 242). — S. 254 = Pañc. Lib. IV, fab. 8 (Bd. I, § 191 S. 468). — S. 255 The Rat and the Garandiyâ hängt mit dem Abschnitt des ursprünglichen Sanskrit-Werkes über Politik zusammen, welcher Pañcat. Bd. I, § 219 S. 544 ff. besprochen ist; darauf beruht auch die kurze Fassung in Bhartṛhari's Nîtiçatakam, Strophe II 82. — S. 255 The Cranes u. s. w. ist = Pañc. Lib. I, fab. 20 (vgl. Bd. I, § 97 S. 279).

XIII.

Nachtrag zu dem „Orient und Occident" II, 133—171 erschienenen Aufsatz „Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung".

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1874, No. 15, S. 372.

Obgleich durch wichtigere Arbeiten in Anspruch genommen, darf es der Vf. dieser Zeilen doch nicht versäumen, zu einem der interessantesten Märchenkreise, welchen er an dem angeführten Orte besprochen hat, einen Nachtrag zu liefern, welcher, wenn er schon im Jahre 1863 bekannt gewesen wäre, an die Spitze der ganzen Darstellung zu stellen gewesen sein würde. Ich verdanke ihn der Güte des Herrn Dr. Paul Goldschmidt, welcher die Bahn, die er mit seiner trefflichen Inaugural-Dissertation (Specimen des Setubandha, Göttingen 1873) eingeschlagen hat, jetzt in London weiter verfolgt und, insbesondre durch das Studium der dort befindlichen Prâkrit-Manuscripte der Jaina-Litteratur, sowohl in Bezug auf deren Sprache als Inhalt, der Kenntniss der indischen Geistesentwickelung keine geringe Förderung in Aussicht stellt.

Bei der Durchforschung dieser Mscpte, unter denen sich eine Anzahl Legendensammlungen befinden, stiess er in einem
373 Fragmente einer | solchen, in Jaina-Prâkrit geschriebenen, eines Munipaticaritram, auf eine Fassung des „Märchens von der Thiersprache", in welcher, gleichwie in der des

Harivaṁça (Or. u. Occ. II, 138 ff.), der der Thiersprache kundige König der in den buddhistischen Legenden so oft hervortretende Brahmadatta ist (Or. u. Occ. II, 137), die Ausführung aber im wesentlichen so sehr mit der in der türkischen Bearbeitung des Tûtî-nâmeh erscheinenden (ebds. II, 157 aus Rosen's Übersetzung II, 236) übereinstimmt, dass man deutlich sieht, dass beide Fassungen in letzter Instanz aus derselben Quelle geflossen sein müssen.

Die Jaina-Fassung lautet in der Kürze folgendermassen: „König Brahmadatta von Kâmpilya, der 12. Cakravartin (vgl. Hemacandra Abhidh. 694), kam einst, von seinem Pferde fortgerissen, in einen Wald und ward dann von seinen Leuten, welche den Spuren des Pferdes gefolgt waren, zurückgeführt. Zu Hause fragte ihn die Königin, was er im Walde gesehen. Darauf erzählt er ihr, er habe gesehen, wie eine Frau in Gestalt einer Nâginî (ein Schlangenweibchen der mythischen oder göttlichen Gattung) mit einer Gonasa-Schlange zur Wollust zusammengekommen sei. Aufgebracht über das unsittliche[1] Benehmen des Paares habe er sie mit der Peitsche geschlagen, worauf sie verschwunden seien. — Nach dieser Erzählung geht der König hinaus und trifft draussen einen Gott. Dieser sagt ihm, dass er der Gatte jenes Weibchens sei und auf ihre Veranlassung, — da sie behauptet habe, der König hätte sie | verführen wollen und, als sie ihn zurück- 374
gewiesen habe, gemisshandelt, — sei er eigentlich gekommen, um ihn zu tödten. Da er aber nun, durch Anhörung seiner der Königin gemachten Erzählung, den wahren Sachverhalt kennen gelernt habe, sei er befriedigt und wolle ihm einen Wunsch gewähren. Darauf wünscht der König, die Sprache aller lebenden Wesen zu verstehen; dieser Wunsch wird erfüllt, jedoch unter der Bedingung, dass, wenn der König dies einem Andern mittheilen würde, er sofort (durch Spaltung seines Kopfes) sterben würde.

Eines Tages hört nun der König, während er sich schmücken lässt, wie das Hauskukkuksweibchen von ihrem Männchen verlangt: er solle ihr die Salben des Königs bringen; das

---

[1] Wohl, wie die türkische Fassung zu erkennen giebt, weil es Schlangen ganz verschiedener Gattungen sind. Die mythischen galten für Schlangen mit menschlichen Gesichtern.

Männchen weigert sich aber aus Furcht vor dem König. Darauf erklärt das Weibchen, wenn er das Verlangte nicht bringe, werde sie sicher sterben. Darüber bricht der König in ein lautes Gelächter aus. Dessen Frau verlangt nun den Grund dieses Gelächters zu erfahren. Er erklärt, ihn nicht angeben zu können, da er sonst sterben müsse. Sie aber dringt in ihn und erklärt, dass sie sterben werde, wenn er ihr den Grund nicht mittheile. Darauf verspricht er es zu thun, nachdem er zuvor den Scheiterhaufen bestiegen habe. Beide gehen nun zusammen zum Leichenacker, und die Nachricht von diesem Vorfall verbreitet sich unter den Leuten.

Eine Ziege verlangt von ihrem Bocke einen Büschel aus einem daliegenden Gerstenhaufen zum Fressen. Der Bock weigert sich, da diese Gerste für des Königes Pferde bestimmt sei, und jeder andre, der davon nehme, getödtet werden würde. Die Ziege erklärt, wenn er ihr nicht ihren Willen thue, würde
375 sie sterben. Da ant-|wortet er: ‘so stirb! ich werde schon andere finden’. Die Ziege hält ihm nun das Beispiel des mächtigen Königs vor, der um seiner Frau willen sogar zu sterben bereit sei; ‘er aber sei ein Unmensch’. Der Bock lässt sich dadurch nicht irre machen, sondern antwortet: ‘ich bin nur durch Geburt ein Bock, der König aber, wenn er um seiner Frau willen sterben will, ist es durch sein Benehmen’. Der König, welcher in demselben Augenblick vorüberging, hatte diess alles gehört, schenkt dem Bock einen goldenen Kranz und spricht zu der Königin, ‘wenn sie ihres Lebens überdrüssig sei, solle sie nur sterben; er werde schon andere ihresgleichen finden’“.

Dass der Nachweis dieses Märchens in der Jaina-Litteratur, zumal in einer Legendensammlung derselben, die schon im Or. und Occ. aus anderen Gründen ausgesprochene Annahme, dass es aus buddhistischen Quellen stamme, bestätige, bedarf nur der Bemerkung.

Dadurch, dass diese Form nun an die Spitze dieses Märchenkreises tritt, wird die a. a. O. gegebene Darstellung im Wesentlichen nur äusserlich modificirt, und jeder in diesen Forschungen heimische ist im Stande, diese Modificationen mit Leichtigkeit vorzunehmen.

Inhalt.

	Seite
Brockhaus, Kathâsaritsâgara	3
Nachweisung einer buddhist. Recension etc. der Vetâlapañcaviṁçati	10
Eastwick, Anvár-i-Suhailí	42
Puibusque, Le Comte Lucanor	56
Rosen, Tuti-Nameh	64
Nachschrift zu der Anzeige von Rosen's Papagaienbuch	82
Gombojew, Ardschi-Bordschi	84
Das Märchen von den „Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften“	94
Die kluge Dirne	156
Die älteste Handschrift des Pañcatantra	223
Discovery of the oldest recension of the Pañcatantra	230
Ein Theil des mongolischen Ardschi-Bordschi und Stücke des Pañcatantra im Singhalesischen	232
Nachtrag zu dem „Orient und Occident“ II, 133—171 erschienenen Aufsatz „Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung“	234

VIERTE ABTHEILUNG.

I.

Darmstadt, bei Leske: **Friedrich Creuzer's** Abriss der römischen Antiquitäten zum Gebrauch bei Vorlesungen. Zweite verb. u. verm. Ausgabe. 1829. XII u. 515 S. gr. 8. (2 Thlr. 8 Gr.)

Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen. Neue Folge. Dritter Jahrgang, 2ter Band, August 1830, No. 104 u. 105, S. 413.

Es ist kein unerfreulicher Beweis für das eifrige Studium der römischen Alterthumskunde in unsrer Zeit, dass ein Werk, wie dieses, — welches, ausser den Zuhörern des geehrten Hn Vfs, nur demjenigen von Nutzen sein kann, welcher durch eigne Arbeit, selbstständige Benutzung der das Einzelne entscheidenden Stellen und Abwägung der verschiedenen über Ungewisseres vorgebrachten Meinungen sich ein Urtheil über die in ihm behandelten Gegenstände bilden will, — schon im 5ten Jahre nach seinem ersten Erscheinen (1824) eine zweite Auflage erleben musste.

Vieles trug gewiss zur schnellen Verbreitung desselben der Name des Hn Vfs bei; aber keinen geringen Antheil müssen wir dem Bedürfniss zuschreiben — nachdem sich neue und höchst bedeutende Quellen grade für diese Wissenschaft geöffnet hatten, nachdem ein Mann von dem seltensten Geiste, der grosse Niebuhr, durch die schärfste analytische und lebendigste synthetische Kraft eine ganz neue Gestalt derselben bedingt hatte, so dass nicht bloss die Kompendien über römische Antiquitäten, sondern die Monographieen sogar zum grössten Theil zu Antiquitäten geworden waren — das neue mit dem alten, wenn auch nicht innerlich, doch äusserlich verbunden zu sehn und die nothwendigen Veränderungen wenn auch nicht ausgeführt, doch wenigstens angedeutet. — Diesem

Bedürfnisse half bei allen seinen theils gerügten, theils nicht gerügten Mängeln sowohl in Hinsicht des an vielen Stellen ordnungslos zusammengehäuften Inhalts, als der starren, etwas unangenehmen, bloss für den erläuternden Vortrag berechneten Form dieses Werk zum Theil wenigstens ab, so dass es auch auf Käufer ausser dem Kreise der Zuhörer des Hn Vfs rechnen konnte und, da es selbst jetzt noch in Rücksicht auf Vollständigkeit der behandelten Gegenstände keinen Nebenbuhler gefunden hat, so wird sich diese zweite Auflage keiner minder günstigen Aufnahme zu erfreuen haben, als der ersten zu Theil ward.

Was nun das Verhältniss dieser Ausgabe zur ersten betrifft, so verdient sie mit vollem Rechte den Namen einer vermehrten und insofern auch verbesserten, wie diess schon die Vergleichung der Seitenzahlen ausweist. Während die erste bis zum Register 404 Seiten enthielt, zählt diese ohne Vermehrung der behandelten Gegenstände bis eben dahin 499. Die Zusätze, welche diesen Überschuss bewirkten und von dem Hn Vf. ausser einigen Nachträgen von Hn Birnbaum, welche hinten angefügt sind, stets an den ihnen zukommenden Plätzen eingeschoben sind [1], rühren theils von dem Hn Vf. selbst her, theils von den Hn Bähr, Dirksen, Birnbaum, Lehne und Münter. — Die des Hn Vfs ziehen sich durch das ganze Buch und sind vorzüglich litterarisch; dann sind die Resultate neuerer Forschungen angezeigt, Vergleiche römischer mit andern Verhältnissen gehäuft, auch einige eigne Ansichten gegeben; einigemal bemerkt auch der Vf., wie man ihn falsch verstanden habe. Die Nachträge des Hn Bähr sind fast nur litterarisch und beziehen sich auf die 2 letzten Kapitel des Buches: über das Kriegswesen und römische Tisch- und Leichengebräuche. — Die der HHn Birnbaum und Dirksen sind juristisch und beziehen sich besonders auf das 3te und 4te Kap., die Lehre von den Sklaven und von der Ehe, wo sie zusetzen und verbessern; über den Werth derselben kommt mir als Philologen kein Urtheil zu; doch muss ich gestehn, eine Ansicht des Hn Birnbaum über die Bedeu-

[1] Eine Nachlässigkeit in dieser Rücksicht findet sich gleich § 174, wohin ein Zusatz von Dirksen über die Accensi velati, welcher zu § 98 gehört, fälschlich gesetzt ist.

tung von j. civile, j. gentium, j. naturale (in der Anm. zu p. 40 f.), wonach das erstre jus proprium civium Romanorum sei, das zweite die Summe der Rechtssätze, welche auf Römer und peregrini angewendet werden konnten, das dritte diejenigen, welche auch auf Sklaven ihre Anwendung fanden, schien mir sehr natürlich zu sein; doch stelle ich die Prüfung denen anheim, welche sich mit dem historischen Theile des Rechts beschäftigen. Die Zusätze der HHn Münter und Lehne betreffen die Geschichte der 22sten Legion. Auch gewann das Ganze durch eine Umarbeitung des Registers.

Dagegen ist die innre Einrichtung des Buches so sehr dieselbe geblieben, dass weder die Stellung der §§ verändert, noch die Zahl derselben vermehrt ist[1]. Dem Hn Vf. hat es nicht gefallen, auf diejenigen, welche dieses Werk zum Selbststudium benutzen, Rücksicht zu nehmen. Die Form und Darstellungsweise ist ganz dieselbe geblieben. Daher ist auch die Ordnung sowohl im Ganzen als im Einzelnen nicht im Mindesten umgestaltet, und doch würde nach des Ref. Überzeugung der Nutzen dieses Werks nicht unbedeutend vergrössert sein, wenn der Hr Vf. auf sie grade etwas mehr Sorgfalt verwendet hätte. Denn je lichtvoller und klarer die Ordnung ist, in welcher ein Gegenstand behandelt wird, um desto lebendiger wird er dem Studirenden vor Augen stehen.

Am fühlbarsten möchte dieser Mangel bei der Lehre von der Staatsverfassung und Staatsverwaltung sein, dem Haupttheile des Werkes, welche in 6 Kap. unter folgenden Rubriken abgehandelt wird.

Kap. V. Von den Abtheilungen des römischen Volks.
1. Tribus.
2. Kurien.
3. Von den Ständen der röm. Nation.
Senat,
Ritter,
Plebejer, Nobiles, Clientes. |

[1] Ref. kann nicht umhin, zu bemerken, dass bei einem Werke, wie diesem, dessen folgende Ausgabe nicht umgearbeitet, sondern vermehrt ist, der Vf. wohl thun würde, wenn er die Zusätze durch Sternchen bezeichnete, wie dieses in Hugo's Werken geschieht. |

414 Kap. VI. Staatsverwaltung.
1. Senat.
2. Comitia (curiata, centuriata, tributa).
Kap. VII. Magistrate.
VIII. Römische Provinzialbehörden.
IX. Der Kaiser, die Reichsbeamten, Titulaturen.
X. Grundzüge des Staatsrechts.
XI. Kriegswesen.

Um Kleinigkeiten wie, dass das 7te Kap. augenscheinlich nur Unterabtheilung des 3ten ist, unberührt zu lassen, fällt es gewiss Jedem auf, dass in dieser ganzen Eintheilung die Patrizier nicht vorkommen, die Grundlage der ganzen römischen Verfassung, die Abtheilung in Gentes nicht, die eben so sehr eine Stelle verdiente, wie die in Kurien, keine Rubrik unter dem Titel Finanzwesen erscheint, und anderes, was man hier erwarten sollte, fehlt.

Betrachtet man aber diese Art der Behandlung, wo jeder einzelne Bestandtheil des Staates einzeln seiner Geschichte und übrigen Eigenthümlichkeit nach dargestellt wird, genauer, so erkennt man bald, dass es nicht möglich sei, auf diese Weise ein lebendiges Bild vom Wesen des römischen Staats zu erlangen. Diese Methode wäre bei der Schilderung eines Staates anzuwenden, welcher sich nach einer wenig veränderten Konstitution regiert, unmöglich aber ist sie bei einem Staate wie dem römischen, wo Neues an die Stelle des Alten tritt und dieses wie ein Schatten dann weiter zieht. Hier führt sie zu einem Untereinanderwirren der verschiedensten Zeiten, man sucht ein Bild vom Einzelnen dadurch zu erlangen, dass man die Farben von den verschiedensten Seiten zusammenborgt, kurz es führt zu einer systematischen Ungründlichkeit.

Um sich ein klares Bild von einem sich bildenden Staate zu erwerben, muss man ihn in seinem Fortgange begleiten, das Einzelne stets so weit wie möglich in seinen sich ändernden Verhältnissen zum Ganzen und seinen Theilen betrachten, kurz den Staat in seiner organischen Entwickelung verfolgen. Hier sind nun zwei Methoden meiner Meinung nach die einzigen, durch welche ein lebendiges Bild der römischen Verfassung erweckt werden kann; entweder schicke man eine Geschichte der Verfassung voraus und behandle nachher die einzelnen Institute ihrer besondern Entwickelung nach für sich,

oder, und diese Art scheint dem Ref. bei weitem vorzuziehn, man gebe so viel als möglich — und bei der römischen Verfassung kann man hier bei weitem mehr leisten, als bei irgend einer andern des Alterthums — eine vollständige Geschichte, der Vf. begleite sie von ihrer ersten Form an bis zu ihrem Untergange durch alle ihre Verwandlungen, zeige, wie sie sich ausbildete, warum und wie das Neue aus dem Alten entstand, behandle den Charakter der einzelnen Institute bei ihrem Entstehn sowohl als bei ihren Änderungen stets im Verhältniss zu dem Ganzen und führe so den römischen Staat in seiner in verschiednen Zeiten verschiednen Gestalt vor unsern Augen vorüber. Ich hoffe, es wird mir Niemand einwenden, dass dieses ein Eingriff in die Rechte der Geschichte sei, dass in den Antiquitäten das Alterthum als etwas Gewordenes betrachtet werden müsse, nicht als etwas Werdendes. Denn diese Ansicht stützt sich auf nichts als ein träges Herkommen. Wer sie mit Schlözer's Ausspruch: Die Statistik sei eine stehende Geschichte und die Geschichte eine fortgehende Statistik, zu decken vermeint, trägt sehr irrig, was von der Statistik richtig ist, auf die Antiquitäten über. Das Verhältniss der Antiquitäten zur alten Geschichte ist, wenn man es genauer betrachtet, kein andres, als dass die Antiquitäten alles dasjenige, was zusammenwirkend die Geschichte macht, einzeln seiner Natur nach darstellen wollen; Gesetz für diese Darstellung ist einzig und allein Fasslichkeit und Klarheit.

Wenn ich nicht fürchtete den Raum, welcher einer Relation über eine zweite Ausgabe zukommt, weit zu überschreiten, würde ich hier ein Skelett von einer solchen Behandlung darlegen; so will ich nur einen ganz kurzen Abriss der inneren Staatsverfassung zur Zeit des Freistaats beilegen, in welchen sich die auswärtigen Verhältnisse leicht einschieben lassen. Die Grundeintheilung würde natürlich durch 1) die Zeit der Könige und Republik, 2) der Kaiser bis auf Konstantin und 3) die Konstantinischen Einrichtungen gegeben. Denn mit jeder dieser Abtheilungen beginnt eine neue Entwickelung.

Die erste Periode zerfällt ihrer Natur nach in folgende 6 Abtheilungen. 1) Erste Verfassung unter den Königen. Patres, Clientes; abgetheilt in Tribus, Curiae, Gentes; Comitia curiata als konstituirende Gewalt. Senatus, Volksausschuss.

Rex als exekutive Gewalt (imperium); Tribunus Celerum; Trennung der Kriminaljustiz von der exekutiven Gewalt, (Quaestores parricidii) Judices. 2) Entstehung der Plebs. Ihr Zustand bis auf Servius; Rom und Latium. — Caeriten. 3) Servius Tullius. Seine Absicht. Konstitution der Plebs in 30 Tribus. Centurien. Gemeinderichter (Centumviri Decemviri, beide, wie man dieses aus der Idee des Servianischen Staates nachweisen kann, und die Zahlenverhältnisse darthun, mit den 5 Klassen in Zusammenhang, nicht, wie jene später, mit den Tribus. Von diesen 5 Klassen muss man nämlich die Rittercenturien absondern; dann sind die übrigen nur Plebejer). 4) Geschichte der Servianischen Verf. Durch eine Verschwörung der Patres gestürzt; nach Vertreibung des Tyrannen wird sie nicht ganz wieder hergestellt; die Centurien sehr beschränkt; die Macht in den Händen der Kurien; Senat; zwei Judices erhalten die exekutive Gewalt, so weit sie die Könige hatten; Druck der Plebs; Auswanderung; Tribuni plebis. Aediles. Kampf der Patres und der Plebs. Durch die ihnen durch Publilius übergebene Wahl der Trib. pl. beginnen die Comitia tributa politischen Einfluss zu erlangen; Decemvire; neue Kämpfe; Verminderung der konsular. Gewalt. Quaestores, Censores. Plebejische Konsule, Praetor; Aedil. cur.; Widersetzung der Patres. Publilius Philo stellt 416 die politische Gleichheit der Patricier und Plebejer vollständig fest. 5) Übergang zur Demokratie. Die Comitia tributa erhalten immer mehr politischen Einfluss; die curiata werden machtlos. 468 letzte Auswanderung; Lex Hortensia, wodurch die Plebiscita und höchst wahrscheinlich auch die Senatus consulta bindende Kraft für das ganze Volk erlangen. Die Proletarii thun schon 473 Kriegsdienste. Die Comitia tributa bemächtigen sich nach und nach der Geschäfte der Comitia centuriata so sehr, dass diese endlich nur eine Unterabtheilung von ihnen werden. 6) Nobiles und Ignobiles. Grosse Macht des Senats (Ordo senatorius). Die Plebs sinkt zum gemeinen Haufen herab (Ordo plebejus). Kampf zwischen beiden; Grakchen; Ritterstand (Ordo equestris). Übermässiger Reichthum und gränzenlose Armuth vernichten den Staat. Verlust der Freiheit.

Bei sorgfältiger Rücksicht auf die Ordnung wird man auf diese Weise, wie ich glaube, alles, was für die Kenntniss des

römischen Staatswesens von Bedeutung ist, entwickeln können; so wird es sich auch leicht zeigen, wo sich Lücken finden, welche bei einer unhistorischen Darstellung gar zu leicht verdeckt werden, und doch ist es besser, man weiss, was man nicht weiss, als dass man sich mit leerem Schein täusche. Für was sich | jedoch keine ganz passende Stelle in dieser 415
Darstellung findet, das kann sehr gut in Nachträgen zu irgend einer der 6 Abtheilungen behandelt werden, z. B. die Unterbedienten; denn, wie schon gesagt, das einzige Gesetz der Darstellung ist, eine klare und richtige Anschauung zu erwecken, nicht eitle Prunkerei mit Systemen.

Anders hätte die Ordnung bei anderm sein müssen; so würde Ref. die Lehre von der Manumissio nicht nach der Art der Freilassung behandelt haben (p. 72), sondern nach den aus der Freilassung entspringenden rechtlichen Folgen. Also

1) manumissi nach dem jus civile; solche, welche vindicta, censu oder testamento von dem Herrn, welcher sie ex jure Quiritium besass, freigelassen waren und danach zu jeder Zeit, so weit wir wissen, römische Bürger wurden;

2) manumissi nach dem jus praetorium, welche, auf unfeierliche Art freigelassen (inter amicos), nur von dem Prätor gegen das servire geschützt wurden. Cf. Fragm. V et Jurisc. ap. Dositheum § 6 (in der lateinischen Übersetzung bei Schulting Jurisprudentia antejustinianea p. 804): „Primum ergo videamus, quale est quod dicitur, eos, qui inter amicos veteres manumittebantur, non esse liberos, sed domini voluntate in libertate morari et tantum serviendi metu dimitti; antea enim una libertas erat: vindicta vel testamento vel in censu et civitas Romana competit manumissis, quae appellatur legitima libertas: hi autem, qui domini voluntate in libertate erant, manebant servi et manumissores audebant in servitutem denuo eos per vim ducere. Interveniebat Praetor et non sinebat manumissum servire. § 7. Omnia tamen tamquam servus adquirebat manumissori etc.“;

3) würde ich den Einfluss der LL. auf den Zustand der Freigelassnen nach der chronologischen Folge derselben darstellen.

So viel wollte Ref. von der Ordnung bemerken; ausser einer Änderung von dieser möchte aber gewiss Mancher mit ihm auch wünschen, dass Hr C. in der nächsten Ausgabe die

Hauptstellen der Alten, wie diess schon bei manchen Lehren geschehn ist, auch bei den übrigen anführen wolle, so dass sich der für sich Studirende auch ohne den grossen Apparat von neueren Schriften ein Urtheil bilden könne. — —

II.

Sanchuniathon's Urgeschichte der Phoenizier in einem Auszuge aus der wieder aufgefundenen Handschrift von Philo's vollständiger Übersetzung. Nebst Bemerkungen von **Fr. Wagenfeld.** Mit einem Vorworte von Dr. G. F. Grotefend, Director des Lyceums zu Hannover. Mit einem Facsimile. Hannover. Im Verlage der Hahn'schen Hofbuchhandlung. 1836. XXXII (von Grotefend) u. 96 (Auszug) S. 8.

Sanchuniathonis historiarum Phoeniciae libros novem graece versos a Philone Byblio edidit latinaque versione donavit **F. Wagenfeld.** Bremae 1837. Ex officina Caroli Schünemanni. IV u. 205 S. (von denen die Hälfte den griechischen Text, die andere die lateinische Übersetzung enthält).

Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 1837, XIX, S. 322.

Die Geschichte der angeblichen Wiederauffindung von Philo's Übersetzung des Sanchuniathon haben wir wohl kaum nöthig in's Gedächtniss zurückzurufen. Die Sache ist noch zu neu und wir heben daher nur die Hauptmomente hervor. Die erste Nachricht davon wurde bekanntlich in der Hannövrischen Zeitung 1835 den 31sten October mitgetheilt. Die Handschrift sollte sich in einem Kloster St. Maria de Merinhao in Portugal erhalten haben und durch sehr sonderbare Umstände in die Hände des Hrn Wagenfeld in Bremen gekommen sein. Ungefähr in der Mitte des Juni 1836 erschien schon der zuerst rubricirte Auszug. Manche Eigenthümlichkeiten des Inhalts, insbesondere die darin mitgetheilten Gedichte, konnten nicht umhin im ersten Augenblick einen günstigen Eindruck zu machen; dieser aber wurde sehr bald durch Wagenfeld's Weigerung, genaueres über die Handschrift mitzutheilen, und durch die unzweifelbare Nachweisung eines dichten Lügengewebes, in welches er alle seine früheren

Angaben gehüllt hatte, nicht wenig erschüttert, und die Zweifel an der Existenz einer alten Handschrift von Philo gewannen so schnell und so sehr die Oberhand, dass Hr Grotefend schon den 12. Juli in der Hannövrischen Zeitung seine Meinung dahin abgab, dass er moralisch von einem litterarischen Betrug überzeugt sei. Der jüngere Grotefend wies einige Zeit nachher in einer besonderen kleinen Schrift die vielen Lügen, welcher man sich in den Angaben über Fundort, Fundweise und bei Verbreitung der Nachricht im Publikum schuldig gemacht hatte, speciell nach. Doch | folgte aus allem diesem 323
nichts entschiedenes gegen die Ächtheit des Werks selbst, dessen Auszug erst herausgegeben war. Es war gar nicht unmöglich, dass Hr Wagenfeld, oder wer immer Besitzer der angeblichen Handschrift gewesen sein mochte, zum Besitz derselben auf eine Art gelangt war, welche sich nicht ohne Nachtheil für den jeweiligen Besitzer der Wahrheit gemäss veröffentlichen liess. Der Inhalt des Auszugs bestand zwar aus manchen Dingen, welche sehr auffallend waren, aber keinesweges liessen sich solche Irrthümer oder Unwahrscheinlichkeiten nachweisen, aus denen eine litterarische Betrügerei mit objectiver Entschiedenheit hervorginge. Im Gegentheil sprachen, wie schon bemerkt, die darin vorkommenden Gedichte, welche im ächt orientalischen Charakter gehalten sind und unserer Überzeugung nach nichts weniger als misslungen genannt werden können, ferner der häufige Widerspruch gegen die Nachrichten der Alten einigermassen zu Gunsten der Ächtheit. Denn verkennen liess sich nicht, dass, wenn der Auszug eine Erfindung war, der Verf. derselben eine nicht ganz unbedeutende Kenntniss der Quellen der phoenicischen Geschichte besass, so dass man in Beziehung auf Abweichungen von alten Nachrichten nicht einer Unwissenheit die Schuld geben kann, sondern im Fall des Betrugs einer feinen und ihren Zweck — da man sich zu solch einer Annahme nicht so leicht entschliesst — nicht ganz verfehlenden Schlauheit. So musste denn ein Endurtheil nothwendig bis zur Erscheinung des Textes selbst aufgespart werden, und wir können nicht umhin dem Hrn Wagenfeld unsern Dank dafür auszusprechen, dass er uns nicht gar zu lange in Ungewissheit liess.

Der sogenannte Philo liegt jetzt vor uns. Aber in welch seltsamem Zustand! Keine Sylbe wird über die Handschrift

mitgetheilt, aus welcher dieser Text geflossen ist, obgleich Hr Wagenfeld eine solche Mittheilung ausdrücklich versprochen hat. Mit einer sehr artigen Wendung wird Grotefend's Erklärung vom 12. Juli folgendermassen von Hrn Wagenfeld in der Vorrede ausgelegt: „quod postea, minimi momenti nisus argumentis (Grotefend), operis veritatem in dubium revocare ausus sit, non tam, quod adulterinum esse librum revera sibi persuasum habuerit, ab eo factum esse suspicor, quam, ut quendam quasi stimulum mihi admoveret operis quam celerrime edendi. Quod quidem fuit supervacaneum, cum ipse jam versarer in opere edendo". Einige Zeilen weiter heisst es in Beziehung auf die Frage über die Ächtheit: „Equidem, quae in ejus defensionem plurima dixi, non repetam, ne oleum et operam perdidisse videar". Wir erinnern uns nicht, dass Hrn Wagenfeld's in der Bremer Zeitung erschienene Aufsätze auch nur den geringsten Eindruck auf uns gemacht hätten. Aber glaubte denn Hr Wagenfeld wirklich, dass ein Buch, wie dieses angeblich philonische, durch sich selbst, ohne weitere Angaben über die Handschrift,
324 das Publikum befriedigen | könne? Weiss er nicht, dass mehr dazu gehört, als 70—80 weitläuftig gedruckte Seiten Griechisch — denn mehr bleibt nicht, wenn man die eusebianischen Fragmente abzieht — um von der Ächtheit eines solchen Buches zu überzeugen? Ahnet er nicht, dass ein solches Griechisch, von dem er selbst fühlt, dass es nicht sehr dazu gemacht sei, für die Ächtheit des Buchs einzunehmen [1], oder vielmehr ein noch viel besseres fast ein jeder schreiben könne, der sich ein wenig darin übt? Weiss er nicht, dass litterarische Betrügereien keine so überaus seltene Erscheinung sind, und dass er es dem Publikum gar nicht so sehr verargen darf, wenn es sehr wenig auf sein, durch die, in Beziehung auf Fundort u. s. w., früher gegebenen Mittheilungen nicht ganz vorwurfsfrei gebliebenes Gesicht giebt und etwas bessere Autoritäten fordert, als kahle 80 Seiten Griechisch geben, ehe es diesen angeblichen Philo-Sanchuniathon anerkennt? Wenn Hr Wagenfeld sich hierdurch noch nicht bewogen fühlt, seine Handschrift irgendwie dem Urtheil competenter Richter

[1] Praef. S. 2: „Noli de hujusmodi (?) operibus judicare ex dicendi formularum discrepantia ab usu antiquioris temporis Graecorum, sed ex ipso" u. s. w.

zu unterwerfen, so können wir nicht umhin hinzuzufügen, dass wir aus dem von ihm gegebenen Abdruck uns mit grosser Entschiedenheit überzeugt zu haben glauben, dass gar keine alte Handschrift der Art existire, und dass diese Überzeugung schwerlich durch etwas anders, als durch die allergültigsten Zeugnisse schwankend gemacht werden könne. Denn dieser Codex müsste so viel seltsame Wunderbarkeiten enthalten, dass er, wenn er existirte, nicht blos seines Inhalts, sondern auch vieler anderer sonderbarer Zufälligkeiten wegen den ersten Platz in einem Raritätencabinet verdiente. Diese Handschrift, welche ein Buch enthält, welches, seitdem es Porphyrius gebraucht hatte, fast verschollen ist und, wenn sie ächt ist, wohl ziemlich alt sein müsste, ist doch so gut erhalten, dass sie nur eine einzige unbedeutende Lücke darbietet, indem in dem Worte ἡγεμονήσαντος (S. 204) die Sylben ησαν fehlen. Ferner muss diese Abschrift von einem so überaus sorgsamen Abschreiber herrühren, wie sich wohl nicht leicht einer finden möchte. Vom 1. bis zum 9. Buche bietet sie nichts dar, was dem Hrn Wagenfeld einem Irrthum ähnlich sah, was corrumpirt wäre, von der gewöhnlichen Orthographie abwiche u. s. w. Oder müssen wir vielleicht annehmen, dass Hr Wagenfeld alles der Art emendirte, um seinen Lesern die Mühe zu sparen, sich den Kopf zu zerbrechen, und seine Emendationen stillschweigend in den Text setzte, um der Ehre seiner Handschrift nicht zu nahe zu treten? Doch mag es sein, dass eine solche rara avis von Codex wirklich existiren könne — wie aber deuten wir es, dass das erste | Buch dieses angeblichen Philo fast von Sylbe zu 325
Sylbe ausser, wo es nothwendig abweichen muss, mit den aus Eusebius bekannten Fragmenten übereinstimmt? Sollte Eusebius so genau im Ausziehen von Stellen aus dem Philo-Sanchuniathon haben verfahren können? eine solche Übereinstimmung wäre schon an und für sich unmöglich; sie wird es noch mehr, wenn man bedenkt, was wir hier nicht weiter ausführen wollen, dass Eusebius höchst wahrscheinlich den Philonischen Sanchuniathon gar nicht vor sich hatte, sondern [[nicht]] mehr als Porphyrius Mittheilungen daraus. Doch noch mehr! Dieser Codex stimmt in Beziehung auf die von Eusebius erhaltenen Fragmente nicht blos im Allgemeinen mit diesem überein, sondern ganz speciell mit der Orelli'schen

Ausgabe derselben, und hier geht die Übereinstimmung so weit, dass er nicht blos die von Orelli nur unter den Text gesetzten Conjecturen στήλας τε für στήλας δὲ (S. 6, vgl. Or. S. 8) und τοῖςδε für τοιοῖςδε (S. 10, Or. S. 12) enthält, sondern sogar drei darin vorkommende, leicht zu verbessernde Fehler, nämlich ἐκκριφέντες für ἐκριφέντες (S. 20, vgl. Or. S. 28), παρακαθήκη (S. 28, vgl. Or. S. 40) für παρακαταθήκη und εἴρασται ebendaselbst für εἴργασται[1]; die beiden ersten Fehler werden zwar in dem Druckfehlerverzeichniss verbessert, allein hindert das im Mindesten, schon aus ihnen und dem dritten Fehler allein den Schluss zu ziehen, dass man über das Ganze den Stab brechen müsse? Accente hat der Codex, dem angeblichen Facsimile nach, nicht; die Accentfehler im ersten Buche sind dennoch zum Theil dieselben wie bei Orelli, so κρηπίδα, Τιτάνες; auch sie sind verbessert so gut wie ὑβρέως, allein Schlüsse daraus zu ziehen, ist dennoch erlaubt.

Doch wir wollen das erste Buch des angeblichen Philo mit dem von Eusebius erhaltenen Fragment genauer vergleichen: Hrn Wagenfeld's Philo beginnt: Πρέπει μὲν ἑκάστῳ, τῶν προγεγενημένων εἰδέναι θαυμαστὰς πράξεις καὶ ἔργα, τῷ μὲν ἰδιώτῃ παρέχοντα ἑαυτοὺς ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ καθιερευσάντων παραδείγματα πολλὰ καὶ μιμητέα, τοὺς δὲ τὰς πόλεις ἐπιτετραμμένους ἀποτρέποντα τῆς ὑβρέως (sic! in dem Druckfehlerverzeichniss verbessert), τὴν δίκην καταφρασαμένους, ὡς λέγει ὁ ποιητὴς, τῶν βασιλήων, οἳ λυγρὰ νοσοῦντες, ἄλλῃ παρακλίνουσι δίκας. Ἀδονιλίβνας οὖν, ὁ τῶν Βυβλίων βασιλεὺς, τὰ μὲν τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων βουλόμενος μαθεῖν, ἐξευρὼν δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπεια εἰδότας ὀλίγους, ἀδιάφθαρτα δὲ τὰ θεῖα ἐπιστάμενον οὐδένα, τὰς συγγραφὰς μετεπέμψατο παλαιὰς καὶ Σαγχουνιαθῶνα[2] τὸν γραφέα πάντα ταῦτα ἐκέλευσεν ἐξερευνησάμενον ἀναγράψαι. Nun folgt wörtlich das
326 Fragment bei | Eusebius: Τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ Σαγχουνιάθων, ἀνὴρ πολυμαθὴς καὶ πολυπράγμων γενόμενος καὶ τὰ ἐξ ἀρχῆς, ἀφ' οὗ τὰ πάντα συνέστη, παρὰ πάντων εἰδέναι ποθῶν, πολὺφροντισικῶς[3] ἐμάστευε τὰ Ταάυτου, εἰδὼς, ὅτι τῶν ὑφ' ἡλίῳ γεγονότων, πρῶτός ἐστι Τάαυτος ὁ τῶν γραμμάτων τὴν εὕρεσιν ἐπινοήσας, καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς κατάρξας. Was den Satz betrifft,

[1] Die Ed. Rob. Stephani Lutet. 1564 hat keinen dieser drei Fehler.

[2] So im Text für Σαγχουνιάθωνα.

[3] Man lese πολυφροντιστικῶς.

mit welchem der Wagenfeld'sche Philo beginnt, so ist er sehr allgemein gehalten und passt wenig zu der übrigen Einleitung, welche nur auf die Urgeschichte Rücksicht nimmt. Er beruht zum Theil auf Porphyrius De abst. II, § 56. Der zweite Satz schreibt Adonilibnas einen besonderen Befehl zu, nach welchem Sanchuniathon seine Geschichte habe verfassen müssen. Aus Eusebius Praep. X, 11 erfahren wir, dass Sanchuniathon der Berytier seine Geschichte dem König von Berytos Abelbal gewidmet habe. Wie wenig beide Sätze mit dem folgenden Eusebianischen Fragment in Verbindung stehen, wie dessen Anfangsworte τούτων οὕτως ἐχόντων etwas ganz anderes als vorhergegangen voraussetzen lassen, bedarf kaum mehr als der Bemerkung. Bei Eusebius folgt alsdann: Καὶ ἀπὸ τοῦδε ὥσπερ κρηπῖδα βαλλόμενος τοῦ λόγου, ὃν Αἰγύπτιοι μὲν ἐκάλεσαν Θωὺθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θὼθ, Ἑρμῆν δὲ Ἕλληνες μετέφρασαν. Ταῦτα εἰπὼν ἐπιμέμφεται τοῖς νεωτέροις τοῖς μετὰ ταῦτα, ὡς ἂν βεβιασμένως καὶ οὐκ ἀληθῶς τοὺς περὶ θεῶν μύθους ἐπ' ἀλληγορίας καὶ φυσικὰς διηγήσεις καὶ θεωρίας ἀνάγουσι. Von diesem Satze bietet uns als philonisch die Wagenfeld'sche Ausgabe die ersten Worte bis μετέφρασαν. Augenscheinlich bilden diese aber nichts als den Vordersatz, zu welchem der mit ταῦτα beginnende Theil als Nachsatz gehört. Das ganze rührt von Eusebius her und ταῦτα bezieht sich auf das bei Eusebius sogleich folgende Fragment. So enthält dann der Wagenfeld'sche Philo nur einen halben Satz. — Die zunächst fehlenden Worte des Eusebius: λέγει δ' οὖν προϊών fehlen natürlich bei Hrn Wagenfeld und es kömmt sogleich das ihnen nachfolgende Fragment: Ἀλλ' οἱ μὲν — Ἕλληνας und zwar ohne Variante. Eusebius alsdann erscheinende Worte: Τούτοις ἑξῆς φησίν fehlen natürlich wieder. Das darauf folgende Fragment: Ταῦθ' ἡμῖν bis συντεθεῖσα stimmt aber wieder wörtlich. Dann kömmt bei Eusebius καὶ μεθ' ἕτερα. Diese Worte sind natürlich ausgelassen; die ἕτερα werden durch den Satz: Οἱ μὲν γὰρ τὰ ἑαυτῶν προελόμενοι, τῶν βαρβάρων φανεροί εἰσι καταφρονοῦντες καὶ τὰ τῶν ἔξω ἐκ παντὸς τρόπου ἀποφαυλίζοντες, ἐξαιρέτως δὲ τοῖς ἐν ἀνατολαῖς λοιδορούμενοι nicht unpassend ersetzt. Dann folgt das Eusebianische Fragment: Οὕτως bis ἱστορίας. Eusebius Worte: καὶ αὖθις μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει fehlen natürlich wie-|der. Die ἕτερα sind: καὶ 327
γὰρ περὶ ἐνίων, ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσασιν οἱ Φοίνικες, οὔτ'

'Αγήνορος οἱ Σιδόνιοι, οὔτ' οἱ Βύβλιοι τοῦ Βάλαντος, ὃν φασιν οἱ ποιηταὶ Βύβλον τ' ἀγχίαλον καὶ Σιδῶν' ἀνθεμόεσσαν νικῆσαι[1] τρικάρηνον, λόγους πεποιηκότες Ἕλληνες δῆλοί εἰσι τῶν Φοινίκων τὰ μὲν διαφθαρόντες[2], τὰ δ' ὅλως ψευσάμενοι διὰ τὴν παλαιὰν τῆς Ἑλλάδος εἰς' Ἀσίαν ζηλοτυπίαν. Τὴν μὲν οὖν ἀλήθειαν καὶ τοῖς Ἕλλησιν ἐκφανοῦντι δόξαν μοι τὴν τοῦ Σαγχουνιάθωνος μεθερμηνεῦσαι[3] διήγησιν. Der in diesem Zusatz enthaltene Hexameter ist sammt dem Anfang eines zweiten unbezeichnet gelassen. Von hier an folgt wiederum wörtlich das Eusebianische Fragment von Προδιαρθρῶσαι an bis θεοὺς εἶναι; blos findet sich, wie schon bemerkt, Orelli's Conjectur στήλας τε für στ. δὲ hier im Text. Eusebius Worte: Ταῦτα κατὰ προοίμιον ὁ Φίλων διαστειλάμενος, ἑξῆς ἀπάρχεται τῆς τοῦ Σαγχουνιάθωνος ἑρμηνείας, ὧδέπως τὴν ψοινικικὴν ἐκτιθέμενος Θεολογίαν sind natürlich zum grössten Theil weggelassen; statt deren erscheinen hier in direkter Rede nur die Worte: 'Απαρχώμεθα δὲ τῆς Σαγχουνιάθωνος[4] ἑρμηνείας.

Der Anfang der Theogonie bis ἄστρα μεγάλα stimmt wieder fast ganz mit Orelli; nur πνοιὴν steht für πνοὴν und οὐκ ist in οὖν verwandelt; letztere Veränderung sieht eher einer aus einem Raisonnement entstandenen Conjectur, als einer Variante ähnlich. Des Eusebius Worte Τοιαύτη bis φησὶν οὖν fehlen natürlich; das darauf folgende Fragment καὶ τοῦ bis θῆλυ wiederholt sich fast ohne Variante; nur findet sich Orelli's Conjectur τοῖςδε für τοιοῖςδε hier im Text und statt προγεγραμμένον: προγεγραμμένα, was wiederum eine sprachlich nicht haltbare Conjectur ist. Eusebius Worte Τοιαύτη bis λέγων fehlen; aber das darauf folgende Fragment: Ταῦθ' εὑρέθη — ἐφώτισεν kehrt wörtlich wieder; nur ἐφώτισε statt ἐφώτισεν. Eusebius alsdann folgende Worte: Ἑξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπών, Νότου καὶ Βορέου καὶ τῶν λοιπῶν fehlen, statt deren findet sich: Τέτταρες δ' ἐκ τοῦ πνεύματος ἐγεννήθησαν ἀδελφοί, μετέωροί τε καί ὑβριστικοί, καὶ ἐλαφροί· ἡλικίαν δ' ἔχοντες δεινὸν ἐπολέμουν καὶ πολυχρόνιον πόλεμον, ὥστε μικροῦ ἐδέησαν ἀναστατοῦντας διαφθεῖραι τὰ γενόμενα. Ἐπ' αἰτίᾳ τοιαύτῃ ὁ πατὴρ αὐτοῖς τὴν γῆν διαδέδωκεν· Ὀρβίῳ μὲν κατατάξας τὰ πρὸς μεσημβρίαν,

[1] Der Text hat νίκησαι.
[2] Der Text hat διαφθάροντες.
[3] Im Text μεθερμήνευσαι und Σαγχουνιαθῶνος.
[4] Im Text Σαγχουνιαθῶνος.

Τυφῶνι τὰ βόρεια, Κάδμῳ τὰ πρὸς ἡλίου ἀνατολήν, Ῥαχίμῳ τὰ πρὸς ἑσπέραν. Ἀλλ' οὐκ ἐπαύοντο πολεμοῦντες καὶ ἐσβάλλοντες ἐς χώραν ὁ μὲν Ὄρβιος ἐς τὴν τοῦ | Τυφῶνος, ὁ δὲ Τυφὼν ἐς τὴν 328
τοῦ Ὀρβίου. (Τούτους οἱ Ἕλληνες μετέφρασαν, Τυφῶνα μὲν Βορέαν, Ὄρβιον δὲ Νότον). Πολλὰς δὲ ἄγοντες πρὸς γάμον γυναῖκας ἐξ αὐτῶν ἐποιήσαντο παῖδας πολλοὺς καὶ δεινούς, ἀνέμους γενομένους. — Jetzt folgt das Fragment bei Eusebius, und dieses ist das einzige, welches in Hrn Wagenfeld's Philo auf eine etwas abweichende Weise vorkömmt. Bei Eusebius heisst es: Ἀλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν καὶ τῆς γῆς βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμισαν, καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο, καὶ οἱ ἑπόμενοι, καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες, καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν. Καὶ ἐπιλέγει. Αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως, δμοιαι τῶν[1] αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ. εἶτα (φησὶ) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου, καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους, εὑρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ τῶν δένδρων τροφήν. Der Wagenfeld'sche Philo hat dasselbe nur folgendermassen umgesetzt und aus der Oratio indirecta in die directa verwandelt: Εἶτα γεγόνασιν ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυτ (οὕτως ὀνομάζουσι νύκτα Φοίνικες) Αἰὼν καὶ Πρωτόγονος, θνητοὶ ἄνθρωποι οὕτω καλούμενοι· εὗρε δὲ τὴν ἀπὸ τῶν δένδρων τροφὴν Αἰών· οὗτοι δὲ πρῶτοι τῆς γῆς ἀφιέρωσαν βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμιζον καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο καὶ οἱ ἑπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν. Αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως, δμοιαι τῶν αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ. Das folgende Fragment beginnt bei Eusebius ἐκ τούτων τοὺς γενομένους u. s. w. in fortgehender indirekter Rede. Der Wagenfeld'sche Philo hatte das vorhergehende in direkter Rede. Hier folgt nun wieder indirekte und deswegen ist nach ἐκ τούτων eingeschoben φησὶν ὁ Σαγχουνιάθων. Im übrigen findet sich keine Abweichung bis Ἕλλησιν. Eusebius Worte Μετὰ ταῦτα — λέγων fallen natürlich wieder weg. Das nun folgende grosse Fragment (Orelli S. 14—34) findet sich mit folgenden ganz unbedeutenden Abweichungen im Wagenfeld'schen Philo S. 12—22 wieder. S. 12 (Wagenf.) ist nach Ἐκ τούτων das Wort φησὶν (Or. S. 16) ausgelassen. S. 14 (W.) ist Eusebius

[1] Muss heissen τῇ.

Verbum finitum ἐχρημάτιζον (Or. S. 16) in ein Particip χρηματίζοντες verwandelt. Ebendaselbst hat Hr Wag. Εἶτα Ὑψουράνιον λέγουσιν, Eusebius aber: Εἶτά, φησι, τὸν Ὑψουράνιον. Auf derselben Seite Z. 7 von unten hat Hr Wag. ὧν θάτερον τὸν Χρυσὼρ (ὃν Ἕλληνες μεταφράζουσιν Ἥφαιστον) λόγους ἀσκῆσαι καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας, εὑρεῖν δὲ καὶ ἄγκιστρον καὶ δέλεαρ καὶ ὁρμιὰν καὶ σχεδίαν· πρῶτόν τε λέγουσι πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι·
329 δι' ὃ; Eusebius bei | Orelli: ὧν θάτερον τὸν Χρυσὼρ λόγους ἀσκῆσαι, καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας· εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἥφαιστον εὑρεῖν δὲ καὶ ἄγκιστρον καὶ δέλεαρ καὶ ὁρμιὰν καὶ σχεδίαν· πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι· διὸ; eine Reihe weiter ist die indirekte Rede des Eusebius καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν wieder in die direkte καλοῦσι δ' αὐτὸν verwandelt. S. 16 liest Hr Wag. Ἀπὸ τούτων φασὶν, Ἄμυνον γενέσθαι καὶ Μάγον, οἱ[1] κώμας καὶ ποίμνας κατέδειξαν, ἀπὸ δὲ τούτων; Eusebius hat (Or. p. 22) Ἀπὸ τούτων γενέσθαι Ἄμυνον καὶ Μάγον, οἱ κατέδειξαν κώμας καὶ ποίμνας. Ἀπὸ τούτων u. s. w. Nicht weit von dieser Stelle hat die Wagenfeld'sche Ausgabe wiederum denselben Druckfehler wie Orelli nämlich Σαμοθρᾶκες. Dicht daneben für das Eusebianische ἕτεροι, οἳ καὶ βοτάνας εὗρον Participialconstruction ἕτεροι, καὶ βοτάνας εὑρόντες. S. 18 Z. 4 lässt die Wagenfeld'sche Ausgabe φησὶν weg, welches Eusebius hat. Auf derselben Seite Z. 12 hat sie, wie schon einmal, δι' ὃ für Orelli's διό. S. 18 hat sie Ὁ δ' Οὐρανὸς αὐτῆς ἀποχωρήσας, wo Eusebius ἀποχωρήσας αὐτῆς; dicht dabei καὶ τὴν Γῆν αὐτὴν ἀμύνεσθαι, wo Eusebius τὴν δὲ Γῆν ἀμύνεσθαι. S. 20 κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον, wo Eusebius (Or. S. 28) κ. τοῦτον χρόνον. Weiterhin das schon bemerkte ἐκκριφέντες in Übereinstimmung mit Orelli, dagegen Κάσιον für Κάσσιον, was aber Orelli S. 16 Anm. als das richtigere angegeben hat. Auf eben dieser Seite ist einmal ein Druckfehler bei Orelli οὖσας nicht abgedruckt. S. 22 Z. 2 ist φησὶ wieder ausgelassen. Die auf diess grössere Fragment folgenden Worte des Eusebius: Τοσαῦτα μὲν — Πάλιν δὲ ὁ συγγραφεὺς τούτοις ἐπιφέρει μεθ' ἕτερα λέγων fehlen natürlich wieder. Die ἕτερα werden ersetzt durch die Worte (S. 24): Κρόνου δ' ἀπιόντος οἱ ἀπ' Οὐρανοῦ περιῴκουν ἐν ἀξιώματι γενόμενοι. Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Πώρας ἀφ' ἡλίου ἀνατέλλοντος παραγενόμενος ναόν τ' ἀφιέρωσεν Οὐρανῷ[2] καὶ στήλας

[1] Wie Orelli für οἳ.

[2] Im Text steht Οὐράνῳ.

Βαράτῳ πατρί· καμήλῳ δὲ τὴν χώραν διελαύνων τὰ ἱερὰ διεφύλαξε καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ Οὐρανοῦ ἐβοήθησεν. Hier wird augenscheinlich der indische Purus und Bharatas eingeführt, damit die in der Expedition nach Ceylon vorkommenden Indica weniger auffallen. Dann folgt wieder fast ganz übereinstimmend das Eusebianische Fragment S. 34—40 bei Orelli. Nur hat Hr Wag. S. 24 Z. 4 v. u. das richtige Καβείροις statt Orelli's Καβήροις; S. 26 Z. 1 διετύπωσε, wo Or. διετύπωσεν; ebendaselbst Z. 16 ist φησὶ wieder ausgelassen und für Orelli's Druckfehler ὑπομνηματίσαντα findet sich ein seine Entstehung daraus verrathendes ὑπομνηματίσαντο; das richtige ist natürlich ὑπεμνηματίσαντο. S. 28 endlich hat Hr Wag. ganz wie Or. παρακαθήκην und εἴρασται. |

Wir haben in diesem ersten Artikel blos das erste Buch 330
des Wag. Philo berücksichtigen wollen; doch können wir nicht umhin zu bemerken, dass Hr Wag. dem von Eusebius etwas weiterhin im ersten Buch seiner Praeparatio bewahrten Fragment (bei Or. S. 45) eine überaus seltsame Stelle im 2. Buche seines Philo angewiesen hat (S. 46), wo es ebenfalls ganz übereinstimmend wieder erscheint. Nur liest er ὁ Τάαυτος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ Φοίνικες, während bei Eusebius ὁ Τάαυτος καὶ μετ' αὐτὸν αὖθις Φοίνικες vorkömmt.

Überschauen wir die Vergleichung, so sehen wir zunächst eine bis in's Unmögliche gehende Übereinstimmung mit dem Eusebianischen Auszug. Sogar die Worte, durch welche sich bei Eusebius der Auszug kund giebt, φησὶ und ähnliches, sind gewöhnlich beibehalten und nicht allein beibehalten, sondern sogar an einer Stelle, wo es Eusebius gar nicht hat, φησὶν ὁ Σαγχουνιάθων eingeschoben. War Philo's Buch eine Übersetzung, wofür es Eusebius und auch Wag. ausgeben, so konnte dieser Ausdruck nimmermehr so häufig wiederkehren. In den übrigen 8 Büchern hat sich der Vf. auch mehr vor dessen Gebrauch gehütet, und er erscheint nur in der Recapitulation zu Anfang des 3., 4., 5., 6. und 9. Buches. Die Abweichungen vom Eusebianischen Text reduciren sich auf einige seltene und unbedeutende Versetzungen von wenigen Wörtern, Verwandlung einer indirekten in direkte Rede, eines Verbum finitum in ein Participium und bisweilen Auslassung von φησὶ. Die neuen Zuthaten passen zu den alten Fragmenten, wie diess ein jeder von selbst sieht, äusserst wenig.

Berücksichtigen wir aber ferner, dass dieses ganze Buch fast durchgehends und sogar in mehreren Druck- und andern Fehlern mit der Orelli'schen Ausgabe der Sanchuniathonischen Fragmente übereinstimmt, so müssen wir daraus schliessen, dass entweder der Herausgeber seinen sogenannten Codex nach dieser Recension verbessert hat, oder das ganze ein Betrug ist, und der Verf. dieses Machwerks auf eine sehr plumpe Weise den Orelli'schen Text geradezu abgeschrieben hat. Für diese zweite Annahme sprechen schon einigermassen die oben angegebenen Umstände und vieles andere, was wir für einen zweiten Artikel versparen, wenn er noch nöthig sein sollte. Wenn der Hr Wagenfeld der ersten Annahme gemäss wirklich eine so gottverlassene und verstandeslose Kritik geübt hätte, so wird er jetzt nicht umhin können, die Lesearten, welche sein sogenannter Codex enthielt, mitzutheilen. Hat dieser keine andern als die Orelli'schen, so darf man die Sache hiermit für abgethan ansehen. Werden wirklich abweichende Lesearten vorgebracht, so wird sich weiter rechten lassen.

Schon jetzt können wir aber nicht umhin, aus dem Umstand, dass der Herausgeber eine so crasse Ignoranz in den
331 gewöhnlich-|sten und bekanntesten Regeln über die griechische Accentuation zeigt, den Schluss zu ziehen, dass er selbst schwerlich die Fähigkeit besass, acht Bücher, wenn auch schlechtes Griechisch zu schreiben; wir halten ihn daher fast für den Betrogenen und fordern ihn auf, durch offene Mittheilung der das Manuscript begleitenden wahren Umstände seine Reue an den Tag zu legen und den eigentlichen Betrüger entlarven zu helfen. Wir schliessen hiermit diesen Artikel, dessen Flüchtigkeit der Gegenstand, welchen er behandelt, hinlänglich entschuldigt. Dass hier ein äusserst plumper litterarischer Betrug vorliege, springt jedem sogleich in die Augen; dem Erweise desselben eine längere, ernste, zeitraubende Beschäftigung zu widmen, wäre daher unverzeihlich und für eine so plumpe Lüge zu viel Ehre. Wir haben diesen Artikel sogleich nach Durchlesung des Buches aufgeschrieben, um zu verhüten, dass diese litterarische Betrügerei so wenig, wie noch möglich, zu einer pecuniären werde, wozu sie sich bei der Neugierde, welche die Ankündigung des so lang ausposaunten Buchs erregt hat, und bei

dem schamlos theuren Preis (2 Thaler für 12 Bogen und einige Seiten, von denen die Hälfte eine lateinische Übersetzung einnimmt) leicht qualificiren könnte.

III.

Amsterdam, bei J. Muller u. Comp. Horapollinis Niloi Hieroglyphica. Edidit, diversorum codicum recenter collatorum, priorumque editionum varias lectiones et versionem latinam subjunxit, adnotationem, item hieroglyphicorum imagines et indices adjecit **Conradus Leemans**, Phil. theor. Mag. Lit. hum. Doct. (8.) IV, XXXVI und 446 Seiten und 3 lithographierte Tafeln.

Götting. gel. Anzeigen, 1838, St. 50-51, S. 498.

Die zwei Bücher Hieroglyphica, welche nach der Überschrift der Handschriften von einem Philippus aus dem Ägyptischen des Horapollo ins Griechische übertragen sein sollen, haben seit mehr als 100 Jahren keine Ausgabe erlebt, und es ist daher vorweg als ein Verdienst des Hn Leemans anzuerkennen, dass er sie durch seine Edition wieder zugänglicher gemacht hat. Eine solche war aber gerade jetzt um so wünschenswerther, da bei dem Aufschwunge, welchen das Stu-|dium des ägyptischen Alterthums in unsern Tagen ge- 499
nommen hat, häufig auf diese Bücher recurriert ward, und das harte, ihnen allen Werth absprechende Urtheil, welches insbesondere gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf ihnen lastete, in Folge von mannigfachem Zusammentreffen ihres Inhalts mit den Resultaten der neuesten Forschungen sehr gemildert werden musste, so dass sie wieder in nahe Verbindung mit den Forschungen aus den Monumenten gebracht wurden. Diese Verbindung hat auch Hr Leemans nicht unberücksichtigt gelassen, sondern sich das Verdienst erworben, alle Beispiele des Zusammentreffens aus den Schriften über die Hieroglyphen zu sammeln und die Zeichen in der Gestalt, in welcher sie auf den Monumenten erscheinen, lithographiert beizufügen. Dass er aber, um so vollständig als möglich zu

sein, nicht bloss die hierher gehörigen Erklärungen von Champollion, sondern auch die von Seyffarth und die ganz verkehrten von Goulianoff, Klaproth anführt ohne, mit Ausnahme sehr weniger Stellen, sich auch nur ein Urtheil zu erlauben, scheint uns das Maass der Bescheidenheit zu sehr zu überschreiten, als dass wir es noch lobenswerth finden könnten. Zur Feststellung des Textes benutzte der Hr Herausg. ausser den in den früheren Ausgaben vorliegenden Hülfsmitteln noch drei Pariser Handschriften, von denen Bachmann zwei verglichen hatte und er selbst eine vergleichen liess, doch haben diese Handschriften überaus wenig beigetragen, um über die Masse von corrupten und lückenhaften Stellen, an denen dieses Werkchen leidet, Licht zu verbreiten. Dagegen ist manche schöne Conjectur, insbesondere von Reuvens (z. B. S. 330) mitgetheilt, von der es Schade ist, dass sie nicht
500 sogleich im Texte eine Stelle erhielt. Des Hn | Herausgebers Adnotatio umfasst fast alles, was für die Erklärung bis jetzt geleistet ist, da er die Absicht hatte, durch seine Ausgabe die Zuziehung der früheren unnöthig zu machen. Einiges vermissen wir jedoch. In den Prolegomenen wird insbesondere über den Werth des Werks und den Verfasser gesprochen; jedoch auch hier finden wir nur Ansichten von andern, keine, auf genauere Betrachtung des Inhalts und der Form gegründete, eigene. Das Werk in der Gestalt, wie es uns jetzt vorliegt, ist gewiss erst in sehr später Zeit abgeschlossen und ein Gemisch von werthvollen und werthlosen Notizen, geschöpft aus verschiedenen Werken, von denen wohl nur eins, das, aus welchem die besseren Partien des ersten Buches stammen, Deutungen von wirklichen Hieroglyphen enthielt. In diesem scheinen fast lexikonartig Zeichen erklärt zu sein und zwar in längeren Artikeln, welche der Epitomator und Übersetzer zerstückte und auszog, indem er mehr sein Augenmerk auf die bezeichneten Gegenstände, als auf die Zeichen richtete. Ein Beispiel eines längeren Artikels der Art ist noch I, 6: τί δηλοῦσιν ἱέρακα γράφοντες, zu welchem auch I, 7 gehört, ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἱέραξ τάσσεται beginnend, und I, 8 zur Hälfte, welches auch die Bedeutung von Habichten angibt. Ein ähnlicher längerer Artikel ist I, 11, wozu noch theilweis 12; ferner I, 13. 14. 15. 16 und so andere. Sonst finden sich die Angaben mehr von der Seite aufgefasst, wie

Begriffe bezeichnet werden, z. B. I, 1 αἰῶνα σημαίνοντες, I, 2 κόσμον βουλόμενοι γράψαι u. s. w., wo aus längeren Artikeln nur eine einzelne Notiz aufgenommen zu sein scheint. Dies zeigen Beispiele wie I, 17. 18. 19. 20. 21, wo lauter Gegenstände einzeln angegeben werden, | welche durch Löwen 501
bezeichnet werden; im Originale war dies gewiss ein längerer Artikel, wie I, 14. An die werthvollen Partien des ersten Buches lehnt sich II, 1—30, welches mit wenigen Ausnahmen ebenfalls aus guten, der ägyptischen Hieroglyphen kundigen Quellen entlehnt zu sein scheint. Hier fehlt grösstentheils die Angabe des Grundes der Bezeichnung, welche im ersten Buche und in dem übrigen Theile des zweiten fast immer hinzugefügt ist, aber wohl überaus selten als richtig anzuerkennen sein möchte. Was in II, 31—118 enthalten ist, bietet wohl schwerlich ägyptische Hieroglyphen, sondern vielleicht gar nur Notizen aus einer, bei den mystischen und symbolischen Bestrebungen der ersten Jahrhunderte nach Chr., gebildeten, oder sich bilden wollenden symbolischen Sprache. Die ägyptischen Monumente bestätigen wenigstens keine der darin gemachten Angaben, und die Bezeichnungen und Deutungen sind überaus unzusammenhängend. Hiernach lässt sich als wenigstens nicht unwahrscheinliche Conjectur über die Angabe des Horapollo als Verfasser des Originals annehmen, dass die bedeutenderen Partien des Buches in der That aus einem Werke dieses Grammatikers flossen, welcher unter Theodosius lebte; dass dieses Werk aber dessen von Suidas erwähnte Τερενικά waren, ist, zumal da diese griechisch abgefasst waren, eine zu gewagte Behauptung; es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass ein Buch von ihm über die Hieroglyphen in ägyptischer Sprache existierte, dessen Nichtanführung bei Suidas sich eben dadurch erklären lässt, dass es in einer fremden Sprache geschrieben war. Über den Übersetzer wissen wir nichts; dass er in sehr später Zeit lebte, zeigt die Sprache. — Zu bedauern ist, dass Hr Leemans zur Zeit der Ab-|fassung 502
seines Buches Peyron's koptisches Lexikon noch nicht benutzen konnte und sich überhaupt keine Kenntniss des Koptischen verschafft zu haben scheint. Er würde sonst mit mehr Bestimmtheit über die vorkommenden ägyptischen Wörter haben sprechen können. So ist z. B. das I, 55 vorkommende κουκούφα in der That ägyptisch und lautet im Koptischen

koukouphat, der Wiedehopf; bemerkenswerth scheint uns, dass auch im Sanskrit ein Vogel (the wild cock, gallus Phasianus bei Wilson) *kukkubha* heisst. Auch manche Angabe würde Hr Leemans aus dem Koptischen haben sichern können; z. B. I, 29 heisst es, dass die Ägypter den Donner ἀέρος φωνήν nennen; hier liess sich das koptische Wort *hrou^{e}mpe* Donner von *hroou* Stimme und *pe* Himmel anführen (^{e}*m* ist Casuszeichen); dagegen ist das nach Kircher angeführte *pi kori* (I, 8 S. 156) und das nach Klaproth verglichene *misi* (I, 59 S. 289) in der Bedeutung Schlange unbelegt. Bei dem bis jetzt unerklärt gebliebenen ἀμβρής (I, 38) erinnern wir an das koptische *amre* oder *ambre* artifex cibi; ohne in eine genauere Entwickelung hier einzugehen, bemerken wir nur, dass wir bei dieser Zusammenstellung auf Hesychius' ἀμβρίζειν· θεραπεύειν ἐν τοῖς ἱεροῖς fussen, welches augenscheinlich hierher gehört, und glauben, dass *amre, ambre,* welches in den christlich-koptischen Schriften nur „Koch" heisst, früher Priester bedeutete.

IV.

London. Published for the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. By John W. Parker. Ancient and modern Alphabets of the Popular Hindu Languages of the Southern Peninsula of India. By Captain **Henry Harkness**, M. R. A. S. 1837. Quart.

Götting. gel. Anzeigen, 1839, St. 81, S. 801.

802 Wir erhalten hier auf 36 lithographierten | Seiten eine Sammlung von Alphabeten, welche in den Sprachen des südlichen Dekhans angewandt werden. Jede Seite enthält zuerst die Formen der Devanâgarî-Schrift, dann das Grantha-Alphabet, womit das Alphabet der Grantha-Malabarica Sprache gemeint ist, welche durch diesen Namen von der gewöhnlichen Malabarischen, Malayâla genannt, geschieden wird; die dritte Abtheilung enthält die Formen der Telugu-Schrift, die vierte die der Karṇâṭaka, die fünfte die der Malayâla oder Malayalma, welche Schreibart hier vorgezogen ist, die sechste die des Tamiḷ, hier Tamizh genannt. Die Malayalma-Schrift umfasst

zugleich die Schrift der Tuḷuva-Sprache, welche in der Gegend des jetzigen Canara gesprochen wird. Für jede dieser Schriftarten sind mehr oder weniger Quadrate bestimmt, je nach der Anzahl der Verschiedenheiten, welche sich in der schriftlichen Bezeichnung eines Buchstaben vorfanden. Jeder Laut in Devanâgarî hat z. B. 6 Quadrate, von denen mehr oder weniger ausgefüllt sind; diese Einrichtung macht es dem Eigenthümer dieser Sammlung möglich, durch Eintragen der nachträglich hinzu kommenden Charactere in die offen gelassenen Quadrate die Sammlung zu vervollständigen. Ein kleiner Punkt im Quadrate bezeichnet angegebene Formen als alterthümlich. Die letzte Seite gibt die den fünf letzten Abtheilungen eigenthümlichen consonantischen Lautzeichen, die für *ĕ* und *ŏ* sind schon in die allgemeinen Tabellen aufgenommen. — Wir können diesen Beitrag zur Kenntniss der aus der alten Sanskritschrift hervorgegangenen Alphabete nur mit dem grössten Danke begrüssen, und obgleich diese Sammlung im Verhältniss zu der reichen Zeugung, welche aus dem, durch Prinsep's Bemühungen entdeckten, für uns ältesten | Buch- 803
stabensysteme des Sanskrits hervor gegangen ist, nur einen sehr beschränkten Kreis umfasst, so wird doch auch sie ohne Zweifel für die Entzifferung älterer Inschriften von manchem Einfluss sein können. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass auch in der Ausbildung alphabetischer Zeichen, zumal da, wo sie der Schrift überlassen blieb, von sehr alter Zeit her gleichmässige Einflüsse bei einem und demselben Volke walteten, wodurch es möglich wird, selbst durch Hülfe sehr später Ausbildung weit ältere Formen mit Sicherheit wieder zu erkennen. Für die hier mitgetheilten ist die Primärform in der von Babington entzifferten Schriftweise auf den Denkmalen von Mahamalaipur zu suchen (man vgl. die Tafeln in Transactions of the Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. T. II).

Da der vorzüglichste Nutzen von dieser Alphabetsammlung — wenigstens vom historischen Standpunkte aus — für die Entzifferung von Inschriften und vielleicht Münzen des südlichen Indiens erwartet werden darf, in dieser Beziehung aber so sehr vieles in letzter Zeit für das nördlichere auf eine überraschende und kaum geahnete Weise geschehen ist, auf dem Felde der indischen Alterthumskunde aber alles eng in einander greift, so erlaubt sich Ref. eine kleine, wenn gleich

etwas entfernt herbei gezogene, doch für diejenigen, welche die Gegenstände der neuesten Entdeckungen interessieren, nicht ganz unerwünschte Bemerkung. Eine der bedeutendsten Fundgruben für die auf die ältere indische Geschichte so vieles Licht werfenden Entdeckungen war die gewöhnlich Tope von Manikyâla genannte Cupola. Dieser Name Manikyâla zog schon vielfache Aufmerksamkeit auf sich, ohne dass man ihn erklären konnte; dass der erste Theil, *maṇi,* das skr. Wort |
804 sei, welches eigentlich Edelstein, Perle bedeutet und ein gewöhnlicher Beiname des Buddha ist, hatte man zwar schon vermuthet, aber da man die Bedeutung von *kyâla* nicht kannte, welches aufs Gradewohl Stätte übersetzt ward, hatte auch diese Vermuthung noch keine Sicherheit (vergl. Ritter Asien V, 112). In Beziehung auf letzteres will ich nun bemerken, dass die Aussprache, welche die Engländer durch *ky* ausdrücken, eine im nördlichen Indien verbreitete Vertretung des skr. *ksh* ist; den Beweis sogleich. Da nun ferner der Wechsel zwischen *r* und *l* an und für sich natürlich ist, sich aber auch insbesondere in den aus dem Sanskrit hervorgegangenen Dialekten findet, wie erst in letzter Zeit wieder die von Prinsep gelesene Inschrift des Açoka zeigte, von welcher in unsern Blättern schon die Rede war, so dürfen wir in *kyâla* das sanskritische *kshâra* erkennen; *kshâra* heisst aber Asche und *maṇikshâra* Asche des Buddha, wörtlich: Perlasche, wie man man in China Buddhas Reliquien nennt (Ritter Stupas S. 155), und diese Bezeichnung stimmt ganz und gar überein mit der Beschreibung des Verfahrens bei Aufbewahrung von Heiligenreliquien im buddhistischen Cultus, welche Csoma Cörösi gibt (bei Ritter a. a. O.). Seine eigenen Worte sind (Journ. of the As. Soc. of Beng. Nov. 1834, No. 35, p. 570): „The ashes of the burnt bones of the deceased person being mixed with clay and with some other things (some times with powdered jewels or other precious things), worked into a sort of dough, being put into moulds, are formed into little images, and then deposited in small pyramidbuildings" u. s. w. Der Beweis
805 für diese Vertretung von skr. *ksh* durch *ky* wird uns eben-| falls zu einer interessanten Bemerkung führen. Das persische Wort, welches die Griechen σατράπης, ἐξατράπης, σατραπηνός (vergl. selbst ἐξαιθραπεύοντες bei Böckh Corp. Inscriptt. 2691, c), die Juden אחשדרפן wiedergeben, hat bis jetzt noch keine

entschiedene Erklärung gefunden; Pott (Etymol. Forschungen I, LXVIII), welcher zuletzt diesen Gegenstand behandelte, neigte sich zu der Ansicht, dass skr. *kshetra* Land und *pâ* herrschen die Bestandtheile dieses Wortes bilden, und auch ich war ihr gelegentlich beigetreten (in der mit Stern herausgegebenen Schrift: Über die Monatsnamen einiger alter Völker, S. 188). Seltsamer Weise ist allen, welche bisher indische Alterthümer behandelten, die schon im ersten Theile der Asiatic Researches (S. 126) herausgegebene Inschrift entgangen, welche unter anderen höchst wichtigen Materialien bei Aufzählung der indischen Staatsbeamten auch in der englischen Übertragung den *kyotropo*, in der Inschrift selbst aber deutlich *kshatrapa* (Facsimile II, 11) nennt; er ist der 18te in der Reihenfolge und wird von Wilkins „supervisor of cultivation" erklärt, auf welche Autorität, weiss ich nicht. Wörtlich übersetzt bedeutet es „Commandeur der *kshatra* (Kriegerkaste)". Das Wort fehlt zwar in den mir zugänglichen indischen Lexicis, aber eine bessere Autorität als die dieser Inschrift bedarf es nicht[1]. Es ist augenscheinlich eins und dasselbe mit dem griech. am richtigsten durch ἐξατράπης und hebr. durch אחשדרפן wiedergegebenen; in beiden Fällen ist der schwere Gruppen-Anlaut durch Vorschlag eines Vocals | mund- 806
gerechter gemacht. Auch diese Übereinstimmung zwischen Indien und Persien in Bezug auf ein Staatsamt trägt dazu bei, immer deutlicher hervortreten zu lassen, wie innig gleich die grosse arische Völkermasse war. Ich will bei dieser Gelegenheit noch ein anderes Hofamt anmerken, welches beide Völker, wenn auch nicht mit demselben Worte, wie skr. *kshatrapa*, zend. *khshathrapa* lauten würde, bezeichneten, doch mit einem aus gleicher Wurzel entnommenen Namen. Der vierte im Verzeichniss der in dieser Inschrift erwähnten Staatsbeamten ist der *mahâpratîhâra*, von Wilkins richtig durch „chief keeper of the gates" übertragen; *pratî-hâra*, von *prati* entgegen und *hṛ* nehmen, heisst wörtlich die Thür (die entgegen nehmende) und zugleich Pförtner, Thorwart (der entgegen nehmende), *mahâ* heisst gross, also das Ganze wörtlich: Grosspförtner, Oberpförtner. Im Ctesias

[1] Seitdem dies geschrieben, sind noch mehrere hinzu getreten (Journ. of the As. Soc. of Beng. Apr. 1838, S. 337 ff.).

werden uns nun als persische Beamten ἀζαραπατεῖς erwähnt (Ctes. ed. Lion, Pers. § 6); in πατεις erkennt man sogleich den Plur. des skr. und zendischen *pati* Chef, so dass dieses hier im Allgemeinen dieselbe Bedeutung hat, wie *mahâ* im eben erwähnten sanskritischen Worte; was ἀζαρα betrifft, so wird skr. *h* im Zend durchweg durch *z* vertreten; so entspricht also dem zend. *azara* skr. *ahara;* nun heisst im Skr. *â-hâra* von *â* an und der obigen Wurzel *hṛ* nehmen: Annehmung. Darnach heisst also *âzârapati* gewissermassen Empfangschef; allein *âhâra* konnte, wenn gleich es in dieser Bedeutung im Sanskrit nicht belegt ist, völlig dieselbe Bedeutung haben wie *pratîhâra* Thorwärter, wodurch alsdann skr. *mahâpratîhâra* und zend. *âzârapati* sich als wesentlich identische Bezeichnungen ausweisen. |

807 Um auf Manikyâla, wegen dessen ich mir diese Bemerkungen erlaubte, zurück zu kehren, so wird niemand verkennen, dass die Feststellung der Bedeutung dieses Namens, wodurch er sich als ganz eigentliche Bezeichnung der physischen Reliquien von Buddha erweist, für die Beurtheilung dieses und ähnlicher Monumente von einiger Wichtigkeit ist und auch dazu beitragen kann, in Verbindung mit verwandten, an diesen Denkmalen sich ergebenden Erscheinungen zu festeren Resultaten über dieselben zu führen. Deswegen übersehe man es auch, wenn diese Bemerkung vielleicht an ungehörigem Orte und ohne weitere Ausführung mitgetheilt ist.

V.

Einige Bemerkungen über die Götternamen auf den indoscythischen Münzen.

Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft, 1854, VIII, S. 450.

Trotz der höchst anerkennungswerthen Behandlung, welche von vielen Seiten, vor allen von Lassen, den indoscythischen Münzen, die wir mit Recht zu den bedeutendsten Entdeckungen auf dem Gebiete der alten Geschichte rechnen dürfen, zu Theil geworden ist, ist doch die Fülle der Betrachtungen, zu denen sie Stoff und Veranlassung geben, noch keinesweges für

erschöpft zu erachten. Nicht am wenigsten scheint mir diess der Fall mit den Götterbildern, welche auf ihnen dargestellt sind; sowohl bezüglich des Charakters, der eigenthümlichen Auffassung der göttlichen Wesen, des Zusammenhangs oder der Abhängigkeit dieser Darstellungen von einerseits altpersischen, selbst assyrischen, und andrerseits griechischen, indischen und scythischen Einflüssen, als der Stellung des Cultus, dem sie angehören, zwischen Iran und Indien, des Verhältnisses der hier erscheinenden Auffassung zu der in den heiligen Schriften der Perser, ihrer Bedeutung für die Entwickelung des religiösen Lebens in Indien selbst u. s. w. scheinen sie mir noch zu vielen keinesweges unfruchtbaren Erwägungen Anregung und Mittel an die Hand zu geben. Auch in Betracht der ihnen beigeschriebenen Namen scheinen mir manche von Lassen noch in seiner jüngsten Behandlung dieser Münzen aufgestellte Deutungen keinesweges befriedigend; und ich erlaube mir daher einige derselben im Folgenden von neuem zur Sprache zu bringen.

Im Namen APΔOXPO neben OKPO erscheint APΔ als vorderes Compositionsglied; ähnlich zeigt sich auf Münzen eines andern älteren Königs Κωδου PΔHΘPOΥ — welches Prinsep zu APΔHΘPOΥ ergänzt hat, während Chaudoir auf seinen Münzen OPΔHΘPOΥ liest (Wilson Ar. 346) — neben auf Münzen andrer Könige erscheinendem AΘPO. Gewiss ist der Anlaut des letzteren, mag er nun APΔ, OPΔ oder nur PΔ zu lesen sein, mit Recht mit jenem APΔ zusammengestellt. Da dieselben Münzen im Königsnamen Κωδου sowohl als im Gottesnamen (A)ρδηθρου den iranischen Auslaut des Nominativs *ô* auf eine andre Weise ausdrücken, als die spätern, welche mit inniger Übereinstimmung *o* zeigen, so ist auch recht gut möglich, dass sie auch den mit *r* verbundenen Vokal noch anders hörten und — zumal in der fremden, griechischen Schrift — wiedergaben. Bedenklicher schon wird man, ob auch das OPΔ (Wilson Ariana XII, 3 | hat jedoch OPΛ) in 451
OPΔAΓNO (wenn es nicht OPΛAΓNO zu lesen ist) mit jenem vorderen Compositionsglied mit Recht identificirt ist; einmal, weil nicht, wie in jenen Fällen das hintere Compositionsglied OKPO und AΘPO, so auch hier AΓNO allein vorkommt, was jedoch wenig entscheidend wäre, da eine Münze mit dieser Inschrift vielleicht nur durch Zufall bis jetzt nicht gefunden,

oder jene Verbindung hier gebräuchlicher geworden sein könnte; zweitens aber weil OPΔAΓNO (oder OPΛAΓNO) sowohl als ΔPΔOXPO beide auf Münzen eines und desselben Königs, des Kanerki, erscheinen, und doch nicht wahrscheinlich ist, dass die Anfangslaute, wenn sie in beiden dasselbe Wort bezeichnen sollten, zu einer und derselben Zeit auf verschiedne Weise geschrieben wären; ich verkenne zwar nicht, dass auch dieser Grund keinesweges ganz entscheidend ist — denn eine Zusammensetzung kann bekanntlich in der That so einheitlich werden, dass die Identität ihrer Glieder mit denen eines andern Wortes aus dem Sprachbewusstsein verschwindet — allein beide Gründe vereint scheinen es doch zu rechtfertigen, wenn ich die Identität dieses OPΔ (oder OPΛ) mit APΔ bedenklich finde und aus diesen und weiterhin hervortretenden Gründen eine andre Deutung versuche.

In APΔ selbst sieht Lassen (Indische Alterth. II, 831 n.) einen Reflex des sanskr. *ardha* „halb, Hälfte", welches auch im Zend in der Gestalt *aredha* erscheint und daselbst in der Bedeutung „Mitte" (aus „Hälfte") mehrfach (Vend. Sp. 41, 11 = Üb. V, 57; 57, 14 = VI, 89; 104, 8. Yt. XVII, 62; XVIII, 3 u. sonst), in der Bed. „Hälfte" Yt. X, 100; 126 vorkömmt. Was die Bedeutung in dieser Zusammensetzung betrifft, so soll sie nach Lassen „mannweiblich" sein. Hierbei bemerkt er nun selbst, dass weder bei (A)PΔHΘPOΥ noch OPΔAΓNO (OPΛAΓNO) sich Merkmale eines mannweiblichen Charakters finden. Aber selbst, wenn wir diesen Mangel nicht urgiren wollten, scheint es doch völlig unmöglich, dass *ardha* oder dessen Reflex diese Bedeutung hätte verleihen können. Denn als vorderes Glied einer Zusammensetzung kann es immer nur ausdrücken, dass diese die Hälfte von dem oder dasjenige halb ist, was deren hinteres Glied bezeichnet; in diesem Sinne könnte *(a)rdethrou* nur einen „halben Athrou", *ardochro* nur einen „halben Ochro", *ordagno* nur einen „halben agno" bezeichnen, grade wie im sanskr. Namen des Çiva, *ardhanârîça, ardhanârî* „halbe Frau" bezeichnet, sanskr. *ardhagaṅgâ* „halbe Ganga", *ardhaguccha* „die Hälfte eines (vollständigen) Halsbands", *ardhacandra* „Halbmond" u. s. w. Die Annahme, dass der zum Verständniss einer derartigen Composition so nothwendige Begriff „Weib" hätte unbezeichnet gelassen werden können, war, um irgend wahrscheinlich gemacht zu werden,

durch bestimmte Analogieen zu belegen, welche Lassen, so viel mir bekannt, nicht beigebracht hat und auch ich nicht beizubringen | vermag; so lange diess nicht geschehen ist, also 452
z. B. gewissermassen nachgewiesen ist, dass Çiva in demselben Sinn, in welchem er *ardhanârîça* (wörtlich „der Gebieter, welcher halb Weib ist") heisst, auch durch blosses *ardheça* („halber Gebieter") hätte bezeichnet werden können, so lange ist jene Erklärung nichts weniger als wahrscheinlich.

Ich glaube daher, dass wir zu der Erklärung zurückkehren müssen, welche schon von Prinsep vorgeschlagen ist, aber ohne genauere Begründung nicht auf Beifall rechnen durfte. Er sieht nämlich mit Recht in *ard* den Reflex des neupersischen *ard,* altpers. *arta.* Schon in der Form MIIPO, welche auf den indoscythischen Münzen neben MIΘPO als Bezeichnung des Ized Mithra erscheint, giebt sich die sogenannte pazendische Form des zendischen *Mithra*, nämlich *Mihira,* kund, welche fast ganz mit der neupersischen *Meher* stimmt (vgl. Benfey-Stern Monatsnamen 57). Ja ganz mit der neupersischen Form übereinstimmend erscheint der Name im Nomen proprium *Meherdates,* neben *Mithridates* u. s. w. (Pott E. F. I, XLVII) in einer Zeit, die ungefähr mit der der indoscythischen Münzen zusammenfällt. Auch der Name *Tiridates* (Pott E. F. I, XLIII), in welchem *Tiri* ganz der pazendischen und neupersischen Form des zendischen *Tistrya* entspricht, so wie die Namen *Tiri* und *Tirix,* welche im cappadocischen Kalender der Reflex desselben zendischen Namens sind (die angef. Monatsnamen 94), beweisen, wie früh — schon vor der indoscythischen Herrschaft — die neupersischen Formen sich eingebürgert hatten. Dasselbe lässt sich auch noch durch andre Erscheinungen darthun; und weiterhin werden wir selbst noch ein Beispiel in dem Götternamen ONIP erkennen. Hiernach ist es zunächst ganz unbedenklich, auch in APΔ das neupersische *ard* wiederzuerkennen. Dieses entspricht aber dem sogenannten pazendischen *arda,* und dieses selbst ist der Reflex von zendisch *asha,* wie sich am klarsten aus den Formen ergiebt, welche der Name des Ized *Asha vahista* angenommen hat, nämlich pazend. *Arda bihist,* neupers. *Ardbehèsht* (Monatsn. 44). Dass dieses pazend. *arda* ferner in der That eine Erweichung des altpersischen *arta* ist, zeigt das Verhältniss des neupersischen *Ardeshîr* zu dem *Artachshetr*

der Pehlewi-Münzen (Mordtmann in dieser Zeitschr. VIII, 29) und dem altpersischen *Artakhshatŕa* der Keilinschriften. Was die Entstehung dieses mehrfach sich wiederholenden Reflexes von zend. *sh* durch persisch *rt, rd* betrifft, so ist hier das Letztere der organischen Gestalt treuer geblieben als das Zend. In diesem ist organischeres *eret* oder *rt* nicht selten zu *sh* geworden, z. B. sanskr. *amṛta* neben *amereta-* zu *amesha,* sanskr. *martya* zu *mashya,* sanskr. *ṛtâvan,* welches im altpers. Namen *Artabanos* so wie in ἀρταιοι bei Steph. B. s. v. Ἀρταία noch deutlich erscheint, zu *ashavan* (Monatsn. 47) und viele andre. So wie hier in *ashavan asha* dem altpersischen *arta-,*
453 sanskr. *ṛta* entspricht, so auch in dem | *asha* in *Asha vahista.* Das sanskr. *ṛta* ist in den Veden ein ebenso solenner Ausdruck wie *asha* und insbesondre *ashavan* im Zend; es hat noch im gewöhnlichen Sanskrit die Bedeutung „wahr, Wahrheit"; dieselbe wird ihm auch vorwaltend in den Veden beigelegt, und sie ergiebt sich auch durch seine etymologische Identität mit lateinisch *ra-tu* (vgl. *ir-ri-tu*, sanskr. *an-ṛta* „falsch", griech. ἀλιτέω u. s. w., Denominative aus *ἄλιτο für ἀν-λιτο u. aa.); durch den hohen Werth, welcher sowohl in den Veden, als bei den Persern auf „Wahrheit" gelegt wird, ist es daher wahrscheinlich, dass die persischen und der zendische Reflex *arta ard asha* ebenfalls ursprünglich in der Bed. „wahr, wahrhaftig" gefasst wurden (vgl. auch P. Böttticher Arica S. 13, 15). Danach und da wir ηθρου unzweifelhaft mit Αθρο identificiren dürfen, würde (A)ρδηθρου ursprünglich „wahrhaftiger Athrou, Athro, d. i. Gott des Feuers" sein; Αρθοχρο „wahrhaftiger Οχρο".

In Αρδοχρο identificirt Lassen Οχρο, welches ohne jenen Vorsatz OKPO geschrieben wird, mit sanskr. *ugra* eig. „schrecklich" und sieht darin, da *ugra* auch ein Name des Çiva ist, eine Bezeichnung dieses Gottes. Ist aber die oben vertheidigte Erklärung von *ard* richtig, so wird diese Auffassung schon dadurch sehr unwahrscheinlich. Denn die Bezeichnung des Çiva durch ein so ganz nur dem persischen Götterkreis angehöriges Epitheton, wie *ard* für zend. *asha* — dessen sanskr. Reflex *ṛta* ausser den Veden gar keine Bedeutung für den indischen Cultus hat — würde — zumal in einer hibriden Zusammensetzung, wie sie hier vorläge — eine so bunte Vermischung indischer und persischer Cultuswörter voraussetzen,

wie man sie wenigstens ohne die zwingendste Nöthigung anzunehmen schwerlich geneigt sein möchte. Liegt aber eine solche Nöthigung hier vor? Ist OXPO, OKPO dem sanskr. *ugra* so ganz lautgleich, dass man bei dieser Zusammenstellung nothwendig verharren müsste? Ich glaube kaum, dass das von irgend jemand behauptet werden wird. Ist aber in der Darstellung der mit Αρδοχρο und Οχρο bezeichneten Götterbilder ein Çiva unabweislich anzuerkennen? Ich verkenne nicht, dass man manche Einzelnheiten derselben auf Çiva deuten kann; allein eine Nöthigung, nur einen Çiva zu erkennen, finde ich nicht. In der That hat das Götterbild mehrfach vier Arme und auf einer, jedoch schon sehr späten Münze (vgl. Lassen IA. II, 846 n. 2 und 865 n. 4) sogar drei Köpfe; allein vier Arme zeigt auch das Bild des Manaobago, in welchem trotz dem und mit Recht Lassen eine arische Gottheit anerkannt hat; die Dreiköpfigkeit ist aber einerseits nicht wesentlich, sondern nur graduell von der Vierarmigkeit unterschieden — indem letztre ja gewissermassen zwei Köpfe voraussetzt —, zeigt sich auch auf einem Götterbild auf einer Münze des Agathokles (Wilson Ar. VI, 3) und liegt religiösen Anschauungen überhaupt nicht so fern, dass sie nicht in verschiednen Götterkreisen erscheinen könnte. Die Schlinge, | welche diese Götter 454
mehrfach halten, erscheint eben so gestaltet in den Händen des unzweifelhaft iranischen Αθρο (Wils. XII, 6. 7. 16). Der Dreizack ganz eben so auf den Münzen des Azes (Wils. VI, 14. VII, 5. VIII, 10) und ist auf jeden Fall eher aus griechischem als indischem Einfluss entstanden. Der Buckelochs schon auf Münzen des Philoxenes, Apollodotus und Azes, und seine Verbindung mit dem Gott mag eine Repetition der Darstellungen auf den Kadphises-Münzen sein, wo wir einmal (bei Wils. X, 13) den Gott auch noch ohne den Buckelochsen sehn. Im Allgemeinen stimmt die Darstellung des Ardochro und OKPO mit der Art, wie die iranischen Götter aufgefasst sind. Dabei ist Einfluss der griechischen Götterbilder nicht zu verkennen, wie z. B. das Füllhorn des Ardochro in Verbindung mit dem der Demeter auf Antimachos- und Philoxenes-Münzen steht, und eben so mögen auch indische Anschauungen nicht ohne Einfluss gewesen sein. Diess nöthigt aber nicht, den Gott überhaupt für einen brahmanischen zu erklären. Liegt aber eine solche Nöthigung nicht vor, so halte ich mich für berechtigt,

ja für verpflichtet, wie *ard* so auch das damit zusammengesetzte OXPO und das mit diesem identische OKPO aus dem iranischen Sprach- und Götterkreis zu deuten. Hier bietet sich nun für letztre beide der Name des höchsten Gottes dar, dessen Bild, wenn es nicht auf den mit diesen Namen bezeichneten Münzen erscheint, ganz fehlen würde, was in einem iranischen Götterkreis nicht nur auffallend, sondern, zumal bei der Masse der indoscythischen Münzen, geradezu unerklärlich sein würde; um so mehr, da grade dieser auf altpersischen Darstellungen am häufigsten abgebildet ist. Denn die Vergleichung von Lajard Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra Pl. X, 14 zunächst mit II, 16 und weiter mit I, II, III überhaupt zeigt, dass alle Figuren auf diesen drei Tafeln, welche Lajard theilweis als emblèmes des Mithra bezeichnet, Abbildungen des höchsten Gottes sind, welcher X, 14 mit seinem persischen Namen genannt wird. Ich erkenne also auch in APΔOXPO oder OKPO eine Darstellung dieses höchsten Gottes. Dieser wird im Zend bekanntlich durch zwei Wörter benannt, deren erstes, nämlich *ahura*, eigentlich „lebendig" bedeutend — gleichwie auch sein altpersischer Reflex *aura* — nicht selten auch ohne das zweite, *mazdô*, zur Bezeichnung des Gottes verwandt wird. Diesem *Ahura* nun entspricht OXPO, nicht aber in dieser zendischen Form, sondern — aber hier auch Laut für Laut — in der persischen, wie sie in Pehlevischrift auf der erwähnten Gemme bei Lajard X, 14 und in dem mit *Ahura mazdô* gleichen Königsnamen *Hormuzd* auf den Münzen der so heissenden Könige (Mordtmann in dieser Zeitschr. VIII, 37) erscheint. Hier wird sie *auchra* geschrieben und zwar mit demselben *au*, welches auch zum Ausdruck des arabischen Anlauts in *Omer* (Mordtmann a. a. O. 163) dient, und mit demselben *ch*, wel-
455 ches auch im Namen *Chusrui* erscheint und in dessen griechischem Reflex Χοσρόης durch X wieder gegeben wird (ebd. 84). Von diesem *auchra* weicht also OXPO nur bezüglich des Auslauts ab, und dieser ist nicht in beiden grammatisch gleich; denn in *auchra* liegt das zendische Thema (*ahura*), in Οχρο dagegen dessen Nominativ Singularis (zend. *ahurô*) zu Grunde. Αρδοχρο ist demnach persisch **Ardauchrô* und entspricht altpersischem **arta-aura*, zendischem **asha-ahurô* im Sinne von **ashava-ahurô*; die etymologische Bedeutung ist „der wahr-

haftige lebendige". Wie es gekommen sei, dass das *ch* der Pehlevischrift, welches in der zusammengesetzten Form Αρδοχρο ganz treu stets, so viel mir bekannt, durch χ ausgedrückt wird, in der unzusammengesetzten OKPO dagegen, aber ebenfalls stets, so viel ich weiss, als κ erscheint, kann ich nicht mit Sicherheit erklären; allein bei Wörtern, welche mit einem ihnen fremden Alphabet — hier dem griechischen — unter Einfluss eines Volkes, dessen Muttersprache sie nicht angehören, geschrieben werden, hat diese Erscheinung kaum etwas auffallendes. — Schwieriger ist der Umstand, dass der höchste Gott, obgleich durch einen Namen männlichen Geschlechts bezeichnet, vorwaltend als „Weib" dargestellt wird. Allein diese Schwierigkeit wird durch die Auffassung als Çiva keinesweges geringer, sondern, wie mir scheint, sogar grösser. Denn es ist hier zunächst zu beachten, dass Çiva im Cultus als „mannweiblich", d. h. beide Geschlechter zugleich — mit einander verbunden — in sich vereinigend erscheint; daraus aber folgt noch keinesweges, dass er, obgleich als Mann gefasst und durch seinen Namen bezeichnet, doch als Frau dargestellt werden konnte. Eine solche Möglichkeit erklärt sich nur durch die Annahme, dass ein Gott zugleich vollständig männlich und vollständig weiblich aufgefasst ward, die weibliche Auffassung aber so sehr in den Hintergrund trat, gewissermassen in dem Gott immanent blieb, dass sie unter der männlichen Auffassung, so zu sagen, miteinbegriffen werden konnte. Eine solche männliche und weibliche Auffassung der Gottheiten aber mit Zurücktreten der letzteren scheint in der That in den indogermanischen Religionen einst Statt gefunden zu haben. Ich erkenne eine Spur derselben noch in der indischen Anschauung, wonach die Macht, sanskr. *çakti*, eines jeden Gottes als dessen Frau aufgefasst wird; eine andre, welche zugleich zeigt, dass diese Auffassung eine uralte war, in der Bildung der Frauennamen der Götter. Diese werden nämlich im Sanskrit mehrfach aus Themen auf *a* durch Hinzutritt von *ânî* gebildet z. B. *Indra Indrâṇî*, aus *Bhava Bhavânî*. Diese Bildungen sind dem Wesen nach identisch mit der Bildung der Frauennamen *Brahmâṇî* aus *Brahman*, *Agnâyî* aus *Agni*, *Manâvî* aus *Manu*, das heisst das Element der Femininalbildung ist bloss das hinzugetretene *î*, das alte Femininum des Pronomen *i*. Trennen wir dieses von Bildungen

456 wie *Indrâṇî* ab, so bleibt uns blosses | *indrân;* in diesem steht aber das lange *â* wesentlich auf derselben Stufe wie das *â* in *Brahmâṇî* von *Brahman;* in letztrem nun ist die Dehnung wesentlich eben so anzusehn, wie die in den starken Casus der Themen auf *an* überhaupt, z. B. Sing. Acc. von *brahman: brahmâṇam;* mit andern Worten die Femininalendung *î* ist, wie in *Manâv-î, Agnây-î* an die stärkste, so in diesem Thema auf *an* an die starke Form getreten. Wie nun in *Brahman* neben *Brahmâṇî* noch die Form mit *n* erscheint, so haben wir für Bildungen wie *Bhavânî, Indrâṇî* eine Zeit vorauszusetzen, in welcher die Themen auf *a,* welche allsammt aus alten auf *ant* und weiter deren Abstumpfungen auf *an* entstanden sind, wie schon Sanskr.-Gr. S. 142 § 381 ausgesprochen ist, entweder noch auf *an* auslauteten, oder gleichbedeutende Formen auf *an* noch neben sich hatten (vgl. sanskr. *dharman* neben *dharma, jambhan* neben *jambha,* in der Zusammensetzung bewahrt Sanskr.-Gr. § 669), oder im Sprachbewusstsein die Erinnerung an ihre Entstehung aus Themen auf *an* noch wirksam war. Auf dieser Entstehung der Themen auf *a* aus Themen auf *an* beruhen auch viele Femininalbildungen der verwandten Sprachen z. B. λύκο fem. λύκαινα aus λυκαν-î mit dem im Griechischen als Femininalcharakter zur Geltung gekommene α und in Analogie mit dem Zend in die vorhergehende Silbe assimilirend hinüberwirkenden, dann aber an seiner ursprünglichen Stelle eingebüssten ι (λυκαν-î-α λυκαιν(*i*)α); λυκαν-î weicht von jenen Bildungen nur darin ab, dass die Form nicht verstärkt ist. In der Mitte zwischen beiden stehen diejenigen Feminina auf οι wie Λητοι, welche nur im Nominat. Sing. die verstärkte Form haben, Λητώ für organischeres, von Ahrens nachgewiesenes (in Kuhn Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. III, 81 ff.) Λητφ́; in diesen im Ganzen seltnen Formen ist ν zwischen den Vokalen eingebüsst, grade wie in mehreren Casus der Declination der Comparative und sonst (vgl. z. B. Λητόος für organisches Λητονιος mit μείζω aus organischerem μειζοα für μείζονα, Nom. Sing. Λητφ́ für Λητωνι mit 'Απόλλω, Ποσειδῶ für 'Απόλλωνα, Ποσειδῶνα). Deren Bildung aus ursprünglichen Formen auf ν zeigen Nebenformen wie Πυθώ (für Πυθφ́) Πυθών (für Πυθωνι), in welchem das dem griechischen Sprachbewusstsein entschwundene Femininsuffix ι spurlos eingebüsst ist, dagegen, wie im Sanskrit, die starke Form sich durchweg

geltend gemacht hat (vgl. auch lateinisch *Latona* aus Λητώ mit vermittelndem aeolischen Λάτων). — In den indogermanischen Religionen nun, in welchen sich der Drang nach polytheistischer Individualisirung früh geltend machte, wie in der griechischen und indischen, musste auch früh eine Trennung solcher männlichen und weiblichen Auffassung und in Folge davon eine Selbstständigkeit der letzteren eintreten. Diese finden wir aber nun grade sehr stark in Çiva's Gemahlin ausgeprägt; so stark, dass sich nicht vermuthen lässt, dass sie unter dem unveränderten Namen ihres Mannes hätte dargestellt werden | können. Sie erscheint viel- 457
mehr grösstentheils unter Namen, die mit denen ihres Mannes nicht zusammenhängen, z. B. *Gaurî, Durgâ, Pârvatî, Câmuṇḍâ.* Jene alte Femininalbildung durch *ânî* tritt nur an alte Götternamen, welche erst, als der Çivakultus immer mächtiger geworden war, auf diesen Gott übertragen zu sein scheinen, z. B. *Rudrâṇî* aus *Rudra*, *Mṛḍânî* aus *Mṛḍa*, *Çarvâṇî* aus *Çarva*, *Bhavânî* aus *Bhava*. Aus dem eigentlichen Cultusnamen *Çiva* wird nach jüngerer Analogie das Fem. *Çivâ* gebildet, scheint aber eben so wenig wie jene auf *ânî* ein hervorragender Cultusname der Gattin des Çiva geworden zu sein. Von *Ugra* dagegen, welches Lassen in OKPO, APΔOXPO erkennen zu dürfen glaubte, erscheint weder ein Femininum *Ugrâ* noch *Ugrâṇî* als Name von Çiva's Frau. — Im Zend dagegen finden wir zunächst *Ahurâni* wirklich vor; Ysn. LXVIII, 6 heisst es *thwãm ahurânîm yazamaidê* „dich die Ahurani verehren wir". Schon nach der Analogie der entsprechenden Sanskritform auf *ânî* (vgl. Sanskr.-Gr. § 701) dürften wir sie als „ursprüngliche Gattin des Ahura" auffassen; ihr inniger Zusammenhang mit diesem tritt aber auch entschieden in den Zendschriften hervor. Ysn. LXVIII, 9. 10 heisst es:

çrunuyâo nô yaçnem ahurânê (V. L. *ahurâni*, welches ganz dem sanskr. Vokativ **asurâṇi* entsprechen würde; allein auch in den Veden schwanken die Themen auf *î* in die Deklination der aus ihnen grösstentheils entstandenen auf *i* hinüber, vgl. z. B. Sanskr.-Gr. § 741, IV) *ahurahê. khshnuyâo nô yaçnem ahurânê* (V. L. wie eben) *ahurahê. upa nô yaçnem âhisha âca nô jamyâo as-yêstica huyêstica hufraberetica zaothranãm. yô vô âpô vaṅuhîs yazâitê ahurânîs ahurahê vahistâbyô zaothrâbyô* u. s. w.

übersetzt: Mögest du hören unsern Preisgesang, o Ahurani des Ahura (Gattin); mögest du zufrieden sein mit unserm Preisgesang, o Ahurani des Ahura; mögest du dich niederlassen bei unserm Preisgesang und herankommen vermittelst der grossen Verehrung, der schönen Verehrung und der schönen Darbringung von Opfern. Wer euch, gute Wasser, die Ahurani's des Ahura, ehrt mit besten Opfern" u. s. w. Dann folgen in 11. 12. 13 die Segnungen, die sie bringen.

Ob ich *upa âhisha* ganz richtig übersetzt habe, ist mir zweifelhaft; es ist wohl ein halbtechnischer Ausdruck; es entspricht sanskr. *âsîthâs*, Potential von *âs*, da im Zend bekanntlich, wie im Griechischen, nicht die Personalendung *thâs*, sondern statt ihrer ein Reflex von sanskr. **sa* erscheint, welches — nach Analogie von *ta* aus *te*, *anta* aus *ante* und *e* aus *i*, griech. μαι aus μι — aus *se* hervorging; nach dem Potential *kukhshnîsha* (aus *kukhshnvîsha*, denn das spätere Zend büsst oft ein *v* ein) in Fragm. VII, 2 möchte man versucht sein, das organisch richtige *âhîsha* hier herzustellen; allein Yt. X, 119 erscheint ebenfalls mit unorganischer Verkürzung des *i framrvisha*. Durch den am Ende der Stelle vorkommenden Plural
458 von *Ahurâni* und die Auffassung | desselben als „Wasser" wird man schwerlich über die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung von *Ahurâni* als „Gattin des Ahura" bedenklich werden. Denn das heilige Wasser ist eben die Macht, die Çakti des höchsten durch dasselbe segenspendenden Gottes und grade deshalb als des Ahura Ahurâni im Plural aufgefasst, wie diess noch deutlicher Fragm. VII, 1 zeigt, wo es heisst *apaçca mazdadhâtayâo tava ahurânê ahurahê khshnaothra* u. s. w. „Gebete zu deinem von Mazda geschaffnen Wasser, o Ahurani des Ahura" (vgl. über die Verbindung des Regens mit dem höchsten Gott Spiegel Über den neunzehnten Fargard S. 40). Ausser den angeführten Stellen wird *Ahurâni* nur noch im 2. § des zuletzt erwähnten Fragments genannt und tritt also so sehr in den Hintergrund, dass man fast von ihr sagen kann: sie sei aus Ahura nicht abgelöst, wie diess auch in der spät erst sich zu polytheistischer Individualisirung neigenden zoroastrischen Religion an und für sich vorausgesetzt werden könnte. — Aber wie wir *Ahurâni* aus *Ahura* gebildet sehn, so erscheinen, jedoch noch viel seltner, noch zwei Bildungen der Art, nämlich aus *Tistrya Tistryêni* und aus *Puoirya Puoiryêni;*

beide Formen kommen jedoch nur im Plural vor und zwar letztre nur einmal mit der ersteren zusammen, Yt. VIII, 12; diese noch einmal Ny. I, 8. Jene Stelle lautet *tistrîmca yazamaidê tistryênyaçca yazamaidê. upa paoirîmca yazamaidê paoiryênyaçca yazamaidê*, „wir verehren den Tistrya und die Tistryêni's; den Paoirya verehren wir und die Paoiryêni's". Haben wir mit Recht den Plur. *ahurânîs* nicht vom Singular *ahurâni* getrennt und in diesem die ursprüngliche Bezeichnung der Frau des Ahura gesehn, so werden wir auch bei diesen Pluralen einen Singular *Tistryêni, Paoiryêni* mit gleicher Bedeutung zu Grunde legen. Wie der Plur. *Ahurânîs* als Beisatz der Wasser, in denen sich Ahura's Segen bethätigt, erschien, so mögen auch die *Tistryêni's* und *Paoiryêni's* die Gegenstände bezeichnen, in denen sich Tistrya's und Paoirya's Macht und Segen bethätigt. — Sehn wir aber nun, wie selten diese aus *Ahura, Tistrya* und *Paoirya* gebildeten Frauennamen in den Zendschriften erscheinen, wie leicht es hätte geschehn können, dass die paar Stellen, in denen *Ahurâni, Tistryêni,* die eine, in welcher *Paoiryêni* erscheinen, wie so vieles aus der persischen Litteratur, hätten verloren gehn können, dann liegt die Vermuthung nah, dass die weibliche Auffassung der heiligen Wesen in der altpersischen Religion viel weiter um sich griff, und dass vielleicht auch noch neben manchem andern Ized seine aus seinem Namen durch *âni* gebildete Frau bestand. Im Allgemeinen spricht für diese Vermuthung die in den Zendschriften so häufige Verehrung der *ghenâ's,* der Frauen, welche augenscheinlich mit den in den Veden vorkommenden *gnâ's* identisch sind; diese wiederum werden im Ṛg-Veda V, 46, 8 (im Sâma-V. Gl. 62, s. v. *gnâ* angeführt) „Götterfrauen" (*devapatnîs*) genannt und speciell grade durch Namen, welche aus Mannesnamen ge-|bildet sind, bezeichnet, nämlich 459
Indrâṇî, Varuṇânî, Agnâyî und *Açvinî;* an einer Stelle im Zend-Avesta andrerseits heissen sie „die Frauen des Ahura Mazda" (Visper. III, 4 *yâoça tê ghenâo ahura mazda* wörtlich „und welche deine Frauen sind, o Ahura Mazda"). Insbesondere aber erkläre ich mir daraus, dass Herodot, dieser so sorgfältige Beobachter, den Mithra als persischen Reflex der Aphrodite Urania bezeichnet (I, 131). Dieses hätte schwerlich der Fall sein können, wenn nicht im Cultus desselben eine weibliche Auffassung stark vorwaltend hervortrat. Überwog aber

diese im Mithracult zu Herodots Zeit so sehr, dass diesem gar nicht bekannt geworden zu sein scheint, dass Mithra, wie es ein männlicher Name ist, so auch eine männliche Gottheit sei, während ihn die auf uns gekommenen heiligen Schriften der persischen Religion nur in letzterem Charakter kennen und auch keine Mithrâni aufweisen, so ist es nach allem obigen nicht gewagt, anzunehmen, dass auch die weibliche Auffassung des Ahura, welche die Ahurâni der Zendschriften entschieden bekundet, zur Zeit der indoscythischen Münzen sich geltend gemacht hatte, aber, weil sie von dem Gott nicht durch starke Individualisirung getrennt, sondern in ihm gleichsam immanent geblieben war, unter dessen männlichen Namen subsumirt ward, grade wie auch die weibliche Auffassung des Mithra in den Nachrichten, welche Herodot empfing und wiedergab, dessen männlichen Namen nicht verändert hat; denn wenn auch Herodot persönlich den Accusativ Μίθραν, in Folge seiner Identification mit der Aphrodite Urania, für ein Femininum halten mochte, so ist doch keinem Zweifel zu unterwerfen, dass er in Wirklichkeit zu dem zendischen Masculinarthema *Mithra* gehört; das Femininum davon würde nach Analogie von *Ahurâni* u. s. w. sicherlich *Mithrâni* gelautet haben.

Ich glaube somit, dass wir unbedenklich OKPO für persisch *Auchro* = zendisch *Ahurô* und *Ardochro* für persisch *Ardauchro* = zend. **asha-ahurô* nehmen dürfen und wende mich jetzt zu ΟΡΔΑΓΝΟ oder ΟΡΛΑΓΝΟ. Lassen (a. a. O. 843) sieht hier in dem letzten Theil des Namens, *agno,* einen Reflex des sanskr. *agni* „Feuer und Gott des Feuers"; in dem ersten, welchen er unbedenklich *ord* liest, wiederum und zwar hier das sanskr. *ardha.* Die Gottheit betrachtet er als dem brahmanischen Kreis angehörig, bemerkt aber selbst, „dass diess eine Gottheit sei, deren Dasein ganz unbekannt geblieben wäre, wenn sie nicht auf einer Münze des Kanerki abgebildet und mit ihrem Namen genannt wäre". Ich gestehe, dass grade dieser Umstand gegen die Annahme einer brahmanischen Gottheit dieses Namens schon sehr bedenklich hätte machen sollen; denn das indische Pantheon ist uns fast nicht minder bekannt, als der griechische Olymp, und daher wenigstens für die Zeit von 600 vor Chr. bis 1200 n. Chr. schwerlich eine indische Gottheit anzuerkennen, welche nicht aus buddhistischen oder brahmanischen Schriften ihre Legitimation |

nachweisen kann. Zu diesem Mangel kömmt ferner die — 460
an und für sich in der That wenig entscheidende, aber im Zusammentreffen mit andern Momenten doch ebenfalls etwas wiegende — Abweichung des Nominativ *agno* von dem zu erwartenden *agnis;* ferner die vollständige Verschiedenheit des Bildes von der indischen Darstellung des Agni, welches beides Lassen ebenfalls bemerkt. Ganz im Gegentheil ist, wie er mit Recht hervorhebt, das Bild eine augenfällige Nachahmung der iranischen Göttergestalten, worin dann, meiner Ansicht nach, die entschiedene Aufforderung liegt, ihm im iranischen Kreis eine Stelle und seinem Namen von da aus eine Deutung zu verschaffen. Wenn übrigens Lassen diese Gottheit eine Übersiedelung des (A)ρδηθρου nennt und angiebt, dass beide Darstellungen im Wesentlichen übereinstimmen, so beruht jene Bezeichnung nur auf seiner Erklärung des (A)ρδ in jenem und ΟΡΔ in diesem durch zend. *aredha,* sanskr. *ardha* und auf der Annahme, dass *agno* die sanskr. Übersetzung des aus dem Persischen stammenden ηθρο sei; ist aber die oben ausgeführte Erklärung von αρδ richtig, so fällt diese Basis weg, und eine hibride Zusammensetzung aus zend. *ard,* hier dann in der Form ορδ, und sanskr. *agno* werden wir hier für eben so unwahrscheinlich halten, wie oben in Αρδοχρο. Was aber die Gleichheit der Bilder des (A)ρδηθρου und ΟΡΔΑΓΝΟ (oder ΟΡΛΑΓΝΟ) betrifft, so überschreitet sie nicht das Allgemeinste der iranischen Götterdarstellungen; im Gegentheil treten speciell nicht unwesentliche Unterschiede ein; so zeigt (A)PΔΗΘΡΟΥ, aber nicht Ορδαγνο, an den Schultern die aufrechtstehenden viertelkreisförmigen Gestalten, welche sich auch an ΟΚΡΟ (Wilson XII, 8) und insbesondre an ΜΑΟ, ΜΑΝΑΟ ΒΑΓΟ finden, auf einer Darstellung des Athro (Wils. XII, 6) fast die Gestalt sphärischer Dreiecke annehmen und ebend. XIV, 7 fast flammenartig aussehn; vergleicht man die Darstellungen bei Lajard in der angeführten Introduction à l'étude — de Mithra LXXXIV, 6; XXXVI, 1; LIV, 3; LIV, C, 5; LV; LVI, 4. 6; LVII, 7. 8; LVIII, 1; LXI, 8. 9; LXVII, 4. 5, so glaube ich, wird man mit mir darin übereinkommen, dass sie die auf ausgeführteren Darstellungen aus dem Gebiete des altpersischen, assyrischen und babylonischen Cultus erscheinenden kürzeren oberen Flügel repräsentiren und zwar, worüber man vielleicht eher bedenklich sein könnte, wahrscheinlich selbst

auf den Bildern des Mâo d. i. des Mondes. ΟΡΔΑΓΝΟ (oder ΟΡΛΑΓΝΟ) dagegen hat auf dem Kopf einen Vogel, von welchem sich wiederum bei Ardethrou keine Spur zeigt.

Ich habe schon vor zwölf Jahren (Griechisches Wurzell. II, 276) Ορδαγνο mit dem zendischen *Verethraghnô*, Nominativ von *Verethraghna*, einem Nebenthema von *verethrajan* identificirt. Letztres entspricht dem sanskr. *vṛtrahan*, welches in den Veden Beiwort, insbesondre des Indra, im spätren Sanskrit | 461 ein Name desselben ist; es bezeichnet ihn als den siegreichen Vernichter des bösen Dämon Vṛtra, welcher die Welt in Sonne und Regen hemmende Nebel hüllt. Im Zend ist das Eigenschaftswort, wie so viele andre, zu dem Eigennamen eines im Cultus sehr hervorragenden Ized geworden, einer männlichen Victoria gewissermassen, im Neupersischen *Behrâm* genannt, aus der in der Pehlevischrift erscheinenden Form *Varahran* (Mordtmann VIII, 39), welche aus dem Genitiv Pluralis des schon im Zend in der Bedeutung „Sieg" erscheinenden vorderen Gliedes in *verethraghna*, nämlich *verethranãm*, später *verethranãn*, durch den gewöhnlichen Übergang von *thr* in *hr* (vgl. *mihira* für eigentliches *mihra* aus zend. *mithra*) entstanden ist und den auf diese Weise entstandenen neupersischen Plural auf *ân* repräsentirt. — Durch diese Identification wird ΟΡΔ, wenn es die richtige Leseweise ist, von ΑΡΔ in Αρδοχρο, welches damit, wie oben bemerkt, nicht gut identisch sein kann, getrennt und der Gott dem iranischen Kreis zugewiesen, dem er seiner ganzen Darstellung nach angehört. Was das lautliche Verhältniss von ΟΡΔΑΓΝΟ oder ΟΡΛΑΓΝΟ zu *Verethraghnô* betrifft, so ist es vornweg, abgesehn von dem in griechischen Lettern nicht wiederzugebenden Anlaut *v*, unvergleichlich treuer, als die im Persischen selbst daraus entstandenen Formen. Man könnte höchstens ΟΡΔΡΑΓΝΟ erwarten; in einer solchen Form konnte aber schon durch die in allen Sprachen sich geltend machende Dissimilation das eine P eingebüsst werden; wahrscheinlicher aber ist mir, dass der schon in den Veden und noch mehr im spätern Sanskrit sich geltend machende Einfluss des Prâkrits, welches unzweifelhaft, wie die indogriechischischen und andre indoscythische Münzen zeigen, zur Zeit der indoscythischen Herrschaft in seinen Hauptzügen sich schon entwickelt hatte, auch hier anzuerkennen ist. Im Prâkrit wird aber *dr* zu *dd* (Lassen Instit. l.

Pracr. 251), deren eines *d* hinter einem Consonanten schon nach einer im Sanskrit gewöhnlichen Schreibweise (Sanskr.-Gr. § 21 Bem.) wieder eingebüsst ward, so dass diesem nach ΟΡΔΡΑΓΝΟ zu ΟΡΔΑΓΝΟ werden müsste. Ist aber die Schreibweise ΟΡΛΑΓΝΟ richtig, so erklärt sie sich aus der ebenfalls schon in den Veden und im spätren Sanskrit und am stärksten im Prâkrit hervortretenden Neigung zur Cerebralisation, welche schon sonst mehrfach aus dem Einfluss der Sprachen der indischen Urbevölkerung auf das Sanskrit erklärt ist; das dentale *d* wird in Folge derselben häufig cerebral (Lassen 198. 204), und für das cerebrale *ḍ* tritt *l* ein (ebend. 423 u. vgl. die schon vedische Erscheinung in Sanskr.-Gr. § 52).

Für diese Identification mit *Verethraghnô* sehe ich nun ferner eine Bestätigung in Yt. XIV, 19. So wie der Gott auf dem Bilde einen Vogel auf dem Kopf trägt, so heisst es an dieser Stelle: *ahmâi haptathô âjaçaṭ vazemnô verethraghnô ahuradhâtô mereghahê kehrpa vârethraghnahê* (so lese ich mit der V. L. hier und | XIX, 35, obgleich ich nicht verkenne, dass 462
auch die von Westergaard aufgenommene Lesart *vâraghnahê*, selbst wenn man sie nicht für eine blosse phonetische Entstellung von jener halten will, eine Erklärung zulässt) *urvatô adhara-naêmâṭ pishatô upara-naêmâṭ yô vayãm açti âçistô reñjistô fravazemnanãm.* Ich übersetze, theils jedoch unsicher: „Zu ihm kam als siebenter der von Ahura geschaffene Verethraghna, getragen auf dem Leibe eines siegreichen Vogels, eines mit dem unteren Theil drauf losfahrenden (? mit den Krallen packenden), mit dem oberen Theil zermalmenden (? mit dem Schnabel hackenden), welcher der Vögel schnellster ist, der sich vorwärts bewegenden raschester". *urvatô* so wie *pishatô* sind Genitive eines Part. Präs.; *urva* betrachte ich als Präsensthema nach Analogie von *haurva* = lateinisch *servo*, dem Präsensthema von *har* (vgl. Ysn. LVII, 15. 16 u. sonst); es vergleicht sich zunächst mit sanskr. *urv*, einer Nebenform von *arv*, welche beide aus der gleichbedeutenden W. *ṛ* nach der 5. Cl., *ṛṇu*, entstanden sind und sich, abgesehen von dem ins generelle Verbalthema gedrungenen Präsenscharakter, eben so dazu verhalten, wie das Präsensthema von *kṛ*, stark *karo* schwach *kuru*, zu dem vedischen Präsensthema stark *kṛṇo* schwach *kṛṇu*. Wie dieses, welches, nach Analogie von

Sanskr.-Gr. § 804 vgl. mit griech. δεικ-νυ aus δικ, unzweifelhaft einst auch *kar-ṇo kar-ṇu* bilden konnte, durch Assimilation des *n* und dann eintretende Einbusse eines *r* stark *karo*, durch Assimilation des *a* an *u* schwach *kuru* ward, so konnte einst auch statt *ṛṇu arṇu* (= griech. ὄρνυ) gebildet werden, welches analog *aru* und *uru* ward, und diese wurden durch Hinzutritt des sich im Präsensthema so vielfach eindrängenden *a* der sanskr. ersten Conjugation (Sanskr.-Gr. § 801 ff.), vor welchem *u* liquidirt werden musste, zu *arv urv*. Obgleich sowohl *ṛ* nach der 5. Cl. als *arv urv* die Bed. „verletzen, tödten" haben, so ist doch keinem Zweifel zu unterwerfen, dass dieses *ṛ* mit dem *ṛ*, dessen Grundbed. „gehn" ist, ursprünglich identisch ist. Seine Bed. hat sich aus der „in feindlicher Absicht angreifen" specialisirt; diese hat bekanntlich schon das sanskr. *ṛ*, und sie ist am stärksten in dem dazu gehörigen latein. *ad-or-ior* ausgeprägt. Ich hätte dem zend. Präsensthema *urva* dieselbe Bed. geben können, welche das sanskr. *urv* hat; des Gegensatzes wegen zog ich die des ebenfalls wesentlich gleichen griech. ὀρού-ω vor, natürlich ohne damit einer genaueren Interpretation präjudiciren zu können; *pishatô* ziehe ich natürlich zu sanskr. *pish* „zerreiben u. s. w."; *reñjista* endlich ist das sanskr. **raṅhishṭha*. — Darin, dass hier Verethraghna auf dem Vogel fährt, während er ihn im Bilde auf dem Kopf hat, wird niemand einen Anstoss finden; so wie er ganz menschlich aufgefasst ist, fast ein treues Abbild des auf der vorderen Seite der Münze erscheinenden Königs, seines Verehrers, so mag er den siegreichen Vogel als siegreicher Gott in demselben Sinn auf dem
463 Haupte tragen, wie ihn bei Wilson | Ar. XIV, 17 Borooro (?) und die Sâsâniden mehrfach auf dem Helm führen (s. Lajard Introduction au culte de Mithra Pl. LXVI, 4. 5. 6. 10. 11).

Wenden wir uns jetzt zu MANAOBAΓO. Dass Lassen (S. 840) ihn zu den arischen Göttern zählt, und dass ich ihm darin beistimme, ist schon beiläufig bemerkt; abweichen dagegen muss ich von ihm in der speciellen Erklärung des Namens; er identificirt ihn mit den zendischen Wörtern *mâoṅhô baghô;* von diesen giebt er zwar keine Übersetzung, allein nach der Anmerkung auf der erwähnten Seite scheint er sie im Sinn von „Gott des Mondes" aufzufassen. Diess wäre zunächst wesentlich identisch mit MAO „Mond" selbst, und dann

auffallend, wie auf Münzen desselben Königs (vgl. Wils. XIV, 9 mit 6) zwei so sehr verschiedne und verschieden benannte Darstellungen derselben Gottheit — des Mondes — sich vorfinden sollten. Ferner scheint *bagha* sowohl im Zend als im Altpersischen und selbst in den Veden, wie alle Substantive in den indogermanischen Sprachen ursprünglich, noch Adjectiv zu sein und seiner Etymologie gemäss „der, die, zutheilende, spendende, segnende" zu bedeuten; so erscheint es entschieden als Adjectiv neben der übrigens auch ursprünglich adjectivisch gefassten *Asha vahista* Yt. III, 14 eig. „die segensreiche wahre beste", aber gemäss der Individualisirung der beiden letzten Adjective „die segensreiche Ardbehesht"; eben so neben dem Substantiv *mâo* Yt. VII, 5 „der segensreiche Mond"; ich nehme es daher auch da als Adjectiv, wo es entweder allein stehend wie Ysn. LXII, 1 den höchsten Gott als „den segensreichen" bezeichnet, oder neben einem individualisirten Adjectiv, wie Ysn. X, 10 neben *hvâpâo* vorkommt, welches aber sowohl hier als Ysn. XLIV, 5 den Ormuzd als den „Schöpfer der guten Dinge" bedeutet, oder endlich im Plural, was in den Handschriften, so viel mir bekannt, nur einmal (Yt. X, 141), öfters aber in den Keilinschriften (s. meine Ausg. derselben Gl. *baga*) der Fall ist, die himmlischen Heerscharen des Ormuzd als die segnenden hervorhebt. Nirgends dagegen erscheint *bagha*, wie das hier angenommen zu sein scheint, in der entschieden substant. Bed. „Gott", verbunden mit der durch den Genitiv ausgedrückten Sphäre einer Gottheit. Eine Ausnahme möchte vielleicht auf den ersten Anblick *bagha* (fem.) in Verbindung mit *ahunahê vairyêhê* scheinen; dass auch diess anders zu fassen sei, glaube ich an einem andern Ort nachweisen zu können, will aber deswegen auf diesen Einwand kein entscheidendes Gewicht legen. Dagegen darf ich aber ferner hervorheben, dass, wenn man den Lautumwandlungen, welche durch den Übergang in eine fremde Sprache und durch die Bezeichnung mit einer fremden Schrift herbeigeführt werden, einen auch noch so grossen Spielraum einräumt, doch die Verwandlung von *mâoṅhô* in MANAO schwerlich wahrscheinlich zu machen ist. Denn das *a* vor dem *o* findet absolut keine Erklärung, und dass | das nasalirte *âo* durch AN habe 464
wiedergegeben werden können, ist höchst zweifelhaft. Eine Nöthigung endlich, eine Mondgottheit in dieser Figur zu sehn,

liegt in der Darstellung nicht; denn wenn ich die sichelartigen Figuren an der Schulter mit Recht oben für Flügel genommen habe — und wer die angeführten Darstellungen bei Lajard vergleicht, wird schwerlich andrer Meinung sein —, zeigt wenigstens die Abbildung bei Wilson (Ar. XIV, 9) nichts, was entschieden auf eine Mondgottheit deutet. Ist in einer der kleinen Figuren ein Mond zu sehn, so ist auf jeden Fall in dem Kreis die Sonne anzuerkennen; dadurch werden dann alle Schlüsse auf eine Mondgottheit paralysirt, und wir erhalten nur Attribute des höchsten oder eines hohen himmlischen Segenspenders, Schöpfers von Sonne und Mond, grade wie Sonne und Mond auch neben den Darstellungen des höchsten Gottes (z. B. bei Lajard Pl. II, 22) erscheinen. Beiläufig bemerke ich, dass auch die eigenthümliche Kopfbedeckung des MANAO BAΓO an die des assyrischen Vorbildes des Ormuzd bei Lajard Pl. XXX, 7 erinnert. — Unter diesen Umständen kann ich nur an der Identification von *bago* festhalten, glaube dagegen für MANAO eine andre vorschlagen zu müssen. Überaus häufig erscheint als Bezeichnung idealer Wesen das von *mainyu* abgeleitete Adjectiv *mainyava* „geistig"; sie sind entweder *çpeñtô-mainyava* (z. B. Ysn. I, 11) d. h. von *çpeñtô-mainyu* dem „heiligen Geist" geschaffene, oder *añrô-mainyava* (Vend. Sp. 13, 13) „vom bösen Geist geschaffene"; jene heissen bisweilen *yazata mainyava* „verehrungswürdige geistige" (z. B. Ysn. III, 4; VII, 4 im Gegensatz der *yazata gaêthya* „der mit weltlicher Existenz begabten, der irdischen"), diese *daêva mainyava* „geistige Devs" gleichsam „böse Geister". Nicht selten werden sie an die Spitze der Classen der Wesen gesetzt, z. B. Visp. I, 1; II, 2 u. sonst. Die Form *mainyava* ist aus einer organischeren, einem sanskr. *manyava* gleichen, nur durch die in die vorhergehende Silbe hinüberwirkende assimilirende Kraft des *y* entstanden; schon Bopp hat (Vergl. Gr. S. 40) angedeutet, dass diese Assimilation nicht immer Statt findet; und so erscheint z. B. selten *ainya,* sondern fast immer *anya* = skr. *anya;* wie sich schon hier beide Formen neben einander, wenn auch nicht in gleichem Verhältniss, finden, so findet sich auch in einer andern Ableitung von *mainyu,* nämlich durch *vat,* wobei das *u* in *yu* von dem *v* in *vat* absorbirt (vgl. *hvãthwa* aus *hu-vãthwa*) und das *y* dann zu *i* wird, sowohl die Lesart *mainivaṭ,* welcher Burnouf den Vorzug

gegeben hat, als *manivaṭ*, welche Westergaard aufgenommen hat; eben so finden sich auch sonst manche VV. LL. in Bezug auf solche durch blosse Assimilation entstandene *i*. Es ist daher nichts weniger als gewagt anzunehmen, dass neben *mainyava* auch eine Form *manyava* existirt habe; deren Nominativ Singul. würde *manyavô* sein, und da im griechischen Alphabet weder *j* noch *v* ausgedrückt werden konnte, so entspricht ihm MANAO vollständig. Danach ist MANAO BAΓO wörtlich „geistiger Segenspen-|der". Allein, wenn wir berück- 465
sichtigen, dass *mainyava* in den Zendschriften oft den Gegensatz gegen *gaêthya* „weltlich" oder „irdisch" bildet, und die Mächte des guten Geistes nach dem zoroastrischen Glauben in der besten Welt, dem Paradies, dem Himmel ihren Wohnsitz haben, so möchte es eben so sehr erlaubt sein, diese Worte durch „himmlischer Segenspender" zu übersetzen. Welchem Gott der Zendschriften Manao bago speciell entspricht, wage ich nicht mit vollständiger Sicherheit zu entscheiden; am meisten neige ich mich dazu, eine Personification der himmlischen Izeds überhaupt darin anzusehn, grade wie wir sogleich eine Personification „der anfangslosen ungeschaffnen Lichter" kennen lernen werden. Dafür spricht einerseits, dass *bagha* in der schon citirten Stelle Yt. X, 141, wo Mithra „der wahrhaft stärkste der Baghas" genannt wird, entweder, da Mithra ein Ized ist, mit *yazata* identisch erscheint, oder diesen Begriff mit umfasst, andrerseits, dass in den Keilinschriften die *yazatas* gar nicht vorkommen, wohl aber *bagas* im Plural, in denen man hier ein Synonym der *yazata* der Zendschriften wohl unbedenklich erblicken darf. Da übrigens, wie schon bemerkt, *bagha* in den Zendschriften oft den Ormuzd bezeichnet, so halte ich es für fast eben so wahrscheinlich, dass diese Darstellung den höchsten Gott repräsentirt, wofür die schon erwähnten Übereinstimmungen mit den Bildern desselben bei Lajard Pl. II, 22 und XXX, 7 geltend gemacht werden können. Der Einwand, dass wir alsdann auf indoscythischen Münzen demselben Gott unter drei Namen — nämlich ausser dem eben besprochenen noch als OKPO und APΔOXPO — begegnen, würde bei einem so hohen Gott wenig verfangen, um so weniger, wenn wir bedenken, dass für die so viel tiefer stehende Arduisur aus den Adjectiven, durch welche sie bezeichnet wird, nämlich *ardvî çûra* „hohe starke",

anâhita „weisse“ und *aurvaṭ* in *aurvaṭ-açpa* „schnelle Rosse habende“ drei Cultusnamen hervorgegangen sind, nämlich Arduisur, Anahit und Ἀνάνδατος (vgl. Monatsn. 213).

Eine Münze endlich trägt die Inschrift ONIP (Wils. XII, 11). Ich brauche wohl nur zu bemerken, dass darin der Ized, dessen persischer Name Aniran (Anquetit du Perron I, 2, 132) ist, von mir erkannt wird. Dieser persische Name ist ein Plural und eine phonetische Umwandlung des zendischen Plurals *anaghranãm.* Das Thema *anaghra* wird nämlich im Plural mit den Pluralen von *raocaṅh* und *qadhâta* verbunden und bezeichnet „die anfangslosen selbstgeschaffnen Lichter“, welche in den Zendschriften z. B. Ysn. I, 16 mit Andacht angerufen werden. Daraus hat sich zur Zeit, als das Streben nach polytheïstischer Individualisirung der heiligen Gegenstände in der zoroastrischen Religion sich geltend machte, ein Ized gestaltet, welcher durch das erste Adjectiv bezeichnet ward. Beachtenswerth ist, dass dieses, wie schon bemerkt, so früh schon sich zu der neupersischen Form corrumpirt hat. |

466 Bezüglich ΦΑΡΟ bemerke ich, dass wenn, meiner Erklärung zufolge, in ΟΡΔΑΓΝΟ und ΜΑΝΑΟ das persische *v* in der griechischen Schrift spurlos eingebüsst ist, die übrigens von Lassen selbst nur zweifelnd hingestellte Identification mit zend *vâra* noch unwahrscheinlicher wird. Etwas sicheres kann auch ich nicht geben; doch scheint mir noch immer (vgl. Indien 85 n. 83) die Zusammenstellung mit dem im Zend so häufig in Verbindung mit heiligen Wesen vorkommenden Part. *frâdaṭ* „schaffend, geschaffen habend“ auf das Richtige leiten zu können. Nach Analogie des Sanskrit würde nämlich auch im Zend ein Nomen agens von demselben Verbum, *frâdha* lautend, existiren können; dass dieses Ysn. XXXIV, 14; XLVI, 12 erscheint, will ich, da ich diese Stellen nicht hinlänglich verstehe, nicht mit Entschiedenheit behaupten; allein seine Existenz im Persischen wird durch den altpersischen Eigennamen *Frâda* (Keilinschr. Gl. s. v.) sehr wahrscheinlich. Im sogenannten Pazend würde es nach bekannten Analogien (vgl. Monatsn. 35) *frâha* geworden sein; nun finden wir, dass schon im Zend anlautendes *fr* oft durch ein *e* gespalten wird (s. Brockhaus Vendidad Sade Index); so würde *ferâha,* im Nomin. *ferâhô,* entstehn; dass auch auf diese Weise entstandenes *h* ausfiel, zeigen die a. a. O. angeführten Beispiele; so würde

feraô entstanden sein, welches wohl zu Φαρο werden konnte. Es wäre alsdann eine Darstellung des „Schöpfers". Erlaubt man sich jedoch anzunehmen, dass, wie bisweilen im Neupersischen, zendisches *p* auch ohne Einfluss eines unmittelbar folgenden *r* oder andern aspirirenden Lauts schon zur Zeit der indoscythischen Münzen *f* werden konnte, dann bieten sich mehrere Erklärungen dar; am passendsten vielleicht eine Identification mit dem in mehreren Stellen, z. B. in der oben angeführten Yt. VIII, 12, in sehr solenner Bedeutung erscheinenden *paoirya*, Nom. *paoiryô* „der erste, alte". Auch hier ist das *i* vor *r* nur durch Assimilation wie in *mainyava* entstanden; konnte es also auch fehlen, so würde *paoryô*, da *j* nicht mit griechischen Buchstaben wiedergegeben werden konnte, mit ΦΑΡΟ fast ganz stimmen. Da *pooirya* in Verbindung mit Mithra erscheint (vgl. Yt. X, 13. 90. 101), und das Bild des ΦΑΡΟ mit dem des Mithra fast ganz identisch ist (vgl. Wils. XIV, 3 mit 2), so könnte man vielleicht darin eine Individualisirung eines Beisatzes von Mithra, also gewissermassen eine Nebenform desselben, eine Auffassung desselben als „ersten Wesens" (vgl. die *devâḥ pûrve* „die alten Götter" Yajur-V. 17, 29) sehn; mir schiene jedoch, im Fall die Zusammenstellung zu billigen, besser, in dem Bild die Darstellung eines *paoiryô-ṭkaêsha* zu erblicken, d. h. eines von denen, die „die erste (die alte) Lehre empfangen haben" (vgl. Burnouf Y. 565), also gewissermassen „eines Patriarchen".

Das, was ich über einige andre Namen zu bemerken hätte, ist noch minder sicher, als das über ΦΑΡΟ gesagte. Ich lasse | sie daher für jetzt unberührt. Sollten sich mir 467
aber entscheidende Momente für die eine oder die andre meiner Vermuthungen später ergeben, so werde ich sie zu einer andern Zeit mittheilen und zugleich einiges über die Bilder selbst daran schliessen.

VI.

Vorschule der Völkerkunde und der Bildungsgeschichte von Dr. **Lorenz Diefenbach**, correspondirendem Mitgliede der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Maatschappy der Nederlandsche Letterkunde zu Leyden, Ehrenmitgliede der Berliner Gesellschaft für deutsche Sprache, Mitgliede des Gelehrtenausschusses des Germanischen Museums zu Nürnberg. Frankfurt a. M. J. D. Sauerländer's Verlag. 1864. XII u. 746 S. in Octav. |

Götting. gel. Anzeigen, 1865, St. 5, S. 176.

177 Der Verfasser des anzuzeigenden Werkes hat sich auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst und des praktischen Lebens einen höchst ehrenwerthen Namen erworben. Charakter, Geist und Reichthum an Kenntnissen weisen ihm unter den Männern, welche sich an den praktischen, wissenschaftlichen und überhaupt geistigen Bewegungen unsrer Zeit betheiligt haben, eine hervorragende Stellung an. Auf wissenschaftlichem Gebiet haben seine Arbeiten im Felde der indogermanischen Sprachen überhaupt, so wie insbesondre in dem der celtischen, germanischen und romanischen nicht wenig zur Förderung einer tieferen Einsicht in deren Entwickelung beigetragen. Die Sprache eines Volkes ist nun aber der treueste Spiegel seines ganzen Lebens überhaupt, so wie speciell seiner Bildung, und so liegt es nah, dass derjenige, welcher sich eindringend mit vielen Sprachen beschäftigt hat, seinen Blick immer mehr erweitert und von den einzelnen Erscheinungen derselben sich bis zur Erkenntniss des in ihnen waltenden und ausgeprägten Geistes erhebt. Alsdann jedoch bedarf es in der That auch noch mancher andrer Studien, welche von ebenso wesentlicher, bisweilen noch wesentlicherer Bedeutung für die Erkenntniss der Natur, des Charakters, der Entwicklungsgeschichte und der Bildung der Völker sind, und es lässt sich nicht verkennen, dass sie in ihrer Selbstständigkeit einen solchen Umfang gewonnen haben, dass jede allein genügt, die geistige Kraft eines Mannes in Anspruch zu nehmen und vollständig zu beschäftigen. Von der physischen Gestaltung der Völker sind ihr ursprünglicher Charakter, ihre Anlagen zwar wohl nicht im strengsten Sinne des Wortes

abhängig, aber doch wenigstens stark beeinflusst; die in dieser Bezie-|hung hervortretenden Verschiedenheiten typisch hin- 178
zustellen, oder gar sich der Beziehungen zwischen ihnen und den verschiedenen geistigen Richtungen der Völker einigermassen bewusst zu werden, ist eine Aufgabe, deren Lösung schon an und für sich ausserordentlich schwierig, durch die seit vielen Jahrtausenden eingetretene Mischung der Völker noch mehr erschwert ist. Die physische Beschaffenheit der Urheimat bestimmter Völker, die ihrer späteren Sitze, die Natur und der Charakter der angränzenden oder überhaupt der Völker, mit denen sie in Berührung kommen, die äussere und innere Geschichte derselben, speciell die Entwicklung der im Menschen liegenden Triebe bis zu systematischen Organismen (Sprache, Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft), die genaue Scheidung des darin hervortretenden ureignen und des aus der Fremde überkommenen, dieses und andres, z. B. Geschichte der Wissenschaft überhaupt und der einzelnen Wissenschaften, der Kunst und der Künste, dessen weitre Ausführung hier zu weit führen würde, sind alles so wesentliche Momente für die tiefere Erkenntniss der Völker und der Bildungsgeschichte, dass für jeden, welcher sich diese zur Aufgabe stellt, ein eindringliches Studium derselben unumgänglich nothwendig wird.

Allein so umfassend und schwierig auch die Völkerkunde und Bildungsgeschichte durch die Menge der Disciplinen wird, deren man zur Gewinnung derselben nicht entbehren kann, so dass man fast wagen dürfte zu behaupten, dass es eine Aufgabe sei, deren einigermassen befriedigende Behandlung die Kräfte eines einzelnen Mannes übersteige, so lässt sich doch nicht verkennen, dass derjenige, welcher sich eindringend | 179
mit der Sprache beschäftigt hat, wenigstens vor vielen andern, welche von andern Wissenschaften herkommend sich dieser Aufgabe unterziehen wollten, manches voraus hat. Vorweg ist, wie schon bemerkt, die Sprache der treuste Spiegel der Volksseele, sie ist der Inhalt alles dessen, was sich ein Volk zum Bewusstsein gebracht hat, sie giebt, richtig befragt, auch in den meisten Fällen entscheidende Antwort über die Art, sowie den Weg, auf welchem es sich die Objecte seiner Erkenntniss zum Bewusstsein gebracht hat, über die ihm eigenthümliche Form des Empfindens, Vorstellens und Denkens,

Antworten, welche grade für die Kunde völkerlicher Besonderheit von der allergrössten Wichtigkeit sind; man kann demnach sagen, dass der, welcher sich vorzugsweise mit der Sprache beschäftigt hat, durch diese seine specielle Beschäftigung dem Centralpunkt der Völkerkunde wenn auch nicht am nächsten, doch sehr nahe steht. Er ist aber ausserdem durch seine besondre Wissenschaft genöthigt, sich wenigstens mit einem nicht unbeträchtlichen Theil derjenigen Disciplinen bekannt zu machen, die auch für die Völkerkunde und Bildungsgeschichte von Wichtigkeit sind. Wo er die Frage über die Verschiedenheit der menschlichen Sprachen zu erwägen hat, muss er sich mit dem physischen und geistigen Unterschied der Völker ebenso sorgsam bekannt zu machen suchen, wie der Ethnolog; um die Anwendung und den Gebrauch der Sprache zu begreifen, mit der Litteraturgeschichte; um den Inhalt derselben, mit den Objecten sprachlicher Darstellung. Man kann demnach nicht mit Unrecht behaupten, dass der Glossolog auf dem besten Weg ist, ein Ethnolog und Culturhistoriker zu werden und bei hinlänglichem Muth | und Ausdauer kaum verfehlen kann, dies Ziel zu erreichen. Man wird zwar andrerseits nicht umhin können, einzuwenden, dass es einem einzelnen Menschen nicht möglich sei, auf allen diesen Gebieten eine Selbstständigkeit zu gewinnen, sie in demselben Grade sich anzueignen, zu beherrschen, wie der, welcher sie zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, aber dieser Einwand trifft jeden andern eben so sehr. Die Ethnologie sowohl als die Bildungsgeschichte setzen einen Complex von Kenntnissen voraus, den wohl Niemand in vollständiger Selbstständigkeit wird zu beherrschen vermögen. Aber wenn man nicht selten selbst in beschränkteren Wissenschaften genöthigt ist, Hülfe in einer Wissenschaft zu suchen, die man nicht zu beherrschen vermag, so wird dies bei Disciplinen, in denen jeder Theil eine Lebensaufgabe bilden kann, kaum einer Entschuldigung bedürfen.

Ein Rigorist könnte zwar das Gesetz aufstellen wollen, dass man nur über Gegenstände schreiben solle, die man mit vollständiger Selbstständigkeit sich angeeignet habe und zu beherrschen vermöge — ein Gesetz, welches auch nach des Referenten Ansicht wenigstens für Forschungen seine fast unbeschränkte Geltung haben sollte — allein damit würde man

gradezu eine Fülle von Werken unmöglich machen, von denen es für den Fortgang der Wissenschaften äusserst erspriesslich ist, dass sie überhaupt erscheinen, wenn auch, in Folge des Umfangs ihres Gegenstandes, in noch sehr unvollendeter Form. Wenn jedem, welcher nicht Chinesisch versteht, nicht Malayisch, Äthiopisch oder überhaupt nicht alle die Sprachen, in denen je ein Buch geschrieben ist, untersagt sein sollte, eine Litteraturgeschichte zu schreiben, weil er über | das, was 181
von den Chinesen, Malayen, Äthiopen geleistet ist, nicht selbstständig zu urtheilen vermöge, sondern sich an das von andern darüber Mitgetheilte halten müsse, dann würden wir wohl in alle Ewigkeit auf eine Litteraturgeschichte zu warten haben. Jeder würde sein Lebelang in den Vorbereitungen zu einem Werke stecken bleiben, und fast die ganze Litteratur würde sich auf Monographien beschränken.

Auch das vorliegende Werk lässt nicht selten erkennen, dass der Hr Verf. auf den vielen Gebieten, die er berührt, nicht gleich heimisch ist; in der Litteraturgeschichte ist er wesentlich von Wachler, in der Geschichte der Musik von Schlüter, Ambros und Nohl (vgl. S. 660, 665, 666) abhängig. Dennoch freuen wir uns, dass er sich dadurch nicht hat abhalten lassen, das, was er für eine Vorschule der Völkerkunde und Bildungsgeschichte von Wichtigkeit hielt, zu veröffentlichen. Es lässt sich trotz aller Mängel nicht verkennen, dass der geehrte Verf. auch diejenigen Gegenstände, welche seinen bisherigen wissenschaftlichen Publicationen ferner liegen, im Wesentlichen vollständig verarbeitet, sich in den Hauptzügen angeeignet, sie in das Bereich seiner eignen Weltanschauung gezogen, sie davon durchdrungen und ihnen das Siegel seiner besonderen Individualität aufgedrückt hat.

Dagegen kann ich nicht bergen, dass es mir fast scheint, als ob es dienlicher gewesen wäre, die Volkskunde und die Bildungsgeschichte von einander zu trennen und jede besonders zu behandeln. Ich verkenne zwar keinesweges, dass beide in einander übergehen, und dass das die Menschheit trennende Moment, welches in der Verschiedenheit der Völker liegt, in der Bildungsgeschichte der Menschheit immer mehr zu-|rück- 182
tritt, gewissermassen stufenweise abnehmend in der Kunst, der Industrie und anderem, bis es in der höchsten Entwicklung der Menschheit: der Wissenschaft, wenn auch nicht fast

völlig aufgehoben, doch von der allgemeineren Richtung weit überragt wird. Allein die bestimmenden Richtungen sind divergirend, gradezu entgegengesetzt. Bei der Völkerkunde wird, so viel mir scheint, die Erkenntniss der Differenz der Völker, die Richtung auf die Hervorhebung derselben, ihr Einfluss auf die verschiedene Gestaltung der menschlichen Schöpfungen, wie Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft in ihrer völkerlichen Besonderheit das wesentliche sein, mit einem Wort die Besonderung der Menschheit nach Völkern den eigentlichen Kern, das Centrum der Aufgabe bilden. Sie geht also gewissermassen vom allgemeinen Begriff der Menschheit aus und steigt von da herab zur Erkenntniss ihrer Besonderungen. Umgekehrt ist der Weg der Bildungsgeschichte. Sie setzt die völkerlichen Besonderungen als etwas gegebenes voraus und weist nach, wie theils durch das allen diesen Besonderungen zu Grunde liegende allgemein Menschliche, theils durch historische Vermittlungen, gewissermassen in einem dialektischen Process, die völkerlichen Differenzen sich in den grossen geistigen Schöpfungen — Sitte, Recht, Staat, Religion, Industrie, Kunst, Wissenschaft — immer mehr ausgleichen und einer sich immer mehr verallgemeinernden und umfassenden menschheitlichen Bildung Raum geben. Dass beide Gebiete sich sehr nahe stehen, verkenne ich keinesweges; allein sie scheiden sich doch auch dadurch, dass die Völkerkunde zwar die Voraussetzung der Bildungsgeschichte bildet, nicht
183 aber umgekehrt. Die Völkerkunde kann | wenigstens unabhängig davon bearbeitet werden und ist so umfassend, dass sie schon darum eine besondre Behandlung verdient. Meine vielleicht ganz specielle Neigung, die Zweige des Wissens nach den in ihnen sich kund gebenden besonderen oder gar divergirenden Richtungen so sehr als möglich zu trennen — denn eine vollständige Trennung ist, wie ich gern anerkenne, fast durchweg unmöglich, da fast alle mehr oder weniger zusammenhängen und in einander übergreifen — kann ich zwar Niemandem aufdrängen, allein ich kann nicht bergen, dass mir scheint, als ob die Völkerkunde überhaupt und speciell in diesem Buche durch eine Trennung von der Bildungsgeschichte in manchen Beziehungen gewonnen haben würde. So scheint mir dasjenige, was S. 202—209 unter der Überschrift „Psychologie“ über den geistigen Charakter der Völker gesagt wird —

so geistvoll und belehrend es auch ist —, doch im Verhältniss zu dem, was von S. 108—202 über den physiologischen mitgetheilt ist, doch ziemlich dürftig und ungenügend. Genau genommen, wird dieses für die Völkerkunde allerwesentlichste Moment in der That kaum berührt. Es ist zwar, wie der Hr Verf. S. 207 mit Recht bemerkt und auch Ref. gern zugiebt, sehr schwierig, allein eben darum werden Beiträge zur näheren Bestimmung der verschiednen Volksnaturen von so geistvollen und tiefblickenden Männern, wie der Verf. ist, um so dienlicher sein. Es ist dies grade ein Feld, auf welchem von der zusammentragenden, wenn auch noch so emsigen, Arbeit verhältnissmässig wenig, wenigstens nichts Befriedigendes zu erwarten ist. Es bedarf hier einer besonderen Anlage, einer Intuition, der Fähigkeit, in die Seele eines Volkes schauen zu kön-|nen, den Kern desselben zu erfassen und das 184
ganze Leben, alle Schöpfungen des Volkes als seine Ausstrahlungen zu begreifen — eine Gabe, die mit der der dichterischen Charakterisirung so wesentlich identisch ist, dass ich grade auf diesem Gebiete von dem Hrn Verf., der auch im Zweige des Romans sich einen ehrenwerthen Namen erworben hat, manches weiterführende Wort erwartet hätte. Ich bin überzeugt, dass, wenn der Hr Verf. diesem Moment eine schärfere Betrachtung zugewendet hätte, wir seinem geistvollen Blicke vieles verdankt haben würden, was minder scharfe Augen nicht zu sehen und wohl nur ein Darsteller von solchem Geist in die passenden Worte zu kleiden vermocht hätte. Es führt mich dieser Mangel auch zu einer andern Seite des Werkes, wo ich einen ähnlichen zu erblicken glaube. Wenn ich weit entfernt bin, diese Mängel an dem Werke des mir befreundeten und von mir so hoch geachteten Vfs zu verbergen, sie vielmehr geflissentlich hervorhebe, so bitte ich den Hrn Verf. sowohl als den Leser, darin nicht eine Sucht zu mäkeln erblicken zu wollen. Eben die hohe Bedeutung einer solchen Arbeit, und die grossen Geistesgaben des Hrn Verfs bestimmen mich, dasjenige offen auszusprechen, was ich grade von ihm behandelt zu sehen gewünscht hätte, oder noch behandelt zu sehen wünsche. Denn ich gebe mich der Hoffnung hin, dass dieser Versuch, welcher so sehr an der Zeit ist, nicht vorübergehen werde, ohne eine Aufmerksamkeit zu erregen, die ihm eine neue Ausgabe sichern und damit die

Möglichkeit geben wird, die Seiten zu ergänzen, welche etwas lückenhafter geblieben sind, als sich von einem solchen Manne erwarten liess. |

185 Ich kann nämlich nicht verbergen, dass ich in einem Werke, welches Völkerkunde und Bildungsgeschichte verbindet, also seine Einheit in dem Herauswachsen der allgemein menschlichen Bildung aus den besondern völkerlichen Bildungsphasen findet, gewünscht und auch erwartet hätte, diese Verbindung beider Wissenszweige lebendiger hervortreten zu sehen. Der Hr Vf. thut auch dafür manches, insofern als er die Beiträge der verschiednen Völker zur Gesammtentwicklung sondert, ja er geht auch so weit, selbst bei Individuen, welche im Bildungskreise eines ihnen ursprünglich fremden Volkes wirken, ihre ihrsprünglich verschiedene Nationalität stets anzugeben. Ich will — beiläufig gesagt — das letztere nicht tadeln, obgleich ich nicht umhin kann, zu bemerken, dass es die Aufmerksamkeit auf eine Besonderheit zieht, welche weit entfernt das Verhältniss des nationellen Elements in der Bildungsgeschichte zu beleuchten, es ohne genauere Erklärung vielmehr verdunkelt, den Gesichtspunkt verschiebt und einer schiefen Auffassung desselben Thür und Thor öffnet. Individuen, welche die Zeit ihrer receptiven und schaffenden Entwicklung in einem bestimmt ausgeprägten Bildungskreis durchgemacht haben, gehen, vielleicht ausnahmslos, auf jeden Fall mit sehr wenigen Ausnahmen, in diesem Bildungskreis auf; der Charakter ihrer ursprünglichen Nation hat auf ihre Bildung sehr geringen, so gut wie gar keinen Einfluss mehr. Die grossen organischen Menschencomplexe müssen massenhaft vereinigt sein, wenn ein ihnen angehöriges Glied einen bedeutenderen Einfluss auf den Gang seiner Entwicklung von ihnen empfangen soll. Löst sich ein bildungsfähiges, entwicklungsbedürftiges und sich wirklich geistig entwickelndes |

186 Glied ab, tritt es in ein andres Volk über, nimmt es seine Sprache, diesen einzigsten und wahrhaften Körper eines Volksgeistes an, so gehören alle seine Entwicklungstriebe dem Verband an, dem es sich angeschlossen hat; nur, wenn es in engerem Verband mit seiner ursprünglichen Nation bleibt, kann der Einfluss des Bildungskreises, in welchem es lebt, gehemmt werden und eine mehr oder weniger zwitterhafte Bildung desselben veranlassen. Anders ist es mit denjenigen

Individuen einer ursprünglich fremden Nationalität, denen Bildungsfähigkeit und Bildungstrieb mangelt, oder die schon, ehe sie ihren Aufenthalt unter einer fremden Nationalität nahmen, im Wesentlichen ihre Bildung vollendet hatten. Diese werden im Allgemeinen auf der Stufe beharren, auf welcher sie standen, als sie ihren angebornen Bildungskreis verliessen; ihr Verhältniss zu diesem und ihrer neuen Umgebung wird sich im Wesentlichen in dem Grad kundgeben, in welchem sie sich die Sprache ihrer Umgebung angeeignet haben. Bei den jetzt in Europa herrschenden Verhältnissen, welche alle Arten von Communicationen so sehr erleichtern, können sie jedoch auch mitten unter der fremden Nationalität ihre eigne weiter entwickeln, sich von der fremden ganz abschliessen, Deutsche in England, Engländer in Deutschland u. s. w. nicht bloss bleiben, sondern sich auch wesentlich im Geiste ihrer angebornen Nationalität weiter entwickeln. Von Männern dagegen, wie z. B. Chamisso, ist die Angabe, dass sie einer fremden Nationalität angehörten, dass er ein geborner Franzose war, fast nur Sache der Curiosität; er ist so ganz und gar Deutscher, dass jeder Accent, welchen man auf seine fremde Abstammung legt, den zwar denkenden, | aber nicht richtig 187
denkenden Leser über den Charakter nationaler Bildung irre machen kann. Hat ein aus der Fremde stammendes Individuum, welches ganz in den Bildungskreis der neuen Nationalität eingetreten ist, dennoch etwas fremdartiges, so mag dies zwar in der That seinen letzten Grund in der ursprünglich fremden Nationalität, in dem angeerbten Blut haben; allein zu der neuen Nationalität und deren Gewalt steht dies in keinem anderen Verhältnisse, als besondre Familieneigenthümlichkeiten, welche in den ihr stammhaft angehörigen Individuen hervortreten und nicht selten in letzter Instanz ebenfalls auf ursprünglich verschiedner Nationalität, z. B. Einwanderung beruhen. So sind auch selbst in den aus einer fremden Nationalität unter den oben angegebnen Bedingungen in eine andre übergegangnen Individuen Züge, welche der Nation angehören, der sie entstammen, wesentlich nicht wie nationelle, sondern wie Familienzüge anzusehen. Mag man jedoch hierüber streiten — wie ich denn keinesweges verkenne, dass das, was ich in einzelnen Individuen dieser Art unter die Rubrik Familieneigenthümlichkeit bringen würde, mit Rücksicht auf seine

Entstehung auch als nationell bezeichnet werden kann — so wird man doch auf jeden Fall darüber einig sein, dass in einer Bildungsgeschichte, welche gewissermassen die Volkskunde als Grundlage hat, die Charakteristik des Volksgeistes und der Art, wie sich seine Bildung aus ihm erhebt, eine hervorragende Stelle einzunehmen verdient. Und hier, will ich nicht in Abrede stellen, hätte ich von dem geistvollen Hrn Verf. mehr erwartet, als in seinem Werke geschehn ist. So sehr die Völker sich in den allgemeinen Resultaten der Bildung
188 näheren, so mäch-|tig treten sie doch auch auf diesem die Menschheit einigenden Gebiet wieder auseinander. Ja, je tiefer die Entwicklungen auf diesem Gebiete sind, desto mehr scheiden sie sich, und die Scheidung beruht auf dem immer gewaltiger, vollendeter sich in ihnen ausprägenden Volksgeist. So sehr sich z. B. in unsrer Zeit die drei auf dem Gebiete des Geistes thätigsten Völker, Franzosen, Engländer und Deutsche, in den allgemeinen Resultaten der Bildung einander näheren, so treten sie doch in den Principien, welche die Entwicklung derselben beherrschen, weit auseinander. Wird man auch gern zugeben müssen, dass jede allgemeine Charakterisirung cum grano salis zu nehmen ist, dass sie nicht alle Individuen unter sich begreift, und dass eine Nation, wie sie Individuen umfasst, die sich in ihrem physischen Bau andern Nationen näheren, so auch solche, deren geistige Anlagen und Richtungen verbindende und in eine fremde Nationalität übergreifende Ringe bilden, so lässt sich doch nicht verkennen, dass — abgesehen von andern mehr auf nationeller Differenz begründeten Bildungskreisen, wie Sitte, Recht, Kunst — selbst in der Wissenschaft sowohl Anfang als Mitte und Ende völkerlich scharf auseinandergehn. Man kann, ohne zu viel zu sagen, behaupten, dass die Betreibung der Wissenschaft bloss um ihrer selbst willen im grossen Ganzen entschieden eine Eigenthümlichkeit der Deutschen ist, dass in England auch auf diesem Gebiet das Nützlichkeitsprincip wenigstens wesentlich vorherrscht, in Frankreich dagegen das Streben nach Genuss — natürlich einem geistigen —, dem niemand, eben so wenig wie dem Nützlichkeitsprincip, eine schöne wenn gleich einseitige
189 Berechtigung absprechen wird. Aus | dieser Differenz des wissenschaftlichen Triebes folgt sogleich eine sehr wesentliche Verschiedenheit in der wissenschaftlichen Richtung. Dem

Deutschen genügt es, den Gegenstand seiner wissenschaftlichen Thätigkeit herausgestellt zu haben, der Engländer ist nicht eher befriedigt, als bis er ihn brauchbar gemacht hat, der Franzose will ihn gefällig, geniessbar; will man es bildlich ausdrücken, so kann man sagen, der Deutsche holt das Metall aus den Schachten, der Engländer münzt es aus, der Franzose verarbeitet es zu Werken des Schmucks und des Zierraths. So scheidet sich denn auch nach diesen Principien die Darstellung. Der Deutsche lässt den Gegenstand sich selbst aussprechen, er wagt es nicht, irgend einem seiner Elemente eine hervorragendere Stellung einzuräumen, als es durch sich selbst zu beanspruchen vermag, der Engländer hebt die Seiten besonders hervor, von welchen aus er ihm von besonderem Nutzen zu sein scheint, der Franzose die, durch welche er zu dem höchsten geistigen Genuss verarbeitet werden kann. Hier tritt der Deutsche in einen Gegensatz zu beiden Völkern, der wesentlich darauf beruht, dass die wissenschaftliche Entwicklung der Engländer — wie sie, dem Ursprung des englischen Volkes gemäss, zwischen deutschem und romanischem Geist in der Mitte ruht — bis jetzt mehr unter dem Einfluss des romanischen als des germanischen gestanden hat. Der deutsche Geist hat sich nie von dem Gedanken befreien wollen und wird sich — so lang er ein ächt deutscher bleibt — nie davon befreien, dass alle geistigen Entwicklungen auf einem dunkeln undurchdringlichen Hintergrunde ruhen, dass ein Streben, welches, um Klarheit zu gewinnen, diesen dunkeln Hin-|tergrund verkennen oder gar aufopfern wollte, ein falsches, 190
ein der Wahrheit — dem letzten Princip der Wissenschaft — gradezu widersprechendes sei. Diesen dunkeln Hintergrund übersieht er weder in Sachen noch Personen und charakterisirt bis in die untersten Volksschichten hinab — ein Zeichen, dass diese Anschauung den ganzen Volksgeist durchdringt — das Bedeutende seiner Art durch die auf den ersten Anblick sonderbare und, so viel mir bekannt, bei keinem Volke wiederkehrende Wendung „es ist etwas hinter ihm“ oder „dahinter“; er erkennt damit die äussere Erscheinung als etwas zur Ergründung des Gegenstandes nicht genügendes, er spricht es aus, dass dessen eigentliches Princip in einem Hintergrunde ruht. Der Engländer und Franzose weiss bei seiner wissenschaftlichen Darstellung nichts von diesem dunkeln Hinter-

grunde, oder will nichts davon wissen. Er sucht den Gegenstand derselben ganz davon abzulösen, eine Gruppe gewissermassen zu bilden, um welche man von allen Seiten herumgehen kann, die er ins hellste Licht zu rücken vermag, der er durch Benutzung von farbigen Stoffen diejenige Farbe zu verleihen vermag, die ihm die angemessenste oder schönste zu sein scheint. Der Deutsche wagt ihn nicht von diesem Hintergrunde abzulösen. Wenn ihm seine Arbeit noch so sehr gelingt, wenn er die Theile seines Gegenstandes noch so lebendig hervortreten zu lassen vermag, es werden stets nur — wenn auch noch so erhaben gearbeitete und abgerundete — Reliefs daraus, die, wenn auch in einzelnen Theilen abgelöst, doch im Ganzen mit dem Hindergrund verbunden bleiben, auf dem sie ruhen. Er kann es nicht über sich gewinnen, sie von
191 ihrer ursprünglichen Stelle in einen künstlich er-|hellten Saal zu rücken. Wer sie genauer betrachten will, muss ihn zu der Stelle begleiten, wo ihre Natur sie hingestellt hat, einer Stelle, die nicht selten durch den Hintergrund, der sie abschliesst, noch verdunkelt ist, die durch die mit Mühe geöffneten Zugänge vielleicht kaum ein mattes Licht empfängt. Sie von diesem Hintergrund gewaltsam loszureissen, von dieser ihrer naturgemässen Stelle zu entfernen, um sie in ein helleres Licht zu bringen, scheint ihm eine Entheiligung; solch Streben nach Klarheit eine Aufopferung der Wahrheit.

Doch so viel im Allgemeinen. Fügen wir nur noch eine Übersicht des Inhalts hinzu, damit der Leser die Fülle des ihm in diesem Werk gebotenen zu übersehen vermöge.

Es zerfällt in zwei Hauptabtheilungen, deren erste die Volkskunde behandelt (S. 1—357), die zweite (S. 358 bis zu Ende) die geistige Volksthätigkeit in engerem Sinn. Der ersten Abtheilung ist eine sehr inhaltsreiche und werthvolle Einleitung vorausgesandt „Die Völker nach ihrer Entstehung, Abgrenzung und Wechselbeziehung". Dann wird das Volksthum in seinen Einzelnheiten, z. B. nach Sprache, Volksnatur, Geschichte, Sitte, Religion, Rechtsbrauch und äusserer Volksthätigkeit besprochen. Daran schliesst sich die Bildungsgeschichte mit der verknüpfenden Nebenbezeichnung Geistige Volksthätigkeit. Die Rubriken, in welchen sie abgehandelt ist, sind Sprache und Schrift, Redekunst, Dichtkunst, Wissenschaften, Tonkunst und bildende Künste.

Alle diese Rubriken sind sehr reich, vielleicht in manchen Beziehungen zu reich ausgestattet; insbesondre scheint mir eine zu grosse Fülle von Namen aufgenommen zu sein. Ich | glaube, dass der Hr Verf. hier mehr hätte sichten sollen. 192
Sonderbarer Weise fehlt (S. 587) unter den Mathematikern der allergrösste, Gauss.

Wir scheiden von dem Buche dankbar für viele genussreiche Stunden und wünschen, dass der Herr Verf. bald Gelegenheit erhalten möge, dasselbe von neuem umzuarbeiten und dem erstrebten Ziele immer mehr entgegenzuführen. Wenn gleich es auch schon in dieser Gestalt sehr nutzbringend wirken wird, ist es doch so angelegt, dass jede neue Bearbeitung seinen Werth sicherlich erhöhen wird.

VII.

An Old Zend-Pahlavî Glossary [1].

The Chronicle, 1867, No. 31, S. 730.

The general contents of the old Zand-Pahlavî Glossary, which has just been published by order of the Bombay Government, had already been made known by Anquetil du Perron, although this is its first appearance in a thoroughly scientific form. The great value of the work, however, for a correct appreciation of the sacred books of the ancient Persians, is not confined to its main feature, but is largely increased by extracts from the Dînkart and Ardâi-Vîrâf Nâmeh given in the second introduction, and by the two introductions themselves—one by Destur Hoshengji Jamaspji, and the other by Dr. Martin Haug. The extracts tell the melancholy story of the sacred books as handed down

[1] An Old Zand-Pahlavî Glossary. Edited in the original characters with a Transliteration in Roman letters, an English Translation and an alphabetical Index by Destur **Hoshengji Jamaspji**, Highpriest of the Parsis in Malwa, India. Revised with Notes and Introduction by **Martin Haug**, Ph. D. Published by order of the Government of Bombay. (Bombay: Government Central Book Depot.)

by tradition. The Dînkart says that two, to a certain extent official, manuscripts of these books have existed, one of which was burnt at the time of Alexander the Great's conquests, while the other fell into the hands of the Greeks and was translated into their language—a statement which may very possibly refer to Hermippus's collection of Zoroastrian writings mentioned by Pliny (Nat. Hist. XXX, 2). After this, we are told, Ardeshîr Bâbekân, the Sasanian, „collected all the writings from the various places where they were scattered". When the Arabian conquest entailed fresh calamities upon the followers of Zoroaster, „Adarbâd . . . the chief of the . . . Zoroastrians arranged the old copies, which were scattered from the fragments". After his death, „the written documents fell to pieces and were scattered; they became worn out by age and rotten". Last of all they were indebted to Humûn Atûnpât, who constantly collected „whatever of worn out, mouldering, and dusty books had been recovered by the believers". The Ardâi-Vîrâf Nâmeh only mentions the destruction of the sacred books by Alexander, both the original text and the Pahlavî translation; but it paints the subsequent state of things in such black colours, that, like the Dînkart, it justifies the most gloomy conjectures as to the genuine preservation of the books themselves and their interpretation. „It came to pass that there was no master, no king, no chief, no Destur, nor any one who knew the religion".

The interpretation of the text, of course, depends essentially upon the Pahlavî translation, which Destur Hoshengji and Dr. Haug take, on very probable grounds, to be much older than is generally assumed. But even this must have become obscure during the long period of persecution which, from the time of Alexander, fell upon the followers of Zoroaster; and its interpretation was rendered still more difficult by the alphabetical characters in which it is preserved. These are so easily confounded that there are few words which cannot be read in more than one way: indeed it may almost be said that most of them cannot be deciphered till their proper meaning is ascertained. This must have opened the door to the most different interpretation of single words and of whole sentences; and of course the difficulty was increased by every additional copy that was taken of the text. „In the

course of time", says Dr. Haug, „additions were made, and changes introduced, harmonizing with the opinions of learned copyists or interpreters, as the ambiguous Pahlavî characters were read differently by different scholars (as is done up to the present day by different Desturs, who interpret the Pahlavî each in his own way)". But even the oldest Pahlavî translation can scarcely have been based upon a correct comprehension of the original text. However early its date may be fixed with probability, it must certainly have been made at a time too remote from the composition of the original for its correctness te be taken for granted. These doubts are confirmed by the Glossary before us, which, although it undoubtedly belongs to a comparatively ancient period, is full of misapprehensions of the text.

The state of the case therefore—leaving other grounds out of the question—is this, that we cannot be sufficiently careful and on our guard in the use of all translations and expositions of the Zend writings, based exclusively or even largely upon the Pahlavî translation. In testing them we must always ask ourselves three questions: —1. Did the translator read and apprehend correctly the existing text of the Pahlavî translation? 2. Is that reading the oldest? 3. Was it based upon a correct understanding of the original text? Of course there is no doubt of the great value of the Pahlavî translation. It must always form the foundation of a correct translation and exposition of the original, but not without the utmost critical care and a patient comparison with the original. This presumes a labour which can hardly achieve its end within the lives of the present generation, and those who look for ripe fruit from a newly planted tree will find themselves grievously disappointed. But there is no reason to doubt the ultimate realization of all reasonable hopes; for the Semitic languages more especially give such help towards interpreting the Pahlavî text, and the Indo-Germanic languages towards understanding the original, that much good fruit has already been produced, and there is promise of much more. But it is necessary that those who labour in this field should accustom themselves to the thought that the goal is beyond the reach of their own efforts, and be satisfied if their imperfect services prepare the way for future labourers.

At present our principal guide—although, as will be seen, often a very deceitful one—must be the endeavour to get sense out of the original text. Wherever it is possible to evolve out of the Pahlavî translation an intelligible meaning consistent with the original text, we may, for the time, be satisfied with the result. But when our interpretation of the Pahlavî leads to nonsense or to absolute absurdity, as is often the case in the translations hitherto published, we must doubt the correctness of our own interpretation, and we may suspect the intelligence of the Pahlavî translator. If on such occasions the original suggests a reasonable meaning, we shall be justified in adopting it, though perhaps not with entire confidence. But if it is impossible to get sense either out of the Pahlavî or out of the original, we must be content to leave the passage untranslated. It is harder to make a choice where the Pahlavî translation is sufficiently or tolerably intelligible, but does not harmonize with the original as the resources within our reach compel us to interpret it. For it is evident that a translation the authority of which is so impaired can make no claim to implicit confidence, even when it offers a perfectly intelligible reading. The value to be ascribed to it, compared with other sources of assistance, must depend upon a just and careful estimate of the relation in which they stand to it. Our other sources of information are chiefly derived from comparative philology, our guides being either the other
731 Iranian languages, | Sanscrit, especially the Vedas, or lastly any of the Indo-Germanic languages. It would take us too far to enter into a minute examination of the relation which these three sources occupy to each other and to the Pahlavî translation. Our estimate of this must depend upon the antiquity ascribed to the original text, upon the locality in which it originated, and upon other questions which are not yet determined with any certainty. We shall confine ourselves to the most important question, that which concerns its relation to the Vedas.

There is a mass of evidence to show that the most essential views contained in the Zoroastrian writings stand in the closest connection with the Vedas. Spiegel and his followers are endeavouring to keep them farther apart than is warranted by the comparative tests which have hitherto been made.

They ascribe to them only a common fundamental idea, reflected in each quite independently of the other. This is not the place to decide so weighty a question; and we must limit ourselves to one general remark and two specific illustrations, which at any rate show that the connection is a much closer one, and that accordingly the Pahlavî translation, even when it makes tolerably good sense, must in many cases give way to an interpretation based upon analogy with the Vedas.

Our general remark concerns the Vedic vowel ऋ, properly *ara*, which exactly corresponds with the *ere* of the Zoroastrian writings. Minute examination will prove decisively—and has already partly proved—that neither the other Indian nor Iranian languages possess this vowel; and in this respect, therefore, they are as much distinguished from the Vedic and Zoroastrian idiom as all the other Indo-Germanic languages. It is true that this vowel is found in Sanscrit, and there are traces of it in the popular languages of India; but Sanscrit is only a refined development of the language of the Vedas, and its influence fully explains the few traces of ऋ which occur in the dialects of India. So that the Vedic language and that of the Zoroastrian writings have a higly remarkable peculiarity in common, which distinguishes them from the most closely as well as from the most remotely connected tongues. This makes it extremely probable that both languages went through coherent processes of development, were able during this period to exercise mutual influences, and came into direct communication. This probability is rendered still more likely by a mass of individual coincidences. Many of these have already been brought to light, and many have still to be added to them. At present we shall confine our notice to two.

In Yaçna IX, 30 ff. to the end (Westergaard = Spiegel IX, 94 ff.) each sentence closes with the words *vadare jaidhi. Vadaré* by itself occurs in Yaçna XXXII, 10. Spiegel translates the words *vadare jaidhi*, „come hither with an instrument", and again, „come hither with a weapon", and lastly, „bring hither a weapon" („komme herzu mit einem Mittel", „komme herzu mit einer Waffe", „bringe herbei eine Waffe"). Justi, in accordance with this, explains *vadare* as „instrument, weapon for striking, slaying" („Mittel, Waffe zum schlagen, tödten"),

and he takes *jaidhi* to be the second person of the imperative from *jam*, „to come"; under *vadare* he translates the phrase with a slight alteration from Spiegel, „come with an instrument to slay". He derives *vadare* from a reflex, not appearing in the Zoroastrian writings, of the Sanscrit verb वध्, „to strike, kill"; and he might have established the correctness of this derivation beyond all doubt, had the Sanscrit reflex of *vadare* itself, namely, वधर्, not escaped his notice. As the Sanscrit गम् is certainly reflected in *jam*, and *jaidhi* therefore might very well correspond with the Vedic गधि, for the original form गधि, nothing, so far as the word itself is concerned, could be said against the presumption that *jaidhi* is the 2nd pers. sing. imperat. of *jam;* but still both Justi and Spiegel ought to have felt some scruples about the ungrammatical suppositions to which they were forced by their translation. For *vadare* is not an instrumental, and cannot, by a strict standard of grammar, be translated „with an instrument", „with a weapon". Nor, according to the explanation given, would *jaidhi* be a causal; and it cannot therefore in strictness be translated „bring hither". But, in fact, the syntax of the Zoroastrian writings, in the state in which they have been handed down to us, is extremely arbitrary, and for the present might be allowed to excuse ungrammatical assumptions such as these. Whether this will be the case when we have got down a little deeper, and have begun to recognize and eliminate the many corruptions of these writings, is a question which cannot yet be discussed; and in the case before us, as we shall see, it would be unnecessary to discuss it.

Just as it escaped Justi that the reflex of *vadare* is preserved in Sanscrit, so it escaped both him and Spiegel that the combination *vadare jaidhi* itself is reflected in the Vedas, in the words जधि वधर् (Rgveda VII, 25, 3). Now the first question is, Are these two phrases identical? Upon this point it is unnecessary to waste words. Spiegel himself will scarcely dispute the justness of the assumption. And if the identification of the two phrases is warranted, it necessarily follows that they are liable to the same explanation in the Vedas as in the Zoroastrian writings; and the only question is whether the interpretation founded upon Parsi tradition, or that which the Sanscrit gives us, is the right one. The word वधर् is

explained in Sanscrit essentially as *vadare* is explained by Justi, in the first place as any deadly weapon (compare the Sch. Ṛgv. I, 32, 9; II, 34, 9), and especially as a synonyme of वज्र, „thunderbolt" (Naighaṇṭuka II, 20; Sch. Ṛgv. I, 161, 9). जहि is the regular 2nd pers. sing. of *han*, „to strike"; and that this is the meaning here is more than sufficiently shown by the phrase in Ṛgv. II, 34, 9, where the 2nd pers. pl. हन्तना appears in connection with वधर्. जहि stands for the original form ह्वधि, as is well known; and हन् is reflected in the language of the Zoroastrian writings by *jan*, so that *jaidhi* is the genuine reflex of ह्वधि. In accordance with this, *vadare jaidhi*, like जहिवधर्, would mean „strike"—i. e., „hurl the thunderbolt". Now, as the combination *vadare jaidhi* will very well bear the signification of its Sanscrit reflex, but the latter cannot possibly bear the interpretation chosen by Justi and Spiegel, it follows that it ought to be explained in analogy with the Veda; and we can scarcely be mistaken in recognizing here a form of expression common to both languages, which to a certain extent bears the character of a formula.

We will adduce one more illustration which speaks no less strongly in favour of the closest connection between the two languages. In Yaçna X, 4 (West. = X, 11 Sp.) occur the words *ashahê khâo ahi*. It hat not escaped Justi that *khâo* is connected with the Sanscrit खा; and the only question is, whether he is right in stating that *khâo* can only be the nom. pl. Without going into this question, we will only observe that it may be the nom. sing. for the original form *khans* from *khan*, as *zyâo* for *zyams* = Lat. *hiems* (compare χιών for χιομς), *zâo* for *zams*, Sanscrit क्षाः for क्षंस् (so χθών for χομς). But this is a secondary question, the principal consideration concerning *ashahê*. Justi derives its theme *asha* from *aksh;* and he gives as its proper meaning, but with a mark of interrogation, „transparent", comparing it with Sanscrit अक्ष. It is unnecessary to discuss this derivation, as it has long been proved, by a number of words in which *sh* is contained, that this sound corresponds with the Indian and Sanscrit क्ष्. Although this identification is suggested by such simple etymological explanations as *amesha* Sanscrit अमर्त (Ṛgv. V, 33, 6), and removed almost beyond doubt by such reflexes as *Arda behest* = *Asha vahista*, Justi never pays any attention to it.

732 If any further confirmation were | needed, the passage we are noticing would amply provide it.

Just as *ashahê khâo ahi* is applied here to a divinity, so in ऋध्याम ते वरुण खां ऋतस्य (Rgv. II, 28, 5), the last two words appear as an attribute of Varuṇa. In Sanscrit ऋत stands for the old Indian form अर्त, with which *asha* corresponds, just as *amesha* with अमर्त, *ash* as a reflex of *ṛt* showing itself for instance in *ashavan* = Sanscrit ऋतावन्. We have therefore in this combination *ashahê khâo* = Vedic ऋतस्य खा, another formula common to both languages.

But we may draw a further conclusion from this identification. According to existing tradition *asha* is translated „pure, purity". No doubt this tradition is a comparatively old one; and this meaning may, in the process of religious development, have long been the prevailing one. But comparative philology and its use in Sanscrit show us that the original meaning of the word ऋत, and consequently of *asha,* was „true" (compare Lat. *reor, ratus, irritus,* Sanscr. अनृत, &c.); and when we see that Plutarch (de Is. et Os. 47) describes one of the *amesha çpeñta,* whom a comparison of the rest proves to be none other than *Asha vahista,* as θεὸς τῆς ἀληθείας, it is impossible to escape the conclusion that the original meaning was long retained among the Persians, who were the greatest venerators of truth. It is, perhaps, not necessary to suppose that this was the case in Plutarch's time, but certainly at the time of his authority, who, as Dr. Haug remarks, may beyond all doubt be set down as Hermippus, B. C. 280.

In the passage we are alluding to Spiegel translates *khâo* „seat", and Justi following Neriosengh, who translates it by the Sanscrit word खनिः, renders it „mine". Indian tradition on the point seems uncertain. In the Naighaṇṭuka *khâ* is included among the synonyms of नदी „river", and, accordingly, the Scholiast, who frequently translates ऋत by „water", according to an old but certainly erroneous tradition, renders it „stream". He gives it the same meanning in Rgv. VI, 36, 4, where it is associated with रायः „wealth". The etymology of the word (from खन् „to dig") and the comparison of kindred words show that its proper signification was, „a place out of which something is dug". As in the early times from which

these passages date, excavations were, if not exclusively, yet generally, made for the sake of getting water, its next signification was probably „a well"; and this being transferred to the natural sources of water, the word came to signify a „spring". This is the traditional interpretation of the word in many passages of the Zoroastrian writings, and it suits all; it suits equally well the two places where the word occurs in the Ṛgveda, and has been adopted in Boehtlingk and Roth's Lexicon. We have here a case—and there are many such—in which Indian tradition must be corrected by the Persian.

The Glossary, which forms the principal part of the present work, contains a considerable number of words not to be found in the remaining Zoroastrian writings—a fact which, together with its quotations from the lost books, proclaims its comparatively great antiquity. There are also a few grammatical observations; but these only show that the grammatical structure of the language was almost entirely forgotten. It was not even known that besides the masculine and feminine genders a neuter exists in the language. Amongst many extremely interesting words the Glossary has preserved a third example of the important form of the third person dual of the reduplicated perfect, viz., *yaêt-atare* with a short *a* in the commencement of the affix, instead of the inorganic long vowel which occurs in both the other examples. (See Benfey Über einige Pluralbildungen des Indo-Germanischen Verbum.)

VIII.

Grammaire de la langue annamite par **G. Aubaret**, Capitaine de Frégate. Publiée par ordre de S. Exc. le Ministre de la Marine et des Colonies. Paris. Imprimerie Impériale. 1864. VIII und 112 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1869, St. 35, S. 1379.

Die Kenntniss der sogenannten einsilbigen Sprachen, zu denen bekanntlich auch die von Annam gehört, ist in Europa

bis jetzt noch sehr spärlich verbreitet, und dennoch verdienen sie schon wegen ihres so scharf ausgeprägten Gegensatzes zu allen übrigen Sprachen der Welt in wissenschaftlicher Beziehung eine ganz besondre Beachtung. Es ist daher jedes Hülfsmittel, welches zur Erwerbung einer genaueren Kenntniss von einer derselben dienen kann, mit vielem Danke zu begrüssen.

Die Sprache von Annam hat ausserdem aber auch keine geringe praktische Bedeutung. Sie herrscht, wie zu Al. de Rhodes' Zeit (1651) so noch heute (Taberd 1838) in einem
1380 umfassen-|den Gebiet — Tonkin und Cochinchina — als eigentliche Volkssprache und ist auch in den benachbarten Ländern Tschampa, Kambodia, Laos und Siam theils in Gebrauch, theils wenigstens verstanden, so dass sie fast in einem Viertheil Hinterindiens das beste und in einem andern ein mehr oder weniger dienliches Mittel ist, sich verständlich zu machen.

Für die Kenntniss dieser Sprache giebt es schon seit dem Jahre 1651 in Europa eine von einem Jesuiten abgefasste Arbeit — dem berühmten Alexander de Rhodes, welcher an der Spitze des in diesem Reiche gegründeten Missionswesens stand und es zu bedeutender Blüthe erhob. Wie alle Arbeiten der Jesuiten aus jener Zeit ist sie mit Sorgfalt und Gründlichkeit ausgeführt, jedoch weit weniger genügend in Bezug auf Grammatik als Lexicon. Sein Lehrer war Franciscus de Pina, der erste Europäer, welcher sich eine bedeutende Kenntniss dieser Sprache erworben hatte. Was er ihm verdankte, vervollständigte er durch eindringende Studien und praktischen Gebrauch der Sprache, wozu ihm seine Stellung und sein zwölfjähriger Aufenthalt in Tonkin und Cochinchina vielfache Gelegenheit bot.

Sein Werk (in Rom 1651 gedruckt 4°) besteht aus einem annamitisch-portugiesisch-lateinischen Dictionarium von 900 Columnen, einem umfangreichen, aber nicht paginirten „Index Latini Sermonis", welcher, vermittelst der Verweisungen auf das Dictionarium, als lateinisch-annamitisches Lexikon dienen kann und einer aus 31 Seiten bestehenden kurzen Grammatik unter dem Titel „Linguae Annamiticae seu Tunchinensis brevis declaratio".

Die eigne Schrift von Annam ist eine vermittelst der
1381 chinesischen Zeichen gebildete so | sehr complicirte, dass unter

den Missionären, deren Thätigkeit in diesen Gebieten im 16. Jahrhundert begonnen hatte, schon vor Al. de Rhodes eine lateinische Transscription eingeführt ward, deren sich dieser auch in dem erwähnten Werk bedient. Sie ist wesentlich unverändert bis auf den heutigen Tag in Gebrauch.

Von Al. de Rhodes Zeit bis fast gegen die Mitte unsres Jahrhunderts ist, in Folge der häufigen gewaltsamen Unterbrechungen der Missionsthätigkeit und der Verfolgung der Missionäre, nichts von Erheblichkeit für die Kenntniss des Annamitischen geschehen. Erst im Jahre 1838 hat sich J. L. Taberd, Bischof von Isauropolis und apostolischer Vikar in Cochinchina, durch Herausgabe zweier Lexika und einige Zugaben dazu erhebliche Verdienste um dieselbe erworben. Beide sind in dem angegebenen Jahre in Serampore erschienen. Das eine, welches den Titel führt „Dictionarium Anamitico-Latinum primitus inceptum a. P. J. Pigneaux, dein absolutum a J. L. Taberd", ist dem Ref. nicht zugänglich. Das andre dagegen „Dictionarium Latino-Anamiticum" besitzt die hiesige Bibliothek. In diesem macht den Anfang eine lateinische Grammatik für Eingeborne (S. V—LXXXVIII), deren grösserer Theil natürlich in annamitischer Sprache abgefasst ist; ein andrer besteht in einer Art Repetitorium — aus Fragen und Antworten gebildet — welches in lateinischer Sprache geschrieben ist. Die Regeln werden abgesungen und S. LXXXI ist die Art, wie diess geschieht, in Noten mitgetheilt; der Klang ist höchst sonderbar. Von S. 1—708 folgt dann das lateinisch-annamitische Lexikon. Hierauf als Appendix „Cochinchinese Vocabulary", ein nach Begriffscategorien — z. B. Himmel, Luft, Feuer, Erde, Thiere u. s. w. — geordnetes Wörterverzeichniss in | englischer, französischer, lateinischer 1382
und annamitischer Sprache. Das eigentliche Vokabular geht von S. 1—77; dann folgt in denselben vier Sprachen ein Gespräch zwischen einem Cochinchinesen und einem Schiffskapitän (S. 77—93); danach in denselben Sprachen mehreres über Rechnen, Maasse, Gewichte, Münzen, Kalender und Rechenbret (bis 109), schliesslich die Erzählung des Martyriums der heil. Agnes in denselben Sprachen (110—135). Die annamitischen Wörter sind wesentlich in derselben Transscription wie bei Rhodes aufgeführt.

An die Arbeit von Taberd schliesst sich eine kleine

Abhandlung von W. Schott (in den Denkschr. der Berliner Ak. d. Wiss. 1855) „Zur Beurtheilung der annamitischen Schrift und Sprache", in welcher jedoch mehr die erstre in Betracht gezogen wird.

In der neuesten Zeit sind die alten Pläne Frankreichs in Hinterindien festen Fuss zu fassen — welche schon unter Ludwig XIV. zwischen 1685—1688 durch die Intriguen der Jesuiten und des Griechen Phaukon, Sohn eines Gastwirths in Cephalonien und um jene Zeit erster Minister des Königs von Siam, ihrer Ausführung nahe waren, dann unter Ludwig dem XVI. sich speciell auf Cochinchina richteten und vermittelst des Bischofs Adran auf günstigen Erfolg hätten zählen können, wenn nicht die französische Revolution dazwischen getreten wäre — bekanntlich und zwar gerade in unserm Jahrzehnt zu einem entscheidenden Resultat gelangt. Die Besitznahme eines sehr beträchtlichen Territoriums bringt Franzosen in politischer, administrativer, merkantiler, kurz in allen socialen Beziehungen mit den Eingebornen in eine dauernde und enge Berührung und hat die Nothwendigkeit,
1383 sich mit der Landessprache genau bekannt | zu machen, weit über die früheren Kreise hinaus ausgedehnt. Waren früher nur Missionäre dazu genöthigt, so sind jetzt Civil-, Militär- und Marinebeamte, Kaufleute und andre, welche einen längeren Aufenthalt in diesen Besitzungen zu nehmen, oder sich an der Ausbeutung des reichen Landes zu betheiligen beabsichtigen, theils gezwungen, theils zu ihrem eignen Vortheil veranlasst, sich ebenfalls der einheimischen Sprache zu bemächtigen. Diesem Bedürfniss verdanken wir die Ausarbeitung eines annamitischen Lexikons und der vorliegenden Grammatik durch Hrn Aubaret, einen Militär, welcher als früherer Consul in Bangkok mit den Verhältnissen Hinterindiens vertraut, sich auch durch sonstige Schriften um die Kenntniss Annams und Hinterindiens überhaupt keine geringe Verdienste erworben hat.

Die vorliegende Grammatik hat nur praktische Zwecke im Auge. Sie ist wesentlich für diejenigen abgefasst, welche in Cochinchina als Beamte angestellt sind oder sich als Reisende oder Kaufleute dahin begeben. Zu diesem Zweck hat der Verf. seine Aufmerksamkeit speciell auf die eigentliche Sprache des gewöhnlichen Lebens gerichtet; insbesondre hat er sich bestrebt, die chinesischen Wörter fern zu halten, welche

das Volk nicht versteht, die demnach das Gedächtniss unnütz belasten würden oder selbst Irrthümer veranlassen können. Diese seine Aufgabe hat der Hr Verf., so weit es bei dem eigenthümlichen Charakter der meisten einsilbigen Sprachen überhaupt und dem des Annamitischen insbesondre bloss durch Bücher, ohne mündlichen Unterricht, geschehen kann, mit vielem Glück gelöst, und man darf ihm das Zeugniss geben, dass, wer diese Grammatik sich angeeignet hat, im Stande ist, mit den Augen | diese Sprache zu lesen, sie mit Hülfe des 1384
Lexikons zu verstehen, ja selbst zu schreiben; um sie aber auch aussprechen zu lernen, bedarf es freilich einer Reise nach Annam, des Unterrichts Eingeborner und eines wohl langjährigen Aufenthaltes daselbst, also eines Aufwandes von Mitteln, Zeit und wahrscheinlich noch theuerern Gütern, der zu dem Gewinn schwerlich in einem befriedigenden Verhältniss stehn möchte.

Die annamitische Sprache als eine einsilbige kennt keine formativ geschiedene sprachliche Categorien; ihr gesammter Wortschatz besteht aus einer coordinirten Masse von Lautcomplexen, die wesentlich nichts weiter mit einander gemein haben, als dass sie aus Lauten gestaltet und mit Bedeutung versehen sind. Alle diese Laute oder Lautcomplexe haben nur — um mich so auszudrücken — einen lexikalischen, keiner derselben einen grammatischen Werth. In Folge davon giebt es in diesen Sprachen selbst keine Grammatik. Die wissenschaftliche Erkenntniss derselben von ihrem eignen Standpunkt aus findet nur vermittelst des Lexikons und der Lehre von der Wortfolge statt, während z. B. in den flectirenden Sprachen, im entschiedensten Gegensatz dazu, eine wissenschaftliche Erkenntniss nur vermittelst der Grammatik möglich ist, indem diese nachzuweisen vermag, nach welchen Gesetzen der gesammte Wortschatz die Hauptelemente seiner Bildung und Bedeutung erhalten hat.

Sobald aber anderssprechende, insbesondre solche, welche eine flectirende als Muttersprache haben, diese Sprachen lernen sollen, sieht man sich genöthigt, ihnen eine Grammatik gewissermassen zu octroyiren. Denn es erhebt sich alsdann stets die Frage, wie werden in diesen Sprachen die grammatischen Beziehungen und Begriffsmodificationen ausgedrückt, welche die | flectirenden Sprachen durch flectirte Formen veranschau- 1385

lichen. Es wird dadurch nothwendig, den in ihnen herrschenden Sprachgebrauch vom Standpunkt eines flectirenden Sprachsystems aus zu betrachten und so weit als möglich den in diesen geltenden Categorien unterzuordnen. So viel Ref. vermittelst der Vergleichung mit der kurzen Grammatik von Rhodes zu beurtheilen vermag, ist in dieser Beziehung in der vorliegenden des Hrn Aubaret ein bedeutender Fortschritt anzuerkennen.

Nachdem in den Prolégomènes (Nummer 1—14, S. 1—12) einige Mittheilungen über die Laute gegeben sind, die jedoch — bei der Schwierigkeit insbesondre die Modulationen der Stimme zu beschreiben, welche im Annamitischen gebraucht werden und für das Verständniss der Wörter, wie in den einsilbigen Sprachen überhaupt, das Hauptvehikel bilden, — für eine Erlernung der Aussprache keine Hülfe gewähren, folgt in § I (Nummer 15—34, S. 13—19) das Substantiv. Zuerst, bis Nummer 24, wird einiges mitgetheilt, was in den flectirten Sprachen zu der Bildung von Nominalthemen gerechnet wird, z. B. wie Abstracta, Deminutive und andres wiedergegeben wird, wofür sich im Annamitischen ein gewisser Gebrauch festgesetzt hat; so z. B. sollen nach Nr. 17 Abstracta durch Voranstellung von *sự*, eigentlich „Sache", bezeichnet werden, z. B. *sự làṇh* „Güte" von *làṇh* „gut". Doch bemerkt der Hr Verf. selbst, dass man diese Art Abstracta zu bilden nicht missbrauchen möge, denn, mit Ausnahme einiger besonderer Fälle, sei sie in der Unterhaltung selten verwendet und scheine dem Genius der Sprache nicht zu entsprechen. Deminutive werden nach Nummer 19 durch Nachsatz von *nhỏ* „klein" ausgedrückt, was vielleicht kaum der Erwähnung werth war. |

1386 Von Nummer 25 an wird dann gelehrt, wie die grammatischen Beziehungen des Substantiv: Geschlecht, Numerus und Casus wiederzugeben sind. Was die letzten betrifft, so werden Nominativ, Accusativ und Genetiv nur durch die Wortstellung ausgedrückt, andre Beziehungen durch präpositionell gebrauchte Wörter; der Dativ z. B. gewöhnlich durch *cho*, welches eigentlich „geben" bedeutet.

§ II (Nummer 35—45, S. 20—22) behandelt die Adjective; § III (N. 46—48, S. 23. 24) die Eigennamen; § IV (N. 49—62, S. 25—29) die Zahlwörter; § V (N. 63—88, S. 30—38) die Pronomina; § VI (N. 89—102, S. 39—44) die Zeitwörter;

§ VII (N. 103—106, S. 45. 46) die Adverbia; § VIII (N. 107, S. 47) die Präpositionen; § IX (N. 108. 109, S. 48) die Conjunctionen; § X (N. 110—112, S. 49) die Interjektionen; § XI endlich, der letzte der eigentlichen Grammatik und zugleich der umfassendste (N. 113—291, S. 50—104), die Partikeln und zwar in alphabetischer Ordnung. Dieser Paragraph ist der wichtigste; denn die Verbindung mit Partikeln entspricht theils am häufigsten unsrer Flexion, theils dient sie zum Ausdruck mancher Beziehungen, welche der annamitische Sprachgebrauch besonders hervorhebt; so wird z. B. der Begriff der Angehörigkeit besonders und zwar durch *cúa*, eigentlich „Sache", bezeichnet:

sách này là cúa tôi
Buch dieses ist Sache ich

heisst „dieses Buch gehört mir"; fehlt aber jene Partikel, so ist der Satz unverständlich. Darauf folgen in Nummer 292, S. 105—111 „Locutions diverses" und zum Schluss S. 111 und 112 „De la division du temps".

Einen besondren Werth erhält diese Grammatik dadurch, dass der Hr Verf. darin eine | beträchtliche Anzahl von Bei- 1387
spielen gegeben hat, welche im Allgemeinen einem einheimischen Werke entlehnt sind, welches der Vulgärlitteratur angehört und in Nieder-Cochinchina sehr volksthümlich ist.

Grade bei den Beispielen aber vermissen wir nicht selten ein Verfahren, welches das Studium dieser Grammatik sehr erleichtert haben würde. Sie sind nämlich zwar alle ins Französische übersetzt, aber in einer Weise, dass man, insbesondre bei längeren, selten ohne Beihülfe des Lexikons zu erkennen vermag, welches französische Wort die specielle Übersetzung eines im Satze vorkommenden annamitischen ist. Die Nachschlagung der Wörter mag zwar in der That dazu dienen, sich ihre Bedeutung fester einzuprägen; allein sie zieht die Aufmerksamkeit von den Regeln ab und ermüdet den Anfänger zu sehr; eine Interlinearübersetzung oder eine Bezeichnung der sich entsprechenden Wörter durch dieselben Zahlen würde diesen Übelstand mit Leichtigkeit gehoben und zugleich an die so wichtige Wortordnung gewöhnt haben.

Die Wörter sind auch in dieser Grammatik in derselben Transscription gedruckt, wie schon bei Rhodes, und die Regeln über die Aussprache, Bedeutung und Gebrauch derselben

stimmen mit den dort gegebenen im Wesentlichen so sehr überein, dass man daraus schliessen kann, dass die Sprache seit der Zeit, in welcher sich Europäer damit zu beschäftigen anfingen — d. h. wohl drei Jahrhunderte hindurch — unverändert geblieben ist.

Ref. hatte die Absicht sich am Schluss dieser Anzeige mit den Stimmmodulationen zu beschäftigen, welche in den meisten einsilbigen Sprachen eine so hervorragende Rolle spielen. Doch würde ein genaueres Eingehen in diese, für die Sprach-
1388 wissenschaft so wichtige Erschei-|nung einen grösseren Raum erfordern, als er an diesem Orte in Anspruch nehmen darf. Er beschränkt sich daher nur auf einige Bemerkungen.

Die genaueren Forschungen über diese Modulationen, wie wir sie insbesondre dem Missionär Caswell verdanken, welcher das siamesische Lautsystem in einer handschriftlich hinterlassenen Arbeit behandelt hat (Mittheilungen daraus giebt Bastian in seinem höchst werthvollen Aufsatz „Über die siamesischen Laute und Tonaccente" in den Monatsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1867, S. 357 ff.), so wie einzelne Bemerkungen in Bezug auf die hieher gehörigen Sprachen zeigen, dass sie an und für sich — d. h. in ihrem musikalischen Charakter ohne Rücksicht auf ihre besondre Verwendung zu materieller Begriffsdifferenziirung — mit solchen übereinstimmen, welche auch in den uns geläufigen Sprachen vorkommen. So z. B. wird im Chinesischen sowohl als im Siamesischen und Annamitischen eine dieser Modulationen mit derjenigen verglichen, welche in europäischen Sprachen (speciell englisch, portugiesisch, französisch) bei der Frage hervortritt. Die übrigen siamesischen vergleicht Caswell in ähnlicher Weise mit andern, welche in der englischen Sprache vorkommen.

Dass die mündliche Rede bei allen bisher bekannten Völkern der Welt weit entfernt ist, sich zum Ausdruck der Gedanken und Vorstellungen, oder überhaupt ihrer Mittheilungen auf die Benutzung artikulirter Laute zu beschränken, ist eine bekannte Thatsache. Ganz abgesehn von Mitteln, welche auf andre Sinne als das Gehör wirken, bedient sie sich auch vieler ins Gehör fallender ausser den articulirten Lauten, die bei der mündlichen Rede in den bekannten Sprachen uns theils nothwendig theils dienlich scheinen. Unter diesen nehmen
1389 die Stimmmodulationen eine der wichtigsten Stellen | ein. Zu

den nothwendigen rechnen wir hier diejenigen insbesondre, durch welche sich Frage und Antwort unterscheiden. Manche andre treten in andern Fällen hervor, z. B. beim Ausdruck des Mitleids, Zorns, Liebkosens, Schmeichelns u. s. w. Diese Stimmmodulationen ändern in den uns geläufigen Sprachen den materiellen Werth der Lautcomplexe bekanntlich nicht; selbst nicht in der Frage, wo sie nur die Stimmung der Ungewissheit, des Zweifels, der Erwartung veranschaulichen; sie bezeichnen vielmehr nur den Affect, das Gefühl, die Stimmung, aus welchen ein Wort oder Satz hervorgegangen ist, oder welche sie in dem Hörer erwecken sollen. Dies und der Umstand, dass unsre Grammatik oder Sprachwissenschaft überhaupt vorzugsweise von der Betrachtung der schriftlich niedergelegten Erzeugnisse der Sprache ihren Ausgang genommen hat, macht es erklärlich, dass bis auf den heutigen Tag weder die Stimmmodulationen noch andre Elemente der lebendigen Rede die Beachtung gefunden haben, welche sie im höchsten Grade verdienen. Wir dürfen hoffen, dass jetzt, wo die Sprachwissenschaft hinlänglich vorbereitet ist, mit der in Schrift gewissermassen erstarrten Sprache die Betrachtung der lebendigen Rede zu verbinden, dieses Versäumniss nachgeholt werden wird. Da der Ausdruck des Gefühls eines der wesentlichsten Momente des vollkommenen Verständnisses und des ästhetischen Genusses der Rede ist, so wird die Erforschung und genaue Bestimmung der Stimmmodulationen schon von diesem Gesichtspunkte aus eine hervorragende Aufgabe der Sprachwissenschaft bilden müssen. Aber keineswegs von diesem allein. Die Sprache ist überhaupt mehr oder weniger Gesang. Er tritt in ihr bei dem einen Volke, Stamme, bis zum Individuum hinab in einem höheren, bei dem an-|dern in einem 1390
niedern Grade hervor; erhebt sich vielfach bis zur vollen Anerkennung, zum vollen Bewusstsein z. B. in der Recitation von poetischen Werken, im Vortrag von Reden — während er zwar im gewöhnlichen Leben gedämpft und zurückgedrängt wird, aber schon im Affect mächtig hervorbricht und sich durchweg in den weitreichenden Intervallen kund giebt, welche sich insbesondre in der Scala der Vokale geltend machen. Erst wenn Forschungen darüber in allen zugänglichen Sprachen angestellt sind, wird sich mit Sicherheit ergeben, in wie weit diese Stimmmodulationen bei allen Völkern identisch sind,

oder mehr oder weniger von einander abweichen. Sollten sie — wofür manche Umstände sprechen — im Wesentlichen übereinstimmen, dann würde sich damit ein gemeinschaftliches Band aller Sprachen ergeben, dessen tiefere Durchforschung für die Erkenntniss der Entwicklung, ja vielleicht selbst des Ursprungs der Sprache von nicht geringer Bedeutung sein möchte.

Ist es nun richtig, dass die Stimmmodulationen, welche in einsilbigen Sprachen zu materieller Begriffsdifferenziirung dienen, in ihrem musikalischen Charakter bei uns gebräuchlichen entsprechen, welche aber hier zu ganz andern Zwecken hervortreten, so findet diess zunächst seine Analogie in manchen Thatsachen, von denen wir nur eine hervorheben wollen. Wir bedienen uns bekanntlich zu manchen Zwecken des Schnalzens mit der Zunge; je nachdem die Zunge an die Zähne, den untern oder obern Gaumen gedrängt, der Mund mehr oder weniger geöffnet wird u. s. w., nimmt der dadurch entstehende Laut einen verschiednen Klang an. Wir bedienen uns eines oder einiger dieser Klänge zum Antreiben von Thieren, andrer
1391 aber auch zum Ausdruck des Mitleids. Bei mehreren | Völkern Südafrikas aber sind einige derselben integrirende Theile ihres Lautsystems und dienen in mehreren scharf geschiedenen Lauten als begriffdifferenziirende Elemente ihrer Wörter. Man könnte geneigt sein, sich mit derartigen Analogien auch in Bezug auf die Stimmmodulationen zu beruhigen; sich einfach begnügen, die Thatsache zu constatiren, dass lautliche Erscheinungen, welche in den uns geläufigen Sprachen nur die Gefühlsregion bezeichnen, denen Wörter unter bestimmten Umständen angehören, in den einsilbigen zur materiellen Begriffsscheidung verwendet sind. Sollte sich aber herausstellen, dass die bei uns gebräuchliche Benutzung dieser Stimmmodulationen eine im Wesentlichen allgemein menschliche ist, dann wird sich kaum die Frage umgehen lassen, ob der specielle Gebrauch derselben in den einsilbigen Sprachen nicht in letzter Instanz auf dem allgemein menschlichen beruht und erst vermittelst historischer Entwickelung — diesem specifischen Charakteristikum des Menschen, des ἱστορικὸν ζῶον — aus demselben hervorgegangen ist.

Auf den ersten Anblick zwar möchte man bei der grossen Verschiedenheit, welche gleiche Lautcomplexe durch

verschiedene Intonation in den einsilbigen Sprachen annehmen, an der Möglichkeit einer solchen Erklärung verzweifeln; so z. B. bedeutet im Annamitischen der Lautcomplex *bac,* wenn das *a* mit der durch ˊ bezeichneten Modulation gesprochen wird, „Onkel", wenn mit der durch ¯ bezeichneten dagegen „Silber". Ja wenn das Fragwort *chăng,* welches keine Modulation hat, sondern mit dem sogenannten ebnen Ton gesprochen wird, den Ton erhält, welcher mit unserm Frageton identificirt wird, ist seine Bedeutung eine ganz verschiedene, nämlich „keinesweges". Es sind nun freilich von Bastian (a. a. O. Monatsber. d. Berl. Akad. | d. Wiss. 1867, S. 368 und 373) aus 1392
dem Siamesischen einige Beispiele nachgewiesen, wo die Verschiedenheit der Intonation einem Worte mehr oder weniger Nachdruck verleiht, oder die Bedeutung nur leicht ändert, also nicht ganz unähnlich dem Einfluss, welchen Stimmmodulationen bei uns üben; auch im Annamitischen giebt es einige Fälle, wo die Bedeutungsverschiedenheit sich eben so erklären lassen möchte. Allein derartige Erscheinungen sind in den einsilbigen Sprachen so spärlich, dass sie kaum in Betracht kommen und an dem Satz, dass die Stimmmodulationen in der uns bekannten Phase derselben der materiellen Begriffsdifferenziirung dienen und insofern mit den bei uns gebräuchlichen in grellem Gegensatz stehen, auch nicht ein Jota ändern. Andrerseits lässt sich aber auch nicht verkennen, dass, wenn auch im Allgemeinen unsre Stimmmodulationen nur dem Ausdruck oder der Erregung von Gefühlen dienen, sie doch auf die Bedeutungsmodification von manchen Wörtern einen so mächtigen Einfluss üben, dass man in ein und dem andern Fall kaum zu weit geht, wenn man fast eine Veränderung derselben annimmt. Man denke nur an die verschiedenen Bedeutungsschattirungen, denen unsre „Ja" „So" „Wie" und aa. Partikeln durch verschiedene Intonationen unterworfen werden. Auf jeden Fall können sie dazu dienen begreiflich zu machen, wie sich aus dem Ausdruck des einen Begriff begleitenden Gefühls eine materielle Begriffsunterscheidung zu entwickeln im Stande ist.

Mag nun in den einsilbigen Sprachen diese Ausbildung der Stimmmodulationen zur Bezeichnung materieller Begriffsunterschiede durch die den Völkern, denen sie eigen sind, eingeborne Beschränkung auf einsilbige Lautcomplexe hervor-

gerufen sein — insofern durch die Unfähigkeit mehrsilbige
1393 Lautcomplexe zu bilden die Entwick-|lung des für die Sprache nothwendigen Wortreichthums gehemmt ward —, oder mag die Anlage zu jener Benutzung der Entwicklung der Mehrsilbigkeit hindernd in den Weg getreten sein, auf jeden Fall stehn beide Erscheinungen in einer Art von Compensationsverhältniss, wie wir es bei genauerer Betrachtung der Sprachen in diesen organischen Gebilden des Menschengeistes eben so sehr zu erkennen vermögen, wie es von Göthe, Geoffroy St. Hilaire, Darwin und andren in den Naturgebilden nachgewiesen ist.

Doch ich breche hier ab, da eine Lösung der Frage mit den der Wissenschaft bis jetzt zu Gebote stehenden Mitteln noch nicht möglich ist. Möge es für's erste genügen, auf die Möglichkeit ihrer Lösung und eines der dazu nöthigen Mittel hingewiesen — und überhaupt die Wichtigkeit einer bisher so wenig beobachteten Seite der Sprache hervorgehoben zu haben, welcher dieses angehört.

IX.

Memoirs on the history, folk-lore, and distribution of the races of the North Western Provinces of India; being an amplified edition of the original Supplemental Glossary of Indian Terms, by the late Sir **Henry M. Elliot**, K. C. B., of the Hon. East India Company's Bengal Civil Service. Edited, revised, and re-arranged by **John Beames**, M. R. A. S., Bengal Civil Service; Member of the German Oriental Society, of the Asiatic Societies of Paris and Bengal, and of the Philological Society of London. In two Volumes. London: Trübner and Comp., 8 and 60, Paternoster-Row. 1869. Vol. I. XX u. 369 S. Vol. II. 396 S. 8. Mit vier Karten und zwei Kupfertafeln. |

Götting. gel. Anzeigen, 1870, St. 18, S. 686.

687 Der Verf. des vorliegenden Werks ist der ausgezeichnete Staatsmann und Gelehrte Henry M. Elliot, über dessen Geschichte von Indien u. s. w. wir in diesen Blättern 1869, S. 1706 ff. berichtet haben. Auch dieses Werk ist eine neue

Bearbeitung früherer Ausgaben, von denen jedoch keine dem Ref. zur Hand ist, so dass ihm das Verhältniss der vorliegenden Publikation zu den älteren nur aus den Mittheilungen des neuen Bearbeiters bekannt wird. Doch lässt sich aus diesen erkennen, dass der Hr Bearbeiter seiner Aufgabe — insbesondre durch seinen längeren Aufenthalt in Indien, so wie durch seine genaue Kenntniss der neuindischen Hauptsprachen, des Hindûstânî und Hindî, so wie anderer, welche hierbei in Betracht kommen — vollständig gewachsen war. Sein Hauptverdienst scheint darin zu liegen, dass er durch die Benutzung von Elliot's und andrer hierher gehörigen Mittheilungen, insbesondre denen von Cunningham und Wilson, ferner durch Hinzufügung seiner eignen Erfahrungen, sowie eine kritische Bearbeitung das Material zu der Höhe der heutigen Kenntniss und Anforderungen erhob und durch eine handlichere Anordnung, Beigabe eines vollständigen Index eine umfassende Benutzung desselben nicht bloss erleichtert, sondern, genau genommen, fast erst ermöglicht hat. Da der Ref., wie gesagt, die früheren Ausgaben nicht kennt, so ist er nicht im Stande, ein eingehendes Urtheil in Bezug auf die einzelnen materiellen Veränderungen — insbesondre Auslassungen — zu fällen, welche der Hr Herausgeber für angemessen erachtet hat. Nur in einer Beziehung erlaubt er sich ein Bedenken auszusprechen. Das Werk berichtet über nicht wenige indische Gebräuche, ins-|besondre abergläubische; mit diesen hatte der verstorbene 688
Verf., wie wir aus der Vorrede S. XIII erfahren, europäische verglichen. Diese Vergleichungen hat der Hr Herausgeber — als nicht in Übereinstimmung mit dem rein indischen Charakter des Buches — allsammt ausgelassen. Wenn die Vergleiche wirklich gleiches oder ähnliches zusammenstellten, so kann Ref. das Verfahren des Hrn Herausg. nur bedauern. Denn wenn gleich schon viele Übereinstimmungen der Art nachgewiesen sind, und unter allen Wissenden anerkannt ist, dass das ganze sociale und geistige Leben des indogermanischen Stammes schon vor dessen Trennung, trotz seiner Jugendlichkeit, scharf und hoch entwickelt und ausgeprägt war, so dass es kaum in Verwunderung setzt, wenn man sieht, wie die mit der frischen und gewaltigen Energie der Jugend aufgenommenen Eindrücke Jahrtausende zu überdauern vermochten, so ist doch jeder einzelne Nachweis, jede einzelne

Übereinstimmung noch immer von der grössten Bedeutung, indem sie uns eine immer mehr bestimmte und scharfe Erkenntniss der uralten Anschauungen gewähren, aus welchen die weitere Entwickelung dieses höchst begabten Stammes hervorgebrochen ist.

Das Werk, welches ursprünglich in rein alphabetischer Ordnung die Termini behandelte, ist, der leichteren Übersicht wegen, von dem Hrn Bearbeiter in vier Abtheilungen zerfällt. Die erste behandelt die Wörter, welche die Kasten und deren Unterabtheilungen in den nordwestlichen Provinzen und Behar betreffen. Sie reicht von S. 1—164. Dazu kommen aber noch vier Anhänge, welche von dem Hrn Herausgeber hinzugefügt
689 sind. Der erste (S. 165—|183) theilt die Kopfzahl und Vertheilung der indischen Kasten in den nordwestlichen Provinzen nach dem Census von 1865 mit; der zweite (S. 184—192), nach demselben, die Kopfzahl und Vertheilung der Muhammedaner in denselben Provinzen. Am Schluss ist die Gesammtzahl beider Bevölkerungen angegeben, nämlich 4,075,206 Muhammedaner, 25,971,420 Inder; unter den letzteren 3,510,103 Brahmanen. Der dritte (S. 283—365) giebt eine Beschreibung der vorwaltenden Kasten nach dem Bericht über eben diesen Census, welcher reich an Mittheilungen geschichtlicher, legendärer, sagenhafter u. s. w. Art ist; so z. B. wird S. 294 ff. in Bezug auf jede Klasse der Bevölkerung von Sahâranpûr angegeben, woher und wann sie eingewandert sein soll, bezüglich der Brahmanen speciell, dass sie aus Bengalen, Guzerate und Kanoje zwischen 1300 und 1400 gekommen. Der vierte Anhang giebt (S. 366—368) eine Übersicht des Penjab und zum Schluss (S. 368—369) nach dem Census von 1868 eine allgemeine und kurze Übersicht der Gesammtbevölkerung des indischen Reiches. In runden Zahlen werden, mit Ausschluss der Lehnstaaten (feudatory States), als Bewohner des indobrittischen Reiches aufgestellt:

Asiatische Christen	1,100,000
Buddhisten	3,000,000
Nicht-Arier (Urbewohner) .	12,000,000
Moslems	25,000,000
Hindus	110,000,000

Die zweite Abtheilung (S. 193—282) behandelt die Termini, welche Sitten, Gebräuche und Aberglauben betreffen. Die

dritte die auf Ertrag (Revenue) bezüglichen und officiellen (Bd. II, S. 1—206). Die vierte endlich die, welche den | Acker- 690
bau (rural life) betreffen (S. 207—378). Den Schluss bildet der schon erwähnte Index.

Dass dieses Werk von der grössten praktischen Bedeutung für den englischen Beamten in Indien ist, ist schon in Bezug auf die ersten Ausgaben desselben allgemein anerkannt und bedarf für diese in so vielen Beziehungen verbesserte Bearbeitung keiner besonderen Ausführung. Aber auch in theoretischer Beziehung müssen wir ihm einen hohen Werth zusprechen. Es gewährt uns eine Einsicht in viele Einzelheiten des heutigen indischen Lebens und ist reich an Mittheilungen, die für Geschichte, Geographie, Sage, Sitten, Gebräuche, Anschauungen, sociale Zustände, insbesondre den Ackerbau, Sprache und geistige Productionen Beachtung verdienen.

In Bezug auf Geschichte und Geographie erlaube ich mir auf den Artikel Sirkár (II, 201 ff.) aufmerksam zu machen, in welchem die geographische Eintheilung des nordwestlichen Indiens unter dem Kaiser Akbar erörtert und durch drei Karten erläutert ist. Die erste derselben giebt die geographische Eintheilung in Provinzen, Districte u. s. w. und führt den Titel „Map of the North Western Provinces of India restored according to the Soobahs, Sircars and Dustoors established by Akber A. D. 1596"; die zweite veranschaulicht den Landbesitz der grossen Grundbesitzer nach den verschiednen Klassen der indischen Bevölkerung unter dem Titel „Map u. s. w. shewing the Status of Zumeendaree Possession according to the Ayeen-i-Akberee compiled in A. D. 1596". Die dritte dient zur Vergleichung des in der letzten Karte dargestellten Zustandes mit dem heutigen vom Jahre 1844 und führt den Titel | „Map — shewing the actual Status of 691
Zumeendaree Possession in A. D. 1844".

In Bezug auf Sage und Sitte mache ich auf die I, S. 247 erwähnte Sitte aufmerksam, am 17. des Monats Jamadiu 'l awwal in das Feuer zu springen und es auszutreten, welche bei der ländlichen Bevölkerung und den niederen Klassen Ober-Hindustan's in Gebrauch ist. Sonderbarer Weise wird sie mit einer Sage von einem zum Islam bekehrten Juden in Verbindung gesetzt, der 1050 geboren und 1433 gestorben sei, also fast 400 Jahre gelebt haben soll. Einen sonderbaren,

eine Verheirathung, nachahmenden Gebrauch bei Anlage eines Gartens (*vanotsarga*) und Brunnens (*jalotsarga*) berichtet I, 233 und 273. Bezüglich des Gebrauchs einer Ochsenhaut als Landmaass, worüber man Reinh. Köhler in Orient und Occident III, 185 ff. vergleiche, mache ich auf die von Elliot I, 239 bemerkte Sitte aufmerksam; hier heisst es unter dem Worte *Chhaur:* „Walking a boundary with a raw cowskin on the head, under a solemn oath to decide correctly". Ausserdem: „The word is used in the North-West. Muñhchhandarí is used in Saugor and Rajputana". Beiläufig füge ich zu den von Köhler erwähnten Stellen noch Çatapatha-Brâhmaṇa I, 2, 5, 2 (vgl. Âryavidyâsudhâkara p. 63, 10 ff.), wo die Asuren vermittelst einer Ochsenhaut (*ânaḍuhena carmaṇâ*) die Erde auszumessen und unter sich zu vertheilen beginnen. Man vergleiche auch die wörtliche Wiederholung der Geschichte der Dido in Hinterindien, wo sich in gleicher Weise eine Geliebte des Königs so viel von ihm zusagen lässt, als sie mit einem Fell bedecken kann, und dieses dann in dünne Streifen zerschneidet und damit so viel Land umspannt, dass sie
692 darauf die Stadt Issay-Mew erbauen kann (Bastian Die Völker des östlichen Asien I, 25).

Mit bekannten Gebräuchen im Wesentlichen übereinstimmend ist der I, S. 258 erwähnte Gebrauch, über die Ruinen eroberter Festungen mit Eseln bespannten Pflug zu ziehen.

Ausserordentlich reichhaltig sind die Mittheilungen über den indischen Ackerbau, die Früchte, die gebaut werden, Säe- und Erndtezeiten, Bewirthschaftung, Werkzeuge u. s. w. Interessant ist hier der Gebrauch, Waizen und Kichererbsen, Cicer arietinum, unter einander zu säen, weil sich auf letzteren Thau sammelt und dadurch in trocknen Jahren den erstren schützt (II, 331).

Viele Artikel liefern auch Beiträge zur Kenntniss der jetzt in Indien herrschenden Sprachen, ihrer Verbreitung und mancher Eigenthümlichkeiten. I, S. 160 ff. werden Wörter einer zu betrügerischen Zwecken gebildeten Geheimsprache der indischen Metallarbeiter mitgetheilt. Man vergleiche über den Charakter derartiger Sprachen Pott Zigeuner II, 1 ff. In der hier berührten scheint manches so willkürlich ersonnen, dass an einer Erklärung zu verzweifeln ist; so z. B. die Zahlwörter für zwei, drei u. s. w., *sownan, ekwaee* u. s. w.; andres scheint

aber aus den Volkssprachen zu stammen, z. B. *mat,h* „Haus" ist doch wohl auf sskr. *maṭha* „Einsiedlerhütte, Kloster" zurückzuführen; *sabhar* „Versammlung" ist ebenfalls zu sskr. *sabhâ,* gleichbedeutend, zu stellen, und so erinnert noch manches andre an sskr. Wörter; andre sind durch Umstellung und Entstellung gebildet, wie der Hr Herausgeber bemerkt.

Einen sehr werthvollen Beitrag zur Kenntniss der in Indien herrschenden Eigenthümlich-|keiten des Persischen, welche 693
wesentlich in Bewahrung des älteren Zustandes desselben bestehen, liefert II, S. 178 ff.

Beiläufig bemerke ich, dass es nach I, 155 ein Irrthum zu sein scheint — ein Irrthum, welchen auch der Ref. bisher theilte — das Wort *cooly* (kulí) von dem Namen des indischen Stammes der Kola's abzuleiten. Es soll das türkische *kulli* (vielmehr *kul*) „ein Sclav" sein.

Auch für die Zurückführung von Wörtern der heutigen indischen Sprachen auf das Sanskrit ist von Seiten des Verfs und des Hrn Herausgebers viel gethan, doch bleibt noch ausserordentlich viel zu thun übrig. Aus der Masse, welche Ref. nur beiläufig notirt hat, erlaubt er sich, einiges hier mitzutheilen. I, 81 ist *dhobí* „Wäscher" zu sskr. *-dhâva* zu stellen; *digwár,* ib. 83, „Wächter" ist ganz Sanskrit, wenn auch noch nicht in Sanskritwerken belegt; *ghosí* S. 93 „Hirt" gehört zu sskr. *ghosha* „Hirtenstation" und auch „Hirt" in Vedântasâra in des Ref. Sanskrit-Chrestomathie 213, 24 (vgl. den Gebrauch des Plurals in dieser Bed. im Petersburger Wörterbuch). II, 208 *ábí* „bewässertes Land" ist sskr. *âpya* „wässerig"; *abíj* „Korn, welches nicht treibt" sskr. *avîja* „samenlos" und „schlechtes Korn"; *adhikárí* „Eigenthümer" ganz sskr.; *agar* „Aloe" sskr. *agaru* und *aguru* (sollte sich in der Form mit *a* statt *u* und der entsprechenden heutigen die organische erhalten haben, wie im sskr. Comparativ und Superlativ?); S. 212 *ák* „Asclepias gigantea" ist sskr. *arka* (vermittelst der prakritischen Assimilation von *rk* zu *kk* und der Identität von Positionslänge mit natürlicher) „Calotropis gigantea (oder procera)"; S. 213 *ákás bel* „The air creeper (*Cuscuta reflexa?*). | It grows 694
luxuriantly on the tops of trees" ist sskr. *âkâçavallî* „Luftschlingpflanze, Cassyta filiformis L., eine parasitische Schlingpflanze". S. 215 *ándhí* „Orkan" scheint mir zu sskr. *andha* zu gehören, welches schon in den Veden „dichte

Finsterniss" bedeutet. Wegen der Dehnung des Vokals vor Position vgl. sogleich zu *ángan;* doch könnte man hier auch an eine sekundäre und gesteigerte sskr. Form **ândha* denken, welche, wenn gleich nicht belegt, doch sehr gut möglich wäre. *ángan* „Hof" S. 216 entspricht dem gleichlautenden sskr. *aṅgana* oder *aṅgaṇa*. Der anlautende Vokal ist wegen der folgenden Position gedehnt; vgl. weiterhin *ánk* = sskr. *aṅka; áṅwlá* = sskr. *amla* oder *ambla; bándh* = *bandha; bángá* = *vaṅga; bánk* = *vaṅka; bánsá* = *vaṁça; bháng* = *bhaṅgâ; gánṭá* oder *gánṭh* = *grantha; jánt, jántá* = *yantra,* vgl. auch noch einige Beispiele bei Fr. Müller Linguistischer Theil der „Reise der Novara" S. 126. Diese Erscheinung tritt bekanntlich schon im Sanskrit regelmässig in Bezug auf *i* und *u* vor radikalem *r* oder *v* mit unmittelbar folgendem Consonanten ein; ferner oft vor *nt* z. B. *klânta* aus *klam* mit Affix *ta;* auf ihr beruht auch die Dehnung von *a, i, u* vor aus *h* mit folgenden *t, th, dh* entstandenem *ḍh*, und endlich erscheint sie auch nicht selten in einzeln stehenden Fällen, z. B. *tûshṇîm* „schweigend" von *tush* „sich beruhigen", eigentlich adverbial gewordener Accusat. sing. eines Femin. auf *î* von einem Ptcp. Pf. Pass. gebildet durch *na;* ferner in *tîkshṇa* „scharf" aus *tij* „scharf sein" mit Affix *sna;* in *sûkshma* „fein" aus *su-kshâma.*

ánk (S. 217) „Zeichen, Zahl" ist sskr. *aṅka* gleichbedeutend; *áṅwlá* gehört sicher zu sskr. *amla* oder *ambla,* obgleich
695 für jenes hier Phyl-|lanthus emblica, für dieses Oxalis corniculata, Sauerklee angegeben wird; doch wird im vorliegenden Werk die Frucht ebenfalls als sauer bezeichnet. S. 219 *aranḍ* „Castor-Oel-Pflanze" gehört zu sskr. *eraṇḍa* „Ricinus communis"; *argaṛá* „ein umzäunter, verschlossner Ort für Vieh" gehört zu sskr. *argaḍa* „Hinderniss", *argala* „Riegel"; *arhaṭ* oder *rahaṭ* (vgl. auch S. 346 *haraṭ*) ist sskr. *araghaṭṭa* „Rad, um Wasser aus Brunnen zu ziehen". S. 221 *arthiá* „Client" u. s. w. gehört zu sskr. *arthin* „bittend, Kläger, Diener". S. 222 zu *asíchá* „unbewässert" vgl. sskr. *a* privat. und *sic* „benetzen"; *asthal* „a fixed residence" u. s. w. ist sskr. *sthala* „Platz" mit *a* vor der Anlautgruppe, wie in *asthán* für sskr. *sthâna; aṭá* „an upper story" ist sskr. *aṭṭa* „Söller"; letztres steht für organ. **arta,* Ptcp. Pf. Pass. von *ar* „sich erheben" (ὄρ-νυμι, *or-ior*) und entspricht dem zend. *areta, ereta* „hoch", lat. *altus* (vgl. auch sskr. *aṭṭa* in der Bed. „laut"). Als Deminutiv von *aṭá* wird *aṭárí*

angeführt, man vgl. dazu sskr. *aṭṭâla,* welches dieselbe Bedeutung wie *aṭṭa* hat. S. 223 *athmaná* „Westen" ist sskr. *astamana* „Untergang der Sonne"; das unter dieser Rubrik aufgeführte *athaye* „Westen und Abend" gehört wohl zu sskr. *astamaya* „Untergang der Sonne". S. 225 *báhá* „water-course" gehört zu sskr. *vahă.* S. 227 *bándh* „embankment" wohl zu sskr. *bandha; bángá* „raw cotton" ist sskr. *vaṅga; bánk* „a bend in a river" sskr. *vaṅka; bánsá* und *báns* „Bambus" sskr. *vaṅça;* dahin gehört auch *bánsarí.* S. 229 *bárí* „ein umzäuntes Landstück, ein Küchengarten" ist sskr. *vâṭî* wesentlich gleichbedeutend; *bárhí* „Zins" u. s. w. und *barhná* „zunehmen" gehören zu sskr. *vardh* „wachsen" (vgl. z. B. *vârdhushi* „ein Wucherer"). | S. 230 696 *básmatí* „a fragrant kind of rice and millet" würde nach den Sanskrit-Regeln über den Wechsel von *v* und *m* in dem Suffix im Sskr. **vâsavatî* lauten. S. 231 *bíjmár* „failure of germination" würde im Sanskrit wesentlich ebenso **bîjamâra* lauten. S. 236 *bhis,* die essbare Wurzel des Lotus, ist sskr. *bisa; bhus* und *bhúsá,* Spreu des Getreides, ist skr. *busa;* dahin gehört auch *bhusaurí* u. s. w. und *bhusrá.* S. 238 *bhang* oder *bháng,* aus der Hanfpflanze bereitetes berauschendes Getränk, ist sskr. *bhaṅgâ.* S. 241 *bhawan* „Haus" sskr. *bhavana.* S. 242 *bikrí,* Verkauf, von sskr. *vi krî* verkaufen; ebds. *billi-loṭan* „Valeriana": der Name soll daher kommen, dass die Katzen (sskr. *viḍâla*) sich an dem Geruch desselben so ergötzen, dass sie sich vor Freude herumwälzen (sskr. *luṭ,* daher **loṭana*). S. 244 *biṭhak,* Ameisen-Hügel, eig. „Sitz" und *baiṭhná* „sitzen" gehören zu sskr. *pîṭha* „Stuhl, Sitz". S. 249 *bald* „Ochs" ist sskr. *balivarda,* Stier. S. 250 *bamíṭhá* „Ameisenhügel"; als richtiges Wort wird *bámbhí* hinzugefügt und als Etymologie *marmî* „ein stechendes Insekt" und *sthâna* „Ort"; letztres ist Sanskrit; *marmî* wird nicht ausdrücklich als solches bezeichnet und ist mir auch nicht als solches bekannt; dagegen heisst im Sskr. *vamra vamrî* und **valmî* „die Ameise"; von letztrem kömmt her *valmîka* „Ameisenhaufen" und eben daher scheint auch *bamîṭhâ* zu stammen. *Bandhán* ist sskr. *bandhana,* Damm. S. 254 *bar,* Ficus Indica, ist sskr. *vaṭa.* S. 257 *basíkat* „bewohnt" ist vielleicht sskr. *vâsîkṛta; basgit* „Wohnung" gehört zu sskr. *vas* „wohnen" und *keta* „Wohnung". S. 258 *baswárí* und *basaur* „Bambusgarten" ist sskr. **vaṅça-vâṭî; baṭ* „a partition", verglichen mit *baṭáí* „Pachtzins, beste-|hend in einem Theil der Erndte", 697

erinnert an sskr. *bhâṭa* „Pachtgeld“ und *bhaṭ* „miethen“ (beides zu sskr. *bhṛti*, prakritartig für organisches **bharti* „Lohn“). S. 260 *chák* „Rad“ ist sskr. *cakra* (prakritartig für *cakka* s. oben *ák*). S. 261 *chára* „Gras, Futter“ (vgl. S. 278 *charwáhi* „Hirtenlohn“) gehört zu sskr. *car* „weiden“. S. 264 *chhilká*, Rinde, vielleicht zu sskr. *challî*. S. 266 *chhakṛá* „Wagen“ ist sskr. *çakaṭa* glbdt. (*chh* für *ç*, wie schon im Sskr. arbiträr hinter wortauslautendem *t* (welches dann zu *ch*) und hinter *n*, welches *ñ* wird, so wie hinter *k p ṭ*); *chhatrí*, Pavillon, sskr. *chattra* „Sonnenschirm“. S. 269 *chún*, *chúná* „Mehl“, sskr. *cûrṇa*. S. 270 *chaukará* „das Abgeben eines Viertheils der Erndte“, sskr. *catushkṛta*. S. 272 *chautrá* „ein Hof“, sskr. *catvara*. S. 274 *chaná*, Kichererbse, sskr. *caṇa*. S. 278 *chaiti*, einer der Frühlingsmonate, sskr. *caitra*; *ḍáb* eine Grasart, sskr. *darbha*. S. 280 *ḍanḍ* und 296 *ḍanḍá*, so wie 297 *ḍanḍí*, Stock u. s. w., sskr. *daṇḍa*. S. 284 *dahnimí* „fünf Procent“, sskr. *daçan* „zehn“ und *nema* „halb, Hälfte“; *dhán*, Reis, sskr. *dhânâ* „Getreidekörner“. S. 287 *dhen*, Milchkuh, sskr. *dhenu*. S. 289 *dhaniá*, Coriander, sskr. *dhanyâ*. S. 290 *dharti*, Erde, zu sskr. *dhar* „tragen“, vgl. sskr. *dharâ* „Erde“. S. 291 *dighí* „ein grosser länglicher Teich“, sskr. *dîrghâ* glbdt. von *dîrgha* „lang“. S. 292 *ḍabrá*, ein kleiner Teich, wohl zu sskr. *dabhra* „wenig“. S. 293 *dahi* „saure Milch“, sskr. *dadhi*; *dúdh* „frische Milch“, sskr. *dugdha* (beide unter *dahenḍí*, ein Gefäss für *dahi*). S. 297 *dantáolí* „eine Harke“ (eig. „gezahnt“), der Form nach zu sskr. *dantâvala* „Elephant“. S. 298 *dasotara*, zehn Procent, sskr. **daçottara* aus *daçan-uttara*, vgl. *catur-uttara* „um vier zunehmend“.

698 S. | 299 *doras* „two flavours“ aus sskr. *dvau* und *rasa*; eben so *dosáhí* „zwei Erndten tragend“ aus erstrem und dem Verbum *sah*. S. 301 *doháo* zu sskr. *doha* „Melken“. S. 302 *dúb* „eine Grasart“, sskr. *dûrvâ*. S. 308 *gám* und *gáñw*, so wie S. 320 *grám* „Dorf“, sskr. *grâma*; zu *gánḍá* „Zuckerrohr“ und S. 317 *ganḍási*, *gaṛási*, sowie *ganḍerí*, *gaṛerí* vgl. sskr. *gaṇḍola* und *gaḍola* „roher Zucker“. Zu *gânja* oder *gânjha*, Cannabis Indica, woraus ein berauschendes Getränk bereitet wird, vgl. sskr. *gañjâ* „Schenke“ und „Gefäss, aus welchem berauschende Getränke getrunken werden“. S. 311 *gánṭá* und *gánṭh* „Knoten“, sskr. *grantha*. S. 313 *gowárí* wohl zu sskr. *govâṭa* „Kuhhürde“. S. 317 zu *gandhel* „ein süss duftendes Gras“ vgl. sskr. *gandha* „Duft“. S. 321 *gáolí*, Kuhhirt, wohl zu sskr. *gopâla*

glbd. oder Ableitung aus *go*. Sollte *gárí* oder *gáḍí* „Wagen" zu dem vedischen *garta* glbd. gehören? Die Lautumwandlung wäre regelrecht. S. 322 *gehún*, Waizen, wohl sskr. *godhûma*, vgl. S. 333 unter *gohárí*, wo *gohuṇ* als provinzielle Aussprache von *geṅhun* (so!) „Waizen" angegeben wird, und ebds. *gojaí*, ein Feld mit Waizen und Gerste bestellt, wo *go* Waizen und *jaí* = sskr. *yava* „Gerste"; letzterem entspricht S. 360 *jau* (vgl. jedoch S. 369 *jaí*). S. 324 *ghun*, Kornwurm, Holz und Korn zerstörend, sskr. *ghuṇa* „Holzwurm". *Ghungchí*, Abrus precatorius, sskr. *guñjâ;* bei dieser Gelegenheit wird der Gebrauch dieses Worts als Gewichtbezeichnung näher bestimmt, wie überhaupt viel über indische Maasse und Gewichte in dem Werke mitgetheilt wird. S. 326 *ghaná* „dicht" vgl. sskr. *ghana* glbdt.; *ghaṛá*, ein Wassergeschirr, sskr. *ghaṭa*. S. 327 *ginti* „Zahl" von sskr. *gaṇ* „zählen". S. 330 *gorá* | „roth, blond", 699
sskr. *gaura*. S. 331 *goṛhá* „(the homestead); fields near the village", sskr. *goshṭha*, Kuhstall, Aufenthaltsort von Thieren, Weideplätze, vgl. auf derselben Seite *gothán*. S. 336 *guṛ* „molasses", sskr. *guḍa*. S. 337 *gurbháí* „Schüler eines Lehrers" von sskr. *guru* „Lehrer" und *bhrâtr* „Bruder". S. 338 *hal* (unter *hálí*) und S. 340 mit der Nebenform *har* „Pflug", sskr. *hala* glbdt. S. 344 *hansráj* zu sskr. *haṁsa* „Gans" und *râjan* „König". S. 347 *ikh*, Zuckerrohr, sskr. *ikshu*. S. 350 *jánt* „ein hölzernes Geschirr, um Wasser aus den Brunnen zu ziehen" und *jántá* „ein Handmühlenstein" beide zu sskr. *yantra* „eine künstliche Vorrichtung, Maschine", dazu wohl auch S. 364 *jandrá* (vgl. auch S. 365 *jantrí*); *jáṭh* „ein Pfosten" u. s. w., sskr. *yashṭî* „Stab" u. s. w.; *játrá* „Fest", sskr. *yâtrâ* „Procession"; *jíra* „Kümmel", sskr. *jîra; jítápatr* „günstige Entscheidung" von sskr. *jita* „gewonnen" (Ptcp. Pf. Pass. von *ji*) und *pattra* „Document". S. 352 *jhádá* „Land, welches in der Regenzeit unter Wasser steht", zu sskr. *jala* „Wasser" (vgl. S. 363 *jala* „Teich"). S. 359 *júá* „Joch", wohl sskr. *yuga*. *jutá* „ein Strick, welcher ein Giessgefäss mit dem Handgriff verbindet", von *jotna* „zusammenjochen"; wohl beides zu sskr. *yuj* oder *yu* „verbinden". S. 363 *jalása* „Teich", sskr. *jalâçaya; jalkar* „Einkünfte von Flussfischerei" u. s. w. von sskr. *jala* „Wasser" und *kara* „Abgabe, Tribut"; *jalm* „Geburtsrecht", sskr. *janman* „Geburt". In *jalním* scheint sskr. *jala* und *nemi* zu stecken; das letztre ist der Name der Dalbergia ougeinensis. In *jal*

pípal „eine pfefferähnliche Pflanze“ steckt sskr. *jala* und *pippalî* „Pfeffer“. S. 364 gehört *jamna* verbinden in *jamúwaṭ*
700 zu | sskr. *yam*. S. 371 *kamal* „ein wollenes Gewand“ ist sskr. *kambala;* dazu auch das vorangehende *kamlá*.

Bezüglich der Legenden, Sagen, Erzählungen, welche beiläufig erwähnt werden, erlaubt sich Ref. als Schluss dieser Anzeige drei Geschichten des Königs von Haribuñgapura mitzutheilen, welcher nach den Angaben des vorliegenden Werks in Indien eine gewisse Berühmtheit erlangt hat. Uns ist er erst 1859 durch Aufrecht's Katalog der Bodleyanischen Bibliothek S. 154a bekannt geworden. Im vorliegenden Werke I, 261 ff. wird, in wesentlicher Übereinstimmung mit dem von Aufrecht a. a. O. beschriebenen Kathârṇava „Meer der Erzählungen“, der Schauplatz seiner Streiche Harbongpúr genannt. Minder übereinstimmend heisst der König selbst Harbong. Nach Roebuck (Oriental Proverbs Pt. II, p. 187, einem Werke, welches im anzuzeigenden Buch erwähnt wird, mir aber unzugänglich ist) wäre der Name der Stadt Hurbhoom; sie lag in der Nähe von Ilahabad (gewöhnlich Allahabad genannt) und war wegen der dort herrschenden Ungerechtigkeit berühmt. Nach vorliegendem Werk dagegen ist Harbhúm, gewöhnlich Harbong und bisweilen Harbhong gesprochen, der Name des Königs. Beide Angaben vereinigen sich wohl durch die indische Sitte, einen König nach dem Namen seines Reiches zu benennen. Harbhoom oder Harbhúm ist sskr. Hari-bhûmi „Land des Hari oder Vishṇu“, und Harbongpúr, wenn wirklich für Haribhûmi-pura, wäre „Hauptstadt von Haribhûmi“. Ob dieses Wort eine geographische Stadt bezeichnet, ist mir sehr zweifelhaft, doch würde es zu weit führen, dies hier genauer zu erörtern. |
701 Bezüglich des allgemeinen Charakters der von diesem König erzählten Streiche bemerkt der Hr Verf., dass sie eine Mischung von Dummheit und Schlauheit bilden und dass manche an europäische Geschichten erinnern. Von den drei Erzählungen, welche mitgetheilt werden (S. 266—268), erinnern die beiden ersten an die aus Indien vermittelst der Mongolen nach Russland übergegangenen Urtheile, welche hier dem Schemjäka zugeschrieben werden; man vergleiche darüber des Ref. Pañcatantra I, 398 ff. und vorhergehende SS.; beiläufig bemerke ich nachträglich, dass der Name Schemyaka bei

den Kirgisen 1732 vorkommt (s. Latham Descr. Ethnology I, 348). Die erste Erzählung lautet: Ein Mann hatte einen Büffel gekauft und trieb ihn nach Haus. Da begegnet ihm ein Fremder und erklärt, der Büffel gehöre ihm. Nach vielen Hin- und Herreden bringen sie ihre Sache vor den König. Der Käufer erzählt, wie er den Büffel gekauft habe. Der Fremde aber ruft aus: „Haben Ew. Gnaden je einen Mann gesehn, der Hornvieh ohne einen Knüttel treibt! Er hat keinen: ich habe einen; folglich gehört der Büffel mir". „Richtig", antwortet der König, „ich habe stets gesehen, dass Viehzüchter einen Knüttel in der Hand haben. So soll der Büffel dem gehören, der den Knüttel hat".

Ein andermal forderte ein Mann, welcher ein Büffelkalb gekauft hatte, nachdem er dieses bezahlt, von dem Verkäufer eine Art Beigabe, d. h. etwas ähnliches als Extrazugabe in den Kauf. Der Verkäufer verweigert es, und sie bringen die Sache vor den König. „Richtig", sagt dieser, „ich habe nie gehört, dass im Bazar etwas ohne eine Extrazugabe verkauft ist. Es | muss also was gegeben werden. Habt ihr kein 702
andres Rind"? „Weiter nichts", antwortet der Verkäufer, „als die Mutter eben dieses Kalbes". „Nun dann muss die Mutter gegeben werden", entscheidet der König, „denn berechtigte Eigenthümlichkeiten müssen erhalten werden". Daher das Sprüchwort: „Kauf das Kalb und nimm die Kuh in den Kauf!"

Die dritte Erzählung berichtet, wie der König umgekommen ist. „Der grosse Gorakhnath und der Guru Macchander kamen auf ihren Reisen in Harbong's Königreich. Da der erste hörte, dass in diesem Reiche alle Gegenstände, gross oder klein, selten oder gewöhnlich, zu demselben Preise verkauft wurden (dies hatte nämlich Harbong in seiner Weisheit festgesetzt), so fasste er den Entschluss, sich in diesem Paradies niederzulassen. Sein Gefährte mahnte ihn vergeblich ab. Kaum waren einige Tage vergangen, als ein Mord vorfiel und ein Galgen für den Schuldigen errichtet ward. Aber an dem zur Hinrichtung festgesetzten Tag war kein Verbrecher da; da nun der Strick sehr dick und stark war, befahl der König, dass die beiden stärksten Männer aus der versammelten Menge ausgesucht und am folgenden Tage gehängt werden sollten. Die beiden stärksten Männer waren eben Gorakhnath und sein Freund. Als diese zum Tode geführt wurden, fingen sie an

sich mit einander zu streiten. Jeder verlangte, zuerst gehängt zu werden. Der König fragte nach dem Grunde dieses sonderbaren Verlangens. Da trat Macchander vor und erklärte, dass er vermittelst seiner Bücher und durch weise Männer sich überzeugt habe, dass, wer an diesem Tage zuerst gehängt
703 werde, unmittelbar ins Paradies komme. Da rief der | König: 'Wenn dem so ist, so seid ihr beide eines solchen Glückes nicht werth; dann will ich vielmehr der erste sein'. Und so ward er auf sein eignes Verlangen aufgehängt".

Analoge Geschichten werden hierbei manchem Leser einfallen. Ref. ist wegen eines Augenleidens jetzt nicht im Stande, einige dieser Art nachzuweisen, wird aber bei einer andern Gelegenheit vielleicht darauf zurückkommen.

X.

Skizze einer Abhandlung: Über Augensprache, Mienenspiel, Gebärde und Stimmmodulation.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, No. 15, S. 407.

Ein Zufall führte dem Verfasser dieser Zeilen eine Reihe von Gedanken über die in der Überschrift bezeichneten Erscheinungen ins Gedächtniss zurück. Sie schienen ihm einer Ausarbeitung nicht unwerth zu sein. Allein da andre Aufgaben ihn in naher Zeit und vielleicht überhaupt nicht mehr dazu kommen lassen werden, hält er es für nicht undienlich mit wenigen Worten den Ideengang zu skizziren, welchen er in einer solchen verfolgen würde, einerseits für ihn selbst zur Erinnerung im Fall ihm noch Musse zur Ausarbeitung verstattet werden möchte, andrerseits um Fachgenossen darauf aufmerksam zu machen, die vielleicht geneigt wären, sie zu übernehmen.

408 Er ging von der Bemerkung aus, dass man | unter Sprache gewöhnlich nur die artikulirte Sprache versteht und dabei fast ganz übersieht, dass diese mehr oder weniger, ja, wo sie ihre

ganze Kraft entfalten will: im Affect,[1] von den in der Überschrift zusammengefassten vier Accessorien begleitet ist, dass diese sogar nicht selten ganz und gar an die Stelle derselben treten und fähig sind, Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Gedanken und Absichten einzig durch sich, ohne jegliche Beihilfe der artikulirten Rede vollständig verständlich zu machen. Drei dieser Accessorien —: Augensprache, Mienenspiel und Stimmmodulation — scheinen sogar bei allen Völkern ganz — das vierte —: Gebärden — wenigstens zum Theil übereinzustimmen, so dass sie das verbindende Element in der gegenseitigen Gedanken-Vermittelung der gesammten Menschheit bilden, während die artikulirte Sprache, im vollsten Gegensatz dazu, sich als trennendes, die Menschheit in Völker scheidendes, Element geltend macht.

Diese Accessorien der Rede scheinen demgemäss eine grössere Beachtung zu verdienen, als ihnen bisher zu Theil geworden ist und zwar:

1. An und für sich als wesentliche und sehr bedeutende Äusserungen der menschlichen Seele, welche würdig sind, in ihrem ganzen Umfang gekannt und, wo möglich, ihren tieferen Gründen nach, erkannt zu werden.

2. Um zu erforschen, welche Äusserungen dieser Art allen oder vielen Völkern gemeinsam sind, welche einigen besonders eigen, und worin sie sich unterscheiden, damit man festzustellen vermöge, was in ihnen allgemein menschlich sei, was auf besondere naturgemäss zusammenhängende Menschencomplexe beschränkt, was auf allgemeinen Gesetzen, was auf Convention beruhe. |

3. Weil sie dazu dienen können, uns die Vorstellung von 409
der rein menschlichen Entstehung der artikulirten Sprache nicht wenig zu erleichtern, indem ihnen unzweifelhaft die Fähigkeit zugesprochen werden muss, jedem Laute oder Lautcomplexe diejenige Bedeutung zu verleihen, welche der erste, der diese Artikulationen mit jenen Accessorien verband, durch sie auszudrücken gedrängt war oder beabsichtigte.

4. Weil sie in gleicher Weise geeignet sind, manche Erscheinungen in der Entwickelung der artikulirten Sprache zu erklären oder wenigstens begreiflich, oder auch nur vorstellbar

[1] [oft im höchsten Maasse]

zu machen. So ist es z. B. eine unläugbare Thatsache, dass Völkerstämme, welche zu derselben Menschenrasse gehören, Sprachstämme entwickelt haben, welche vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus völlig unvereinbar sind. Die Indogermanen z. B. werden aus physischen und psychischen Gründen zu derselben Rasse —: der sogenannten lockenhaarigen — gerechnet, zu welcher auch die Semito-Hamiten, Basken und kaukasischen Völker, so wie in weiterem Kreise selbst die Dravida's Ostasiens und die Nuba's Nordafrika's gezählt werden. Diese Völkerstämme bilden aber in der historischen Zeit Sprachstämme, welche weder mit dem indogermanischen Sprachstamm, noch unter sich auf sprachwissenschaftlichem Wege vereinigt werden können. Diese Erscheinung wird aber begreiflich, wenn wir annehmen dürfen, dass zu der Zeit, als sich die Voreltern dieser Völkerstämme von dem ihnen zu Grunde liegenden, die Basis der ganzen Rasse bildenden, trennten, jene Accessorien der artikulirten Sprache diese selbst noch so sehr überragten, dass artikulirte Laute und Lautcomplexe erst in geringer Zahl zu begrifflichen
410 Werthen verwendet | wurden, oder diese Verwendung, selbst wenn sie schon einen grösseren Umfang angenommen hatte, doch in Bezug auf die damit verknüpften begrifflichen Werthe noch so wenig durch Gewohnheit gesichert war, dass noch nach der Trennung durch Hülfe derselben Accessorien andre Laute und Lautcomplexe mit Leichtigkeit an ihre Stelle zu treten vermochten.

In Betracht dieser Bedeutung jener Accessorien und selbst Stellvertreter der artikulirten Rede würde schliesslich der Wunsch gerechtfertigt sein, dass

1. Reisende ihnen die grösste Aufmerksamkeit widmen und alle dahin gehörige Erscheinungen aufs sorgfältigste und so klar als irgend möglich beschreiben möchten;

2. dass auch Schriftsteller, welche Grammatiken lebender Sprachen abfassen, anstatt sich bloss auf die nächsten praktischen Bedürfnisse zu beschränken, sich von dem Gedanken leiten lassen möchten, dass es die Aufgabe einer wissenschaftlichen Grammatik ist, alle Mittel zu verzeichnen und so genau als möglich zu schildern, deren sich eine Sprache bedient, um im lebendigen Verkehr das vollste Verständniss der gegenseitigen Mittheilungen zu erzielen. Eine genaue Beschreibung

der hervorgehobenen Accessorien der artikulirten Rede lässt sich aber im Gebiete der lebenden Sprachen unzweifelhaft anbahnen und nach und nach zu hoher Vollendung führen. Sie würde den Grammatiken derselben im Verhältniss zu denen der todten Sprachen einen Werth verleihen, welcher durch die tiefere Einsicht, die diese letzteren in den Bau und die Entwickelung der artikulirten Sprache gewähren, kaum überragt, ja auch nur aufgewogen werden möchte.

XI.

Der Hopfen. Seine Herkunft und Benennung. Zur vergleichenden Sprachforschung. Homburg vor der Höhe. Buchdruckerei von J. G. Steinhäusser. 1874. XII und 26 S. in Oktav.

Götting. gel. Anzeigen, 1875, St. 7, S. 208.

Diese kleine Schrift, als deren Verf. sich unter der Vorrede F. L. C. Frh. v. M. unterzeichnet, hat, trotz mancher Ausstellungen, zu denen sie berechtigt, das Verdienst, einige Zusammenstellungen zu geben, welche, richtig benutzt, es möglich machen, die Geschichte der Hopfencultur — deren Anfänge und Verbreitung — mit grösserer Sicherheit darzulegen, als bis jetzt — auch in der 2ten Auflage von Victor Hehn's Buch „Kulturpflanzen und Hausthiere" 1874, S. 410 ff. — geschehen ist. Sie bildet in | Bezug auf den Hopfen eine Er- 209
gänzung zu diesem, und die hier und dort gegebenen Materialien — mögen sie gleich einer Vermehrung fähig sein, wozu jedoch wichtigere Verpflichtungen dem Ref. für den Augenblick keine Zeit verstatten — scheinen genügend zu sein, sich über die Geschichte der Hopfencultur eine Ansicht zu bilden, welche, wenn gleich von dem Hrn Vf. dieser Schrift sowohl als Herrn Hehn abweichend, im Wesentlichen vom Richtigen wohl nicht abirren wird. Hierüber, so wie über die Namen des Hopfens, erlaubt sich Ref. im Folgenden einige Worte, ohne sich jedoch mit einer Kritik der Vorgänger zu befassen, da sie einen Raum in Anspruch nehmen würde, welcher mit dem Umfang der

anzuzeigenden Schrift in keinem Verhältniss stehen möchte. Er bittet jedoch das, was er vorbringt, nur als Ansichten aufzunehmen, und zwar schon aus dem Grunde, weil er die eine Seite derartiger Untersuchungen, nämlich die naturwissenschaftliche, nicht selbstständig zu beurtheilen im Stande ist; doch bemerkt er, dass er in dieser Beziehung seinem geehrten Collegen, Hrn Hofrath Grisebach, Mittheilungen verdankt, welche, wenn gleich er sich ein wissenschaftliches Urtheil über sie nicht zutraut, ihm doch überzeugend scheinen.

Der Hopfen war als wildwachsende Pflanze schon in sehr alter Zeit über den grössten Theil von Europa, so wie über die nördlichen Theile Asiens und Amerikas verbreitet. Es wäre daher nicht unmöglich, dass die Indogermanen schon in ihrem Ursitze — d. h. in derjenigen Örtlichkeit, in welcher sie sich unmittelbar vor der Abtrennung des ersten ihrer uns bekannten Zweige aufhielten, und welche Ref. oberhalb des
210 schwarzen Meeres ungefähr zwischen dem Kau-|kasus im Osten und den Donaumündungen im Westen suchen zu müssen überzeugt ist — schon einen Namen für diese Pflanze gehabt hätten. Allein so hoch wir auch die Cultur der Indogermanen selbst in dieser so uralten Zeit zu veranschlagen berechtigt
211 ja verpflichtet sind [1], | so ist es doch höchst unwahrscheinlich,

---

[1] Vgl. „Geschichte der Sprachwissenschaft" 1869, S. 597 ff. Ausser den dort und aa. OO. dafür geltend gemachten Momenten spricht aber vor allem für diese uralte verhältnissmässig hohe Cultur der von allen Kundigen jetzt anerkannte Umstand, dass die Indogermanen schon damals ein Zahlwort für 1000 so fest fixirt hatten, dass es sich auch nach der Trennung bei dem asiatischen Zweig und den Griechen erhielt. Denn diese Festigkeit konnte nur dadurch erlangt sein, dass schon in jener uralten Zeit Verhältnisse herrschten, welche eine Zählung bis 1000 sehr häufig nothwendig machten.

Dass sich dieses Zahlwort nur bei den asiatischen Indogermanen und bei den Griechen erhalten hat, erklärt sich daraus, dass diese Völker nach der Trennung sich in Sitzen niederliessen, welche dem Ursitze näher als die der übrigen lagen (die asiatischen reichen bekanntlich noch in historischer Zeit bis in den Kaukasus hinein und, wenn die pontischen Skythen dazu gehören, sogar noch weiter westlich). Aus diesem Umstand erklärt sich überhaupt die Erscheinung, dass das Griechische eine so unendlich grössere Übereinstimmung mit dem asiatischen Zweig bewahrt hat, als irgend eine der andern Verwandten (vgl. Accent im Griechischen und Sanskrit, Verbalsystem und viele andere grammatische, lexikalische, sociale, auch religiöse u. a. Eigenthümlichkeiten). Der Stamm, welchem die Griechen angehörten, und die Arier entfernten sich zunächst am wenigsten (jener nach den Hämus-, diese nach den Kaukasus-

dass ein so unbedeutendes Gewächs, welches sicherlich noch nicht zur Befriedigung eines menschlichen Bedürfnisses diente, mit einem besonderen Namen schon überhaupt oder so häufig bezeichnet worden wäre, dass er als Erbstück aus diesem uralten in die späteren Sitze hätte mit wandern können. Trat einmal die Nothwendigkeit ein, | dasselbe zu bezeichnen, so 212
geschah diess höchst wahrscheinlich entweder durch einen Classennamen, etwa „Schlingpflanze" oder ähnliches, oder durch Benutzung des Namens einer ähnlichen oder verwandten Pflanze, welche schon grössere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

In historischer Zeit tritt uns ein Name für „Hopfen" zunächst bei den Römern entgegen. Zwar wird die Pflanze, welche mit diesem Namen, nämlich *lupulus*, bezeichnet wird,

---

Gegenden) und fanden auf ihrer weiteren Wanderung Örtlichkeiten, in denen sie längere Zeit zu rasten und demnach die mitgebrachten sprachlichen u. aa. Erinnerungen treuer zu erhalten vermochten. Diese Übereinstimmung bildet beiläufig bemerkt keines der geringsten Momente, welche für den von mir angenommenen Ursitz der Indogermanen, als solcher, sprechen.

Wem gegen die Annahme jener uralten verhältniss- | mässig hohen Cultur 211
der Umstand zu sprechen scheint, dass wir sie, insbesondre den nördlichen Zweig der europäischen Indogermanen, im Anfang ihrer Geschichte in einem, im Verhältniss dazu, keineswegs hervorragenden Culturzustand finden, der möge bedenken, durch welche unwirthliche Länder sie nach ihrer Abtrennung zu wandern und welche Kämpfe sie zu bestehen haben mochten, bis sie sich neue und stetige Sitze angeeignet hatten. Dass sie dadurch viel von ihrem mitgebrachten Culturvorrath einbüssen mussten, lässt sich schon vornweg vermuthen; über manche dieser Einbussen geben uns aber auch die Sprachen zuverlässigen Nachweis; nicht blos die mehr oder weniger grosse Verarmung der Grammatik, sondern vor allem des Hauptzeugnisses des materiellen Culturzustandes, des Lexikons. So um nur ein Beispiel zu erwähnen, kannten die Indogermanen in ihrem Ursitze entschieden Gold und Silber. Beide Wörter müssen sehr häufig gebraucht gewesen sein; denn sie haben sich in indogermanischen Sprachen erhalten, welche weit von einander getrennt sind. Beide zusammen sind jedoch nur von dem asiatischen Zweig bewahrt; die Griechen und Römer haben das Wort für Silber bewahrt, dagegen das für Gold verloren; jene es sogar, und dann sicher verhältnissmässig spät, durch ein den Semiten entlehntes ersetzt; die Römer durch ein wahrscheinlich aus dem eigenen Sprachschatz gebildetes. Umgekehrt haben die Germanen und Letto-Slaven das Wort für Gold erhalten, dagegen das für Silber eingebüsst. Eine genauere Betrachtung der lexikalischen Verhältnisse der indogermanischen Sprachen zu einander macht es aber fast unzweifelhaft, dass diese Erscheinung nur daraus zu erklären ist, dass jenen nach der Besonderung lange Zeit selten Gold, diesen Silber zu Gesicht kam.

nicht so genau geschildert, dass man darin den „Hopfen“ mit absoluter Sicherheit erkennen muss, aber der Gebrauch desselben im Mittellatein, so wie das entsprechende italiänische *luppolo* zeugen doch so entschieden dafür, dass auch bei den Römern mit *lupulus* Hopfen gemeint sei, dass jeder Zweifel daran als Hyperkritik betrachtet werden darf. Der Name wird, wie Hr Hofrath Grisebach vermuthet, dadurch entstanden sein, dass das Schlinggewächs, als Feind, Vernichter der Bäume betrachtet, um die es sich schlingt, in dasselbe Verhältniss zu diesen gesetzt ward, wie der Wolf zu den Hausthieren. Diese Auffassung erinnert an Indiens vedische Zeit, wo der „Wolf“ so sehr als „Feind“ überhaupt angesehen ward, dass, um den Begriff „sicher“ zu bezeichnen, aus dessen Namen, sskr. *vṛka,* ein relatives Compositum mit dem sogenannten *a* privativum gebildet ward, welches wörtlich „wolflos“, im Gebrauch „ungefährdet“ bezeichnet.

Weiter tritt uns dann im Slavischen ein Name entgegen, welcher entschieden „Hopfen“ bedeutet, nämlich im Altslovenischen *chmĕlĭ* und entsprechend in den übrigen slavischen Sprachen.

Slavisch *ch* entspricht nun bekanntlich indogermanischem, speciell auch griechischem, *s,* so dass schon dadurch das sla-
213 vische Wort dem griechi-|schen σμῖλο in dessen Derivat σμῖλαξ Nom. σμῖλαξ sehr nahe tritt. Diese Lautverwandtschaft beruht aber, wie sich leicht erweisen lässt, auf ursprünglich vollständiger Lautgleichheit. Das altslav. *ĕ* entspricht nämlich indogermanischem *ai;* ebenso griechisches αι, für welches mehrfach ῑ eintritt (vgl. z. B. τρις in τρισκαίδεκα (= sskr. *trayodaça,* nur phonetisch für *trayasdaça*), wo τρις für grdsprachlich *traias* = sskr. *trayas,* lat. *trēs* stehend unzweifelhaft *ī* hat); das griech. ο oder α aber grdsprachlichem *a* und ebenso das altslav. *ŭ* hinter *l.* Es ergiebt sich also als letzterreichbare Grundform beider *smaila,* oder, da *l* nur späterer Vertreter von ursprünglichem *r* ist: *smaira.*

σμῖλαξ bezeichnet zwar nicht dieselbe Pflanze wie *chmĕlĭ,* aber die durch σμῖλαξ bezeichnete ist dem Hopfen so ähnlich, dass man sehr gut annehmen darf, dass die beiden Wörtern zu Grunde liegende Form entweder eine Art Classenname war, der sich bei den Griechen und Slaven für verschiedene dieser Classe angehörige Gewächse fixirte, oder schon der Name eines

besonderen Gewächses, welcher aber bei den einen oder den andern für ein diesem ähnliches gebraucht ward.

An eine Entlehnung des slavischen Wortes aus dem Griechischen ist nicht zu denken. Denn bei Entlehnungen machen sich die ursprünglichen Lautreflexe nicht geltend, sondern die etwaigen Änderungen, welche in ihnen eintreten, sind von anderen Lautverhältnissen bedingt. Wäre das Wort von den Griechen entlehnt, dann würde die griechische Anlautgruppe σμ sich im Slavischen erhalten haben, da sie hier eine sehr häufige ist. Von einer umgekehrten Entlehnung, nämlich des griechischen | Wortes aus dem Slavischen, kann gar nicht die 214
Rede sein.

Wir haben also anzunehmen, dass die beiderseitigen Namen selbstständiges Eigenthum beider Sprachen sind; dass sie aber auf einer Grundform beruhen, welche sich schon in derjenigen Sprache befand, die die gemeinschaftliche Grundlage des Griechischen sowohl als Slavischen bildete.

Da aber Slavisch und Griechisch nicht zunächst eine gemeinsame Grundlage haben, sondern vielmehr, nach der bis jetzt wahrscheinlichsten Annahme, scharf getrennte Sprachen sind, jenes dem nördlichen, dieses dem südlichen Ast des europäischen Zweiges des Indogermanischen angehört, so folgt daraus, dass die gemeinsame Grundform von σμῖλο (σμῖλα-κ) und *chmělĭ* schon wenigstens dem gesammten europäischen Sprachzweig — und dann wahrscheinlich in der Form *smeila* — eigen gewesen sein muss und dessen Reflexe in den übrigen europäischen Sprachen eingebüsst sind. Die Einbusse erklärt sich daraus, dass die mit diesem Worte benannten Rankengewächse von zu geringem Einfluss auf das Leben waren, als dass ihre alten Namen allenthalben hätten bewahrt werden können.

Allein wenn dieses Wort in allen europäischen Sprachen, ausser dem Griechischen und Slavischen, eingebüsst werden konnte, so ist dasselbe auch für die asiatischen möglich gewesen, also die oben angedeutete Hypothese erlaubt, dass das Wort schon in der indogermanischen Grundsprache existirt habe.

Da aber σμῖλαξ ein zwar ähnliches, aber doch wesentlich von *chmělĭ* verschiedenes Schlinggewächs bezeichnet, so können wir daraus folgern, dass die gemeinsame europäische Grund-

215 lage die-|ser beiden Wörter — *smeila* — weder für die eine noch die andre Pflanze fixirt war, sondern wahrscheinlich für beide zugleich, oder selbst noch mehrere ähnliche Pflanzen gebraucht zu werden vermochte:

Die letztere Annahme ist natürlich noch viel eher erlaubt für die noch viel weiter zurückliegende gemeinsame indogermanische Grundlage, welche, wenn sie wirklich anzunehmen ist, nach Obigem *smaila* oder *smaira* gelautet haben würde.

Der letzteren Form entspricht nun aber ganz genau (mit dem regelrechten Vertreter des grundsprachlichen *ai* durch *e*) sskr. *smera*. Wenn dieses Rankengewächse bezeichnete oder entschieden bezeichnen konnte, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, dass der griechische und slavische Name in letzter Instanz schon grundsprachlich war.

Das erstere ist nun freilich nicht der Fall, das zweite aber zwar nicht entschieden, aber keineswegs sehr unwahrscheinlich.

smera ist nämlich ein Adjectiv und von dem schon entschieden grundsprachlichen *smi* „lachen, lächeln“ (Fick Vgl. Wtbch. der indog. Spr. I^3, 254) abgeleitet. Es bedeutet „aufgeblüht, blühend“. Wenn wir nun bedenken, dass gerade Rankengewächse eine lange Blüthezeit haben und sich nach und nach, wie z. B. die Winde, die Capper und andere, von oben bis unten mit einer Fülle von Blumen bedecken, dann wäre keinesweges undenkbar, dass diese so sehr charakteristische Äusserlichkeit schon in dem Ursitze der Indogermanen zur Bezeichnung von Rankengewächsen verwandt ward. Die Bezeichnung wäre zwar eine sehr poetische, allein die indischen Pflanzenbezeichnungen sind vorwaltend poetisch und |
216 manche allgemeine Gründe, deren Aufzählung, da sie kein entscheidendes Moment gewähren, jedoch hier unnöthig ist, sprechen dafür, dass diese poetische Anschauung den Indern nicht speciell eigen, sondern schon von den alten Indogermanen überkommen war.

Ist demgemäss die Vermuthung erlaubt, dass sskr. *smera* = griech. σμῖλο = slav. *chmělĭ* sei, dann würde sich ergeben, dass in dem Ursitze der Indogermanen Rankengewächse mit dem Worte *smaira* in der Bedeutung „blumenreich“ bezeichnet wurden; dass dieser Name aber in Indien durch andre, ihrer Besonderheit mehr entsprechende, wie *pratati* „Ausbreitung,

sich ausbreitendes", *valli,* wohl von *var* „bedecken", *latâ,* wohl für *ratâ* „die liebende, wie eine Liebende sich um Bäume schmiegende, sie umarmende" verdrängt ward, sich dagegen zuerst im europäischen Zweig des Indogermanischen erhielt, später aber auch in diesem eingebüsst ward; jedoch mit Ausnahme des Griechischen und Slavischen, in denen er sich zur Bezeichnung besondrer, einander ähnlicher, Rankengewächse fixirt hatte.

Mit dem slavischen Namen beginnt gewissermassen eine neue Geschichte des Wortes. Die Slaven waren, wie es scheint, die ersten, welche die damit bei ihnen bezeichnete Pflanze, den Hopfen, zu umfassendem menschlichen Gebrauch verwandten. Sie benutzten sie als Würze ihres nationalen Getränkes, des Meths. Dieser Gebrauch verbreitete sich, auf ähnliche Getränke angewandt, in immer weiteren Kreisen und fast aller Orten, wohin er drang, folgte ihm die Cultur des früher unbeachteten Hopfens nach und mit dieser als Lehnwort auch die slavische Bezeichnung desselben. |

Fast unverändert erscheint sie in der neugriechischen 217
Form χουμέλι oder ὄλη, der türkischen *hymel,* sowie in den mittellateinischen *humalus* oder *humulus,* der finnischen *humala,* estnischen *humal,* flämischen *hommel,* schwedischen *humle* und der dänischen *humle.* Mit *j* für *l* schliessen sich an die slavische wallachisch *hameju,* rumänisch *hemej,* mit *k* für *ch* ungarisch *komló.*

Die französische Form *houblon* setzt ein vorhergegangenes *humlon* voraus, welches durch die im Französischen und sonst (z. B. auch im Griechischen und Latein) häufige Entwickelung eines *b* (im Latein *p*) aus *m* bei folgendem *l* oder *r* (vgl. *sembler* aus lat. (*ad*)-*similare* vermittelst *simlare*, *comble* aus *cumulus* vermittelst *cumlus, humble* aus *humilis* vermittelst *humlis*) zunächst *humblon,* dann, durch Dehnung des nasalirten Vokals das *m* einbüssend (vgl. *marbre* aus *marmor* vermittelst *marmr,* dann *marmbre* und, wegen *b* zwischen *mr, chambre* aus *camera* vermittelst *camra*), *houblon* ward. Zu diesem gehört altwallonisch *houbillon,* später *houbion.*

An die französische Form schliesst sich die deutsche, ahd. *hoppe, hopfo, hopho.* Es würde aus *bl* zunächst *pl,* dann, durch Assimilation, *pp* in *hoppo,* durch Aspiration *hopfo, hopho* entstanden sein.

So stellt sich das Verhältniss des deutschen Wortes zum französischen, wenn man sich rein an die Thatsachen halten und Vermuthungen vermeiden will. Allein die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch zwei Umstände bedenklich:

1. ist es auffallend, dass der slavische Name, und dann wohl sicher mit dem sich daran knüpfenden Gebrauch des
218 Hopfens, die nächsten | Nachbarn, die Deutschen, überspringend zuerst zu den Franzosen gekommen sei und erst von diesen den Rückweg zu den Deutschen genommen habe;

2. ist das auslautende *n* im französischen *houblon* aus dem Französischen selbst schwerlich zu erklären, während es dem deutschen *n* der Grimm'schen schwachen Declination so ähnlich sieht wie ein Ei dem andren, und wohl nicht der entfernteste Zweifel darüber aufkommen kann, dass schon die ahd. Formen, in Übereinstimmung mit der nhd., dieser Declination folgten. Diese Auffassung des französischen *n* wird dadurch, dass es hier in allen Casus erscheint, während es im Ahd. im Nomin. Sing. fehlt, keineswegs erschüttert. Die Franzosen würden, gemäss der für das Verhältniss der französischen Nomina zu den lateinischen durchgreifenden Regel, auch aus dem Deutschen statt des Nomin. Sing. den Accusativ oder das Thema bei sich eingebürgert haben.

Wollte man aber auf diese Bedenken hin das Verhältniss geradezu umkehren und die französische Form aus der deutschen ohne Weiteres ableiten, dann erheben sich wiederum auch dagegen schwer wiegende Bedenken.

Wir bedürfen nämlich zur Erklärung des Verhältnisses von *hopfo* (Thema *hopfon*) u. s. w. zu der slavischen Grundform nothwendig der Mittelglieder auf *-mlon, -mblon, -blon.* Diese Umwandlung von *ml* in *mbl,* welche im Französischen Regel ist, lässt sich aber im Deutschen, so viel mir bekannt, gar nicht nachweisen.

Vielleicht löst sich diese Frage dadurch, dass wir annehmen, was mit so manchen Wörtern geschehen ist, dass ein deutsches Wort nach Frankreich gelangt ist, hier sich
219 modificirte und | in dieser modificirten Gestalt, zugleich mit etwaiger Verbesserung dessen, was es bezeichnete, zurückkehrte und, gewissermassen als civilisirt betrachtet, in dieser Modification seine Aufnahme fand. Das hier in Frage kommende deutsche Wort würde dann *humlo,* Thema *humlon,*

gewesen sein; dieses ward, in der bemerkten Weise, französisch *houblon* und kehrte, vielleicht mit einer verbesserten Benutzung des Hopfens, nach Deutschland zurück, wo es sich dann in der angegebenen Folge zu *hopfo* (Thema *hopfon*) umgestaltete.

Doch wie man auch darüber entscheiden möge, was eingehender zu erwägen, hier zu weit führen würde, das innigste Verhältniss von *hopho*, nhd. *hopfen* zu *houblon* wird wohl von Niemandem bezweifelt werden können.

An den deutschen Namen schliesst sich der lettische *appiķi*, sowie der litauische *apwynýs*, ebenfalls mit dem verrätherischen *n*.

Ist die im Vorhergehenden dargelegte Ansicht im Wesentlichen richtig, so existirte im Ursitze der Indogermanen ein Wort *smaira*, welches, eigentlich „blüthenreich" bedeutend, vielleicht oder selbst wahrscheinlich schon „Rankengewächse" überhaupt oder eines oder mehrere dieser Art bezeichnete. Im asiatischen Zweig der indogermanischen Sprachen ist zwar das Wort, aber nicht diese Bezeichnung bewahrt. In dem europäischen erhielt es sich in der Gestalt *smeila* und zugleich in der obigen Bezeichnung. Im Griechischen ward es in der Form σμίλ-αξ zur Bezeichnung einer Art „Winde", im Slavischen in der Form *chmělĭ* u. s. w. zu der des „Hopfens" verwandt. Dieser wurde von den Slaven als Zusatz zu berauschenden Getränken benutzt. Dieser Gebrauch verbreitete | sich von da im weitesten Kreise und mit ihm zugleich der 220
slavische Name als Lehnwort, natürlich mit manchen Wandlungen, über ganz Europa, mit Ausnahme Italiens, wo sich der lateinische Namen des Hopfens, *lupulus*, mit geringer Umwandlung erhalten hat.

Inhalt.

	Seite
Creuzer, Abriss der römischen Antiquitäten	3
Wagenfeld, Sanchuniathon	10
Leemans, Horapollinis Niloi Hieroglyphica	21
Harkness, Ancient and modern Alphabets of the Popular Hindu Languages etc.	24
Einige Bemerkungen über die Götternamen auf den indoscythischen Münzen	28
Diefenbach, Vorschule der Völkerkunde und der Bildungsgeschichte .	50
An old Zend-Pahlavi Glossary	61
Aubaret, Grammaire de la langue annamite	69
Elliot, Memoirs on the history, folk-lore and distribution of the races of the North Western Provinces of India	80
Skizze einer Abhandlung: Über Augensprache, Mienenspiel, Gebärde und Stimmmodulation	92
Der Hopfen. Seine Herkunft und Benennung	95

REGISTER.

I. Sachregister.

α privativum II 81, 187.

Abdallah ben Mokaffa III 225.

Abhidharma, die Metaphysik des Buddhismus I 213, 228, 243, 259.

Ablativ auf at von Themen auf u I 293 fg.

Ablaut II 25, 58; ist ein rein lautlicher Vorgang ohne Einfluss auf die Bedeutung II 52; im Deutschen II 69.

Absolutiv im Sanskrit II 161, 162; ist ein Instr. sg. auf a von einem Part. auf tva.

Abulfeda III 35.

Accent, Wichtigkeit für die Erkenntnis der Sprachformen I 64; Accentuation der idg. Spr. vor ihrer Trennung im wesentlichen fixiert I 66; urspr. Stelle des Accents auf der Endsilbe I 112, II 69; bewirkt Schwächung der vorhergehenden Silbe I 65, II 153, 160; Differenzierung des A. II 197; A. im Sanskrit I 64 fg., 109 fg.; Accent der Komposita I 111, 340, II 133; der Bahuvrihi-Komposita mit viçva I 96; tonlose Wörter I 89, 90; Verhalten des A. im Sandhi I 90, 91; A. in der Deklination I 78 fg., im Vokativ I 67, 90, im Gen. pl. I 79; Themen auf u oxytoniert I 338; der A. im Verbum I 81, 90; A. des zusammengesetzten od. derivierten Vb. I 89; A. im Potential und Prekativ I 86; im Passiv I 85; im Aorist I 67, 88; Accent der augmentlosen Formen II 153; Accentuation im Sâmaveda I 68, 76, 163, im Yajurveda und Çatapathabrâhmaṇa I 97, 98; Accentregeln des Ṛv. Prât. I 271; Accentuation von εç II 196; Accentunterschied zwischen Nom. u. Vb. im Englischen II 199.

Açoka regiert 263—227 v. Chr. I 50, 51; 49, 60, 213, 238, 254, IV 26. Sein Sohn tritt zum Brahmanismus über I 61.

Verbum activum II 141.

Aditi und Âditya's I 340, 341.

Aelian I 143.

Äsop. Planudes' Leben des A. III 186, 187 fg. 195; 210, 211, 216; Grundlage der Eulenspiegeliaden III 210.

Agglutination I 296.

Aitareya-Brâhmaṇa I 148, 284.

Akbar I 23, 26.

Albanesen II 88 fg. Gebräuche und Sitten II 91 fg., Geschichte II 104, Sprache eine Mischsprache II 109; 2 Dialekte: toskisch und gegisch II 88 fg., slavischer Einfluss II 117, Grammatik II 110 fg.; Abstammung von den Pelasgern od. Illyriern II 98.

Albanopolis II 97.

Alfons der Weise III 57, benutzte in s. Historia generale arabische Literatur III 61.

Peter Alfons III 63.

Alphabete der Sprachen d. südl. Dekhan IV 24, 25; ältestes Sanskrit-

A. IV 25, Devanâgarî-A. I 21; albanesisches A. II 102, 104.
Amarakosha II 179, 180.
Anaitis II 102.
Analogiewirkung II 53, 84.
Annamitische Sprache gehört zu den einsilbigen IV 69, 70, Verbreitungsgebiet IV 70, Schrift IV 70, 71.
Antiochus I 50.
anudâtta I 64 A., 68, 163, 165.
anudâttatara I 69, 73, 163.
Anukramaṇi I 283.
Anvâr-i-Suhaili III 42—46, 52, 54, 55, 72.
Aorist II 81, 146, 3. Aor. auf isham II 64, Aor. Pass. I 87, Aor. auf xα II 78, 2. Aor. auf d. Endsilbe accentuirt I 336, Vokal d. Wurzel im 2. Aor. II 18; Aor. II Pass. im Griech. II 70.
Âprî-Hymnen im Veda I 284.
Araber, Kultur u. Literatur in Spanien III 57.
Âraṇyaka I 283.
Ardâi-Vîrâf Nâmeh IV 61, 62.
Ardschi-Bordschi, mongol. Bearbeitung des Vikramacaritra III 37, 84—88.
Arhant I 213, 237, 258.
Arier, Zeit ihrer Einwanderung und Verbreitung in Indien I 17.
Ariosto III 92.
Ârya I 237, 240.
Aspiration I 308.
Askese, Anfänge derselben in Indien I 251.
Astrologie, indische I 147, 148; griech. Einfluss.
Âtmanepada II 141, 144, 145.
Aufgaben bei Wettstreiten in d. Volksmärchen III 152, 173, 178, 184, 188, 197, 199, 200, 204, 209, 214, 221.
Aufopferungsgeschichten in Märchen III 93.
Aufschneidereien in Märchen III 134.
Augment I 336, II 81, im Homer II 82.
Avesta, Geschichte der heil. Schriften d. zoroastr. Religion IV 62, Pehlevî-Übersetzung derselben IV 62—65, Tradition I 333, Textverderbnisse im Av. IV 66, Schwierigkeit d. Erklärung IV 62, 63, Methode derselben IV 63—67; Beziehungen der avestischen Schriften zu den Veden I 286, 333, IV 64—67.
Balabhadra I 204.
Bahâr Danush III 73, 94.
Barygaza I 189, 220.
Basile III 113, 115, 129, 132, 139, 141—147.
Bhadrakalpa I 234.
Bharatidenkampf I 47, 59.
Bhartṛhari III 72, 91, 92, 182.
Bhaṭṭoji I 107, 110.
Bhaṭṭikâvya II 178.
Bhavabhûti III 77.
Bhṛgukaccha I 190, 220.
Bîdpâi = Vidyapati III 41, 51.
Bildungsgeschichte IV 50 fg.
Boccaccio III 71.
Bodhisattva I 61, 183, 201, 234, 237, 259, 260.
Brahmanen, Träger der Literatur I 20; ihr Vedenstudium I 196; ältere u. jüngere Periode der brahmanischen Kultur I 19, letztere nachbuddhistisch im Kampfe gegen den Buddhismus entstanden III 23.
Brâhmaṇa's I 126, 183, III 105; Br. Periode 800—600 v. Ch. I 283.
Buddha I 48, 49, 53, 54, Bedeutung d. Namens I 258, Geburt 553, Tod 473 I 58, Buddhas Leben I 224 fg. D. Reihe d. Buddhas endlos I 261; B's Vorexistenzen I 235, 236.
Buddhismus, s. Bedeutung für die Entwickelung d. geistigen Lebens in Indien I 209, 222, 225, 244, III 10; Geschichte d. Buddhismus I 227, Chronologie I 253; die beiden Hauptphasen des B. I 259, Blütezeit III 178, 179, Untergang in Indien I 256, III 20; d. Buddh. in Mittelasien (Khotan) I 182; d. südliche B.

ursprünglicher I 233; pantheistische Weltanschauung I 225, 226, 228; philosophische Systeme I 249, 262; Erkenntnislehre I 264; Lehre v. d. Monaden I 263. Meditation I 242, rationalistische Richtung I 258, buddh. Ethik I 226, 238, 239, Auffassung d. Sünde I 231, Macht des Menschen über d. Götter I 225, buddh. Kosmologie I 228, Klassen d. Wesen I 229, Weltumwälzungen I 231, Kreislauf u. Erlösung I 231. Sammlung der buddh. Bücher (Tripiṭaka) I 213. Buddh. Concile, das erste I 213, unter Açoka I 227. 8, zu Pâṭaliputra (Mitte des 3. Jh.) I 220, zu Vaiçâli I 258. Tradition d. buddh. Lehre I 246, 18 Schulen I 216. Religiöse Disputationen I 257. Mönchtum und Klöster I 184, 218, 236, Hierarchie I 236, Kirche ib., buddh. Kultus I 239, Gebet I 241, Heiligenkult I 239, Reliquiendienst I 182, 240, IV 26, Buddhareliquien IV 28, Buddhas Schatten I 182, Fussspur I 241, Augenzahn I 241, Buddhadenkmäler I 184. Buddh. Literatur I 252, Verlust d. Originale I 244, Übersetzungen derselben I 244—47, III 85, ins Chinesische I 209, 210, 247, ins Tibetische III 168, ins Mongolische III 99. Buddh. Legenden d. Grundlage der Märchenpoesie I 212.

Cabinet des Fées III 53, 132, 181.

Çâlivâhana I 43, 47, 199.

Çâlihotra = arab. Salotar II 130.

Çâṅkhâyana-Brâhmaṇa und -Sûtra I 148, I 284.

Cancionero general III 60.

Candragupta I 18, 20, 21, 49, 55, 57, 60, III 177.

Casus, Bedeutung der II 132.

Çatapatha-Brâhmaṇa I 97, 294.

Cerebralisation (d zu l) IV 43.

Chandas-Periode d. ved. Literatur I 284.

Chinesische Übersetzungen buddh. Werke I 247, III 88; Wallfahrten chin. Buddhisten nach Indien und Reisewerke über Indien I 173, 174. Chines. Transskription ind. Namen I 186, 209.

Chronologie, indische I 278 fg. Chron. d. Brahmanen I 57, buddh. Chronol. I 52, 54. Das älteste Datum der ind. Geschichte I 58. Buddha die Basis d. ind. Geschichte I 52.

Çîlabhadra I 179, 184.

Çîlâditya, ind. König I 180, 200.

Çiva mannweiblich IV 35, bildliche Darstellung IV 33, Namen s. Gemahlin IV 37.

Çivadâsa III 10, 23, 25, 26.

Çivi III 87, 182.

Conceptionen ohne Mitwirkung e. Mannes in d. indischen, jüdischen u. römischen Sage und im Märchen III 75.

Conde Lucanor III 56 fg., 204.

Çrâvaka I 237, 258, 260.

Crescentia-Sage III 71.

Ctesias IV 27.

Çûdras I 283, III 105.

Çukasaptati III 27, 28, 64—79, 88, 90, 92, 94, 107, 144, 145, 164, 172—184, 197—208.

Çunaḥçepa-Legende I 141, 284.

Dativ im Pâli und Prâkrit durch d. Genetiv ersetzt 304.

Darwin IV 80.

Dehnung II 152, 166, von i und u vor r v + Cons. IV 86, der Part. u im Veda I 312.

Demetrius I 60.

Desiderativa II 64.

Devîmâhâtmyam I 1 fg.

Dharma I 228, 229.

Dialekte, indische. Zeit ihrer Entstehung I 15, 16; Verhältnis zum Sanskrit I 22. Dial. von Mahârâshṭra und Magadha I 14—16. Ihr Gebrauch in buddh. Schriften I 22, 265.

Dido, Geschichte der — in Hinterindien II 84. (Ochsenhaut als Landmass.)

Dinkart IV 61, 62.
Dio Chrysostomus I 143.
Dirne, Märchen von der klugen — III 156 fg.
Disciplina clericalis III 63, 64.
Dolopathos III 38, 213, 214.
Drache in Märchen III 123, 149.
Drama, Alter des D. in Indien I 143.
Drâviḍa, Urbevölkerung Indiens I 17.
Dreizack als Göttersymbol IV 33.
Dsanglun, e. tibetische Legendensammlung III 38, 81, 172—7, 201; ins Mongolische übersetzt III 180, 206.
Dvandva-Komposita I 111, II 137.
Dynastien, indische I 53—60.
Entlehnung und Rückentlehnung zwischen d. Deutschen u. Französischen IV 102, 103.
Epiroten II 99.
Epos, indisches. Der indische „Homer" I 143.
Erzählungen Titel von — angeführt III 76 fg.
esse, ursprüngliche Bedeutung und Konstruktion II 147.
Eusebius IV 13—19.
Fabeln beruhen auf buddh. Grundlage III 24, 25. Fabel des Men. Agrippa III 87.
Fa-Hien I 174, 212.
Femininbildung v. Worten auf u I 337, 338, mit Suffix i IV 35, 36; auf âni IV 35, 37.
Flexion, Entstehung derselben I 298, II 131, 134; hervorgegangen aus Zusammensetzung II 80, 81, 131, 134. Ersatz d. Flexion durch Partikeln IV 75.
Foe-Koue-Ki I 174, 194.
Formeln, die dem Veda und Avesta gemeinsam sind IV 68.
Füllhorn IV 33.
Fürstenspiegel III 47.
Gauss IV 61.
Gegen II 88, 89, 103.
Genetiv sg. fem. auf ai im Veda I 303.
Genovefa III 71.
Gespensterglaube III 13.
Gesta Romanorum III 80, 213, 214.
Göttersymbole in iranischen Darstellungen IV 33, 41.
Grammatik der Inder I 292; ihr Verhältnis zur griechischen I 290.
Griechisch mit d. Arischen am nächsten verwandt IV 96 A.
Griech.-baktrisches Reich III 178.
Wechselbeziehungen zwischen Griechenland u. Indien I 143, III 178.
Gudrunsage III 130.
Guṇa II 12, 13, 14, 22, 58.
Harivaṁça I 189, III 47, 54, 80, 235.
Haṁsaviṁçati III 65.
Hemacandra I 206, 207, 275.
Hesychius IV 24.
Heteroklisie I 315.
Heykar, der weise III 111, 181, 184, 186, 198, 201, 204, 209—212.
Hiatus im Sanskrit I 100, II 65.
Hînayâna I 214, 249, 259, 261.
Hiouen-Thsang I 16, 181, 186, 192, 240, 248. Sein Leben I 173, 178—180; c. 602 geboren I 178. Ausdehnung s. Reise I 210. Wichtigkeit u. Zuverlässigkeit s. Werkes I 181, 186.
Hieroglyphen IV 21—23.
Hitopadeça III 33, 52, 73, 231.
Hoeï-Li I 173, 175, 177, 181.
Hopfen IV 95 fg. S. Verbreitung IV 96, Gebrauch und Bezeichnung desselben von d. Slaven entlehnt IV 101.
Humâyûn-Nâmeh III 42, 43.
Husain Vaïz III 43, 45, 52—55.
Ibañez de Segovia III 60, 62.
Illyrier II 98, 99, 101.
Imperativ II 70, 71, auf dhvât II 71, auf antât, lat. anto, unto I 322.
Impersonalia im Slavischen II 137 fg., im Skr., Zend 142. Subjektlose Sätze II 139, 145, 146.
Indien. Unsicherheit der indischen Geschichte I 279, 280. Charakter d. indischen Kultur I 251. Alter der Literatur I 251. Alter d. Schrift in

Indien I 20, 21, 249, 250, 284, Verbreitung derselben nach Centralasien I 195. Schreibmaterial I 21. Inschriften I 14, 21, IV 25. Zustand Indiens im 7. Jh. n. Ch. I 181, 195 fg. Zustand d. nordwestl. Indiens im 19. Jh. IV 82—84. Wörter der neuindischen Sprachen auf d. Sanskrit zurückgeführt IV 85.
Indogermanen, Ursitz u. Kultur derselben IV 96 (IV 81); Wortschatz d. Grundsprache II 56, Einbussen im Wortschatze I 97 A. Phasen d. idg. Sprachentwickelung II 131. Nichtflektierende Periode I 300.
Indra I 106, 109, 230, 240, 335, III 214.
Infinitiv II 116—118, 159, im Veda (auf e, as, tos, âtave) I 89, 295 fg.
Instrumental sg. auf â II 162, Instr. plur. II 66.
Intensiva I 89.
Iyâr-i-Dânish III 42.
Jaina's III 26, 37. Jaina-Chroniken I 43, J.-Literatur III 234.
Jâtakas I 200, III 78, 232.
Jean de Boves III 122.
Johann v. Capua III 45, 49, 61.
Kâdirî III 67, 70—81.
Kâkolûkîya III 50.
Kalhaṇa, Verfasser der Râjataraṃginî I 25—59.
Kalîla u. Dimna III 27, 39, 41, 42 fg., 50, 76, 79. Persische Bearbeitung III 69, hebräische Übers. III 45, spanische Übers. III 61.
Kali-Periode I 52.
Kalpa-Baum I 31.
Kalpa-Sûtra I 283.
Kanishka I 61, 62, 254.
Kanyâkubja I 219.
Kashgar I 219.
Kashmir I 38, 39, 45, 58, 60. Buddhismus im K. I 58.
Kasten I 20, III 105, IV 82.
Kathâsaritsâgara, Märchensammlung v. Somadeva III 3, 4, 5, 11, 71. Im 12. Jh. entstanden III 51.
Kawisprache u. Literatur I 142.
Khosru-Nushirvan III 46, 61; 531—579, III 225.
Khotan I 182, 219 = Kustana.
Königslisten, brahmanische und buddhistische I 54—56.
Komparativa auf îyaṁs I 66. Gunirte Komp. II 15, anomale Komp. im Griech. I 137.
Konjugationsklassen II 114, II. Konjugation II 49, 58, 59, Übertritt aus d. einen in d. andere Klasse II 49, 50, Verhältnis der V., VII. u. IX. Klasse II 48, 51, 61, 62, I 322. Die I. u. VI. Kl. II 49.
Koptisch IV 23.
Labiale, Einfluss auf folgendes i I 293.
Laute haben keinen dynamischen Wert II 40, 45, 46, 51, 52.
Lautwandel, etymologischer und grammatischer II 4. Einmaliger L. II 154.
Lehnwörter, lateinische im Albanesischen II 108.
Lingualisirung (s zu sh) I 307.
Lokapâla I 230, 240.
Lokativ I 297, 300.
Magadha I 49—56, 60, 176.
Mahâbhârata I 143, III 47—55, 75, 79.
Mahâkalpa I 202, 231.
Mahârâshṭra I 16.
Mahâyâna I 214, 259. M.-Lehre I 255—262.
Mahâvaṁça, buddh. hist. Werk I 50, III 177.
Mahîdhara I 98, 153, 170, 304.
Makedonier (Nichtgriechen) II 99.
Mânavadharmaçâstram zwischen 200 u. 100 v. Ch. I 19.
Manikyâla, Tope von I 241, IV 26, 28.
Mantra-Periode d. vedischen Literatur I 284.
Juan Manuel I 204, III 56—60.
Manumissio IV 9.
Mars, Benennungen des — im Indischen I 148.

Marut I 299, 341.
Masûdi III 27, 29, 31, 62.
Märchen. Wesen und Ursprung der Märchen III 157, Charakter III 158, 159. Unterschied v. d. Sage III 158, Alter, Ursprung und Verbreitung der Märchen III 160. Abstammung aus Indien III 94, 161, 162. Die letzte Quelle d. Märchen ist d. Buddhismus III 84, 232. Griechenland Vermittlungspunkt bei d. Wanderung d. Märchen v. Asien nach Europa III 111, 114. Arabische Märchen im 14. Jh. ins Griech. übersetzt III 111. Zu den Russen kamen d. Märchenstoffe durch die Mongolen III 157.
Maitreya, Buddhas Nachfolger, I 217, 236, 241.
Medium II 140, 141.
Megasthenes I 20.
„Die sieben weisen Meister" III 27. D. indische Original der zu diesem Kreise gehörenden Schriften III 84.
Meisterdieb III 117.
Der Mensch mit den wunderbaren Eigenschaften, e. Märchengruppe III 94 fg.
Merlin, der Roman von M. III 144.
Milinda = Menander I 61, 254, III 20, 33, 179 (150 v. Ch.).
Minenspiel IV 92 fg.
Mirchondi III 29.
Mithra I 340, IV 39, 49.
Argote de Molina III 59, 60.
Mongolen, Vermittler d. Märchen zwischen Asien und Osteuropa III 85, 180. Buddh. Literatur bei d. Mong. III 99. Ihre Herrschaft in Russland III 206.
D. Märchen v. d. „Moradbak" III 196—202, 211.
Morlini III 112—118, 129, 132.
Münzen, indoskythische IV 28 fg. Pehlevi-Münzen IV 32.
Nachshebi, Verfasser d. pers. Tûtînâmeh III 27, 28, 37, 67, 71, 72, 74, 77, 81, 108, 111. † 1329 III 66.
Nâgârjuna od. Nâgasena I 59—61, 62, 249, 253—256, III 20—23, 35, 36; lebte um 160 v. Ch. I 255.
Nanda III 164, 165, 177, 182.
Nasalierte Präsensformen II 49.
Nasr-Allah III 43, 44, 45.
Nationalcharakter IV 57—59.
Naighaṇṭuka I 122, 317, II 14, 71, 175, 190.
Nearch I 250.
Nirukta I 98, 324, II 190.
Nirvâṇa (Existenzlosigkeit) I 233, 234, 237, 261.
Nizâmi III 197.
Vedischer Nominativ sing. auf s I 315.
Nordeuropäer, ihr Kulturzustand am Anfang d. Geschichte IV 97 A.
Optativ II 83.
Pada-Text I 99, II 187.
Pañcatantra I 213, III 10, 33, 38, 39, 42, 52, 53, 55, 69—80, 87, 94, 106, 163. Pehlevi-Übersetzung des P. III 225. Syrische Übers. des P. III 225, enthält die älteste Gestalt desselben III 229, 231; Handschrift dieser Übers. in Merdîn gefunden III 228 fg. Südliche Recension des P. III 230, 231; singhalesische Bearbeitung III 232.
Pâṇini I 110, 126, 219, 291, 292, II 179.
Participium I 329. Bedeutung des Part. auf ta (Adj. verb.) I 324. Part. auf tvâ mit schwacher Stammform II 159. Part. perf. act. II 176. Indog. Part. perf. pass. auf tua od. tva II 159. Participialsuffixe ta, na, va, ma, ra II 161. 162. Part. perf. act. ohne Reduplikation II 176.
Parasmaipada II 141, 144, 145.
Passivum II 141.
Pâṭaliputra I 205, III 3, 164.
Patronymika II 170.
Pelasger II 98.
Pentamerone III 75.
Perfectum auf κα II 77. Perf. periphrasticum II 77, 78. Das e im Perf. II 62, 67.

Personalendungen II 141.
Philo IV 10.
Phönizier IV 11.
Pien-ki I 192, 193.
Plutarch Gastmahl d. 7 Weisen III 177, 178, 310.
Pluti I 69 fg., 76.
Potential im Sanskrit II 79, im Zend IV 38.
Präsens, Bildung des P. II 48.
Prâtiçâkhya's. Ihre Aufgabe I 266. Wichtigkeit derselben I 150. Ihre Redaction spät abgeschlossen I 267, 269; verschiedene Redactionen I 271, 272. P. zum Ṛg-Veda I 265 fg. Eintheilung I 269, 270. Vâjasaneyi-Pr. I 150 fg., Unterschied vom Ṛgveda-Pr. I 272.
Ptolemäus I 50, 148.
Pushpadâsa III 74, 145.
Entstehung des skr. ṛ-Vokals II 11—13. Seine Entsprechung im Griech. u. Latein. II 19 (r mit wechselndem Vokal).
Râjataraṃgiṇi, kaschmirisches Geschichtswerk I 22 fg. Abfassungszeit 1148 n. Ch. I 25, 51. Verbindung von Sage u. Geschichte I 39. Chronologie der R. I 40 fg.
Rätselaufgaben III 179, 180, 187, 188.
Redetheile I 271. Nomen u. Verbum gleich früh in d. Sprache vorhanden II 30.
Reduplikation, in d. Veden unterdrückt II 77, 78. Redupl. vokal II 9.
Reflexivum II 141.
Religion des Veda und Avesta I 333. Männliche u. weibliche Auffassung d. Götter in d. idg. Religionen; weibl. Auffassung d. Götter in d. altpersischen R. IV 39, z. B. des Mithra IV 40.
Rodriguez de Castro III 61, 62.
Römische Staatsverfassung IV 5 fg.
Rudra I 318, 335, 341.
Sage, Charakter der Sage III 159; isländische Sagen III 214, Áslaug-Sage III 214, Sage von Ragnarr Loðbrók III 213, 214, 216, Sage v. Viravara III 74.
Salomo III 182, S. u. d. Königin von Saba III 180.
Saṃprasâraṇa I 64, II 14.
Saṃsâra I 260.
Sanchuniathon IV 10—19.
Sandhi-Gesetze I 112, 269.
Sanskrit um 1000 v. Ch. die herrschende Sprache Indiens. Zeit und Ausdehnung ihrer Herrschaft I 13—15, 17; Sanskritliteratur I 19; als Sprache des Umgangs im 4. Jh. v. Ch. durch die Dialekte verdrängt I 18, 21. Ein Volksdialekt d. Grundlage des S. I 140. Verhältnis zu d. Mundarten I 140. Charakter d. S. I 328, episches und buddhistisches S. I 329.
Saxo III 216.
Sâyaṇa I 105, 125, 126, 167, 304, 317, 319, II 191.
Schweiggelübde I 204.
Seelenwanderung I 232, Entstehung d. Glaubens an d. S. I 223, 224.
Servius Tullius IV 8.
Setubandha III 234.
Siddhântakaumudî I 276, II 179.
Siebenmeilenstiefel III 136.
Siebenschläferlegende I 204.
Sieblinge III 128.
Siṁhâsanadvâtriṁçat III 63, 68, 72, 73, 78, 80, Hindu-Übers. III 89—90.
Sindbad. Das indische Original der Sindbadschriften III 32, 34, 37, 68, 69, 87, 88. Persische Übers. III 27, 38, 72; hebr. Bearbeitung Sandabar III 27, 30. Der arab. S. beruht auf e. Pehleviübers. III 34. Syntipas III 27, 38. Datierung des Sindbad III 29.
Soma I 109, 341.
Somadeva I 205, III 3, 11, 23—26, 74—82, III 166.

Sprache I 104, IV 56, 77, 84, 93. Entstehung II 32, 33. Entwickelung II 31, 32, 125. Einteilung II 128. Charakter einsilbiger Sprachen IV 73 fg. Sprachgeist II 33, 125. Sprachwissenschaft II 39, 53, 122, Verhältnis derselben zur Völkerkunde IV 52.

Ssiddikür, mongol. Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati, III 11, 12—14, 26, 76, 86, 99, 105.

Stimmmodulation in den einsilbigen Sprachen IV 74, 76, 77.

Straparola I 205, III 115, 118, 130, 132, 144—154.

Stûpa's I 200, 201.

Substantiva ursprünglich alle Adjektiva IV 45.

Suffixe, Antritt derselben an adverbial gewordene Kasus I 137. Suffix anti, âti, ianti, iâti II 163, ist schon grundsprachlich II 170.

Sûtra's I 283. Sûtra-Periode 600 bis 200 v. Ch. I 283.

Suvastu I 188, 219.

Svarabhakti I 168.

Svarita I 64, 69 fg., 97, 118, 119, 163, 165.

Symeon Magister III 44.

Tantra-Literatur III 22, I 192, 214.

Târanâtha I 248, 253, 257.

Themenbildung II 131, 132. Themen auf as neben solchen auf va im Veda I 107; Themen auf a entstanden aus solchen auf ant II 170.

Thiernamen II 155, Thiersprache III 79, 80, 113, 117, 151, 234, 235. Dankbarkeit d. Thiere III 74, 167.

Tmesis I 99.

Tosken II 88, 89, Toskisch II 100, 101, 103.

Tûtinâmeh III 64 fg. Das persische T. älter als d. 12. Jh. III 69, 108. Quellen desselben III 68. Auf ihm beruht der ganze arabische Märchenschatz III 181. Türkisches T. III 66, 108, 111.

Tyrrhenisch-pelasgischer Volksstamm II 99.

Udâtta I 64, 68, 97, 118, 119, 163, 165.

Umlaut II 25.

Uṇâdi-Suffixe I 64, 93, 185.

Upanishad I 134, 144, 283.

Upâsaka I 213, 238.

Urteil Salomos III 171, 233. Urteile des Shemjâka III 180, IV 90.

Vararuci I 183, 198, III 167.

Vâjasaneyi-Saṁhitâ I 150.

— -Prâtiçâkhyam I 266 fg.

Veda. Seine Erklärung durch indische Grammatiker I 99, 123, 124, 154, 155; lange mündlich überliefert I 299. Sammlung der Veden I 300; Diaskeuase des Ṛgveda I 285, 307, 308, 309, 313. Verschiedene Vedenrecensionen I 135. Vedische Textkritik I 122, Varianten I 122, 306, Corruptelen I 300, Eindringen von Versen an ungehöriger Stelle II 190, der Text d. Veden nicht kongruent I 309. Die Sprache der Veden e. Volkssprache I 299. Einwirkung d. Volkssprachen auf den Vedentext I 273, 309. Der Text des Sâmaveda älter I 79. Die drei Pâṭha's I 267. Vortrag d. Veden I 73, 74, 267. Metrik des Veda I 274, 311, 320.

Verbum II 140, Verb. transit. II 141. Das V. die erste Kategorie der Sprache II 34 und die Grundlage aller andern Wortbildungen I 44. Mit â erweiterte Verbalthemen II 171, 172.

Vetâlapañcaviṁçati. Die älteste Form ist buddhistisch I 204, III 96, 105; Zeit der ältesten Redaction III 11. Auf ihr beruht die mongolische Bearbeitung (Ssiddikür) III 84, 99, 105, 106, 115. Eine tamulische Bearbeitung III 80 und drei in neuindischen Sprachen III 99. Rahmenerzählung III 25, 26.

Sieben Veziere III 27, 37, 69.

Vierzig Veziere I 202, 204, III 63, 73, 80.

Vikramacaritra III 37, 78, 86, 88, 145; mongolische Bearbeitung III 145.
Vikramâditya I 42, 43, 199, III 11, 26, 89—93, 176.
Vinaya I 213, 228, 236, III 168, 173, 176.
Visionen in kurzer Zeit I 202—205.
Vokale im Indogerm. Der Bestand des Griechischen ist ursprünglicher als der des Sanskrit II 10, 24.
Völkerkunde IV 50 fg.
Völkerpsychologie IV 54, 55.
Vopadeva I 276, II 178.
Vṛddhi II 12, 13, 58. Anomale Vṛddhis I 273—274.
Wunderbare Gegenstände, Wunschdinge in Märchen III 79, 120.
Wurzel, Wesen u. Begriff II 38, 129, ihre Auffindung II 30, 34, sie sind lediglich e. Abstraktion II 28, Definition II 29. Wurzeln der indischen Grammatiker II 34, 35; auf Vokale u. Diphthonge schliessende Wurzeln I 83, Wurzeln mit ya, va, ra II 14, Wurzeln aus a + Consonant II 148. a in Wurzeln ist Guṇa, vokallose W., Wert von i, u, ṛ in W. II 23. Gleichlautende W. mit versch. Bedeutung II 24. Wurzeldeterminative II 29, 35.
Yajurveda I 97.
Yâska's Nirukta I 126, 291, 317, 326.
Yogâcârya I 263—264.
Zauberwesen im Buddhismus III 22. Zauberformeln III 13 A. Zauberpferd III 110, 113, 146, 148, 152. Zaubervögel III 146.
Zend-Pehlevî-Glossar IV 61.
Zetacismus II 80.
Zusammensetzung, nominale im Serbischen II 131, Zus. mit Präpositionen II 134. Zusammenrückung II 133. Zusammenrückung im Veda I 321.

II. Verzeichnis der citierten Autoren.

Ahrens IV 36.
d'Alwis III 233.
Ambros IV 53.
Anquetil du Perron I 134, IV 48, 61.
Aubaret IV 69, 74.
d'Aulnoy III 141—151.
Th. Aufrecht I 109, 114, 150, 172, 307, 314, III 231, IV 90.
Assemani III 225 Anm.
Babington IV 25.
Bachmann IV 22.
Bähr IV 4.
Bastian IV 76, 79, 84.
John Beames IV 80.
Behrnauer I 202, III 28, 63.
Benfey I 14, 17, 19, 43, 49, 51, 57 fg., III 84, IV 31, 69.
Louis Benloew I 112.
B. Bergmann III 11, 12, 17, 38, 41, 86, 99, 100.
Bertrand III 89.
Bhadrakalpa Nâtha III 87.
Bickell III 226, 229.
Birnbaum IV 4.
Blanchus II 86, 88—90, 100—116.
Böckh IV 26.
Boehtlingk I 64, 99, 101, 108, 117, 118, 128, 219, 275, II 68, 70, 77—79, 184, III 13, 32, IV 69.
P. Boetticher IV 32.
Bohlen I 31.
K.V.v. Bonstetten III 213.
Bopp I 1 fg., 84, 86, 296, II 6, 11—19, 22, 25, 62—66, 71, 75, 76, 81, 159—161, III 5, 6, IV 46.
Briggs III 29.
Herm. Brockhaus I 335, II 135, III 3 fg., 10, 14, 26, 27, 28, 33, 51, 66, 68, 77, 82, 98, IV 48.
Budenz I 169.
Bühler I 169, 284.
Burnell III 230.
Burnouf I 168, 200, 214, 215, 234, 259, II 6, III 20 fg., 87, IV 46, 49.
Buttmann II 17.
Cardonne III 43, 74.
Castrén II 135.
Caswell IV 76.
Champollion IV 22.
Chaudoir IV 29.
Chavis-Cazotte III 132, 181, 183, 191, 198.

Colebrooke I 23.
Colshorn III 209, 217, 218.
Creizenach III 163.
Creuzer IV 3.
Csoma de Körös I 61, 214, 215, 245, III 23, 168, IV 26.
Cunningham IV 81.
G. Curtius I 39, 42, 43, II 38, 70, 85, 196, 197.
Diefenbach IV 50.
Anton Dietrich III 81, 128.
Diez II 103.
Dirksen IV 4.
Dorn I 188.
Dubois I 205, III 32, 33, 48, 49, 75, 76, 82, 230.
Dunlop I 204, 205, III 38, 63.
Eastwick III 42, 50, 53—55.
Eichendorff III 60.
Henry M. Elliot IV 80, 84.
Ellis III 30.
Erdélyi III 141, 199.
F. Falconer III 27, 72.
Fels I 169.
Fick I 331, 335, II 171, 173, 180, 194, IV 100.
Flechia II 103.
Freytag III 223.
R. Friederich I 142.
v. d. Gabelentz III 233.
Demetrius Galanos III 13, 28, 64. 65, 68, 83.
Galland III 43, 53.
Garcin de Tassy III 13, 90, 91.
Gaulmin III 43.
Gildemeister I 133, 257, III 27, 31, 35, 37, 62.
Francis Gladwin I 23, 32.
Paul Goldschmidt III 234.
Goldstücker I 255.
Gombojew III 84, 86, 87.
Goulianoff IV 22.
Graff II 132.
Grassmann I 305, 320, 321, 331, 332, 335, 337, II 182, 185, 186.
Grimm, Jacob I 201, 204, 292, II 58, 146, III 81, 92, 115, 119, 120, 127, 130, 132, 141, 146, 151, 209, 213, 217.
Grisebach IV 96, 98.
Grotefend IV 10, 11, 12.
Habicht III 27, 186.
Hackländer III 148.
Hagen I 204.
v. d. Hagen III 71, 94, 166, 213.
Hahn II 86 fg.
Haltrich III 209, 211, 217.
Hamilton I 52, 54, 55.
Spence Hardy I 228-230, III 20—22, 33, 36, 169.
Henry Harkness IV 24.
Harley III 30.
Martin Haug IV 61, 62, 68.
Haughton III 23.
Heeren I 38.
Victor Hehn IV 95.
Herder II 38.
Heyse II 40, 129, 139.
Hodgson I 218.
Höfer III 11.
Hoffmann III 229.
Holtzmann I 112, II 58 fg.
Iken I 204, III 66.
Jacquet I 190.
Hoshengji Jamaspji IV 61, 62.
Jones I 49, 52, 54, 55, 60.
Stanislas Julien I 173 fg., 193 fg., 207 fg., 245, 248, III 21, 86—88.
Justi I 323, 328, 334, II 134, 136, 137, 164, 169, IV 65—68.
Karamsin III 186.
Keller III 27, 30, 38, 70, 75.
Kennedy I 220.
Kiepert II 88, 104.
Kircher IV 24.
Klaproth I 16, 174, IV 22, 24.
Koehler, Reinh. III 94 Anm., IV 84.
Köppen I 220, 221, 223fg., 237.
Kosegarten III 32, 33, 39, 66, 68, 78.
A. Kuhn I 100, 119, II 153.
Lajard IV 34, 41, 44, 46, 47.
Landresse I 16, 174.
Langlois I 120, 124 fg., 189.
Lassen I 10, 11, 12, 15, 37, 168, 188, 189, 304, 310, 326, II 160, III 7, 9, 11, 13, 14, 26, 64, 70, 74, 76, 83, IV 28—33, 40—44, 48.
Latham IV 91.
Leake II 86.
Lecce II 86, 89, 90, 100—116.
Leemans IV 21, 23.
Le Grand d'Aussy III 38, 122.
Lehne IV 4, 5.
Leibniz II 86.
Le Roux de Lincy III 38, 213.
Lescallier III 80.
Lessing III 45.
Liebrecht I 204, III 38, 63, 233.
Lion IV 28.
Loiseleur Deslongchamps III 29, 38, 61.
Ludwig I 295, 300—302.
Mackenzie I 47.
Mackintosh I 23.
Mannert II 97.
Martin II 120.
E. du Méril III 38, 45.
Gust. Meyer II 101 Anm.
Leo Meyer I 42, 43, 302, II 151, 152, 163, 177, 178, 182, 193, 194.

Miklosich II 131 fg., 137, 173, 176, 177.
Minajeff I 326.
Mohl I 234.
Moorcroft I 24—27.
Mordtmann IV 32, 34, 42.
Fr. Müller I 326, IV 86.
J. Müller II 133.
Max Müller I 46, 125, 148, 161, 166, 167, 170, 273, 274, 276, 278 fg., 290, 307, 314, 315, 320, II 120, 190, III 33, 73.
Otfr. Müller II 95, 101.
Münter IV 4, 5.
Muir I 314, II 184, 188.
Neumann I 174.
Niebuhr IV 3.
Nohl IV 53.
Obry I 234.
Orelli IV 13, 16—20.
Theod. Pavie III 78.
Peyron IV 23.
Pfeiffer I 204.
Pigneaux IV 71.
Franciscus de Pina IV 70.
Pococke III 35.
Ludw. Poley I 1, 145.
Polier I 204, 229.
Pott I 36, 37, 40—42, 44, 46, 48, 286, II 3, 6, 19, 20, 23, 25, 29, 36, 37, 51, 57, 103, 163, 165, IV 27, 31, 84.
Prinsep IV 25, 26, 29, 31.
Proehle III 217, 222.
Puibusque III 56—64.
A. Pypin III 85, 186, 194 Anm.
Rapp I 66.
Rawlinson II 85.
Ad. Regnier I 265 fg., 274—277, I 307.
Abel Rémusat I 16 Anm., 174, 175.
Reuvens IV 22.
Alexander de Rhodes IV 70, 71, 74, 75.
Ritter IV 26.
Roberts III 233.
J. Rodenberg I 201.
Roebuck IV 90.
Roer I 145, 146.
Rosen I 1, 3, 7, 19, 105, 106, 125, II 28, 35, 66, 137, III 61, 108, 144, 182, 235.
Roth I 119, 141, 150, 163, 167, 168, 281, 325, III 32, 69, 78.
Silvestre de Sacy III 31, 35, 43—46, 49, 53, 61, 225.
Schiefner I 207, 219, III 37, 38, 86, 169, 232 Anm.
A. W. v. Schlegel I 23, 29, II 159, 160, III 6.
Fr. v. Schlegel II 127.
Schleicher II 80, 148, 150, 151, III 219.
Schlözer IV 7.
Schlüter IV 53.
F. W. V. Schmidt III 144.
J. Schmidt III 21, 24, 38, 64, 172.
Joh. Schmidt II 148 fg.
Schmitthenner II 40.
Schöll III 227.
Schott III 148, 199, IV 72.
Schulting IV 9.
Scott III 27, 32.
Sengelmann III 32, 33, 35, 38, 39.
Seyffarth IV 22.
Alb. Socin III 227.
Spiegel I 254, III 20, IV 38, 64—66, 68.
Aloys Sprenger III 31, 35.
Thomas Steele III 232.
Steinthal I 47.
Stenzler I 143.
Stern I 334, IV 27.
Stevenson I 70, 72, 79, 83, 93, 94, 119, 125.
Stier III 132.
Stolberg III 93.
Taberd IV 70, 71.
Thiersch II 77.
Ticknor III 60.
Tod I 38, 47.
Trendelenburg II 138, 140.
Troyer I 22, 24—27, 31, 35, 40, 42, 43, III 36.
Turnour I 50, III 177.
Georgios K. Typaldos III 64.
Upham I 200.
Usher I 45.
Vivien de St. Martin I 176, 209, 211, 212, 219.
Wachler IV 53.
Wagenfeld IV 10—20.
Wassiljew I 214, 215, 217, 218, 243—255, 263, III 13, 21.
Albrecht Weber I 97, 119, 134, 137—172, 189—191, 250 Anm., 254, 266, 275, 281, II 130, III 20, 22, 23.
Weil I 204.
Jos. Wenzig III 124, 154.
v. Weseloff III 38.
Westergaard I 66, 72, 81—83, 87, 88, 102, 128, 276, 335, II 66, 184, IV 43, 47, 65, 67.
Westermann III 187.
White III 35.
Whitney I 172.
Wieseler I 169.
Wilford I 42, 43, 46, 52, 54—56, 188, III 91.
Wilken III 29.
Wilkins I 159, IV 27.
Wilson I 23, 25, 26, 88, 92, 94, 120, 125—133, 318, II 184, 185, 188, III 13, 23, 26, 37,

IV 24, 29, 33, 41, 44—49, 81.
F. A. Wolf I 37.
Phil. Wolff III 41, 53 bis 55.
Wuk III 209, 213.
Xylander II 86, 104—106, 113, 119, 120.
Zingerle III 209, 217, 218.

III. Index der besprochenen Stellen.

1. Sanskrit.

A. Vedische Literatur.

Ṛg-Veda I, 1, 1 I 74.
I, 2, 9 I 105.
I, 4, 4 u. 5 I 127, 128.
I, 4, 5—10 I 287.
I, 4, 9 I 102.
I, 11, 5 I 107.
I, 17, 8 I 103.
I, 23, 22 I 103.
I, 31, 8[b] I 105.
I, 37, 15 I 130.
I, 38, 6. 8 I 130.
I, 46, 7 I 131.
I, 49, 4 II 68.
I, 50, 13 I 131.
I, 54, 4 II 191, 195.
I, 56, 5 II 175.
I, 68, 5 I 104.
I, 71, 9 II 68.
I, 88, 2 I 132.
I, 92, 3 I 104.
I, 94, 15 I 132.
I, 95, 1 I 132.
I, 95, 4 I 105.
I, 97, 1 I 132.
I, 106, 4 I 102.
I, 110, 1[a] I 104.
I, 110, 9—111, 4 u. 5 I 102.
I, 112, 10 II 176.
I, 114, 2 II 67.
I, 121, 4 I 106.
I, 130, 8 II 175.
I, 164, 6 I 306.
II, 22, 4 I 103.
II, 23, 16 II 183 fg.
II, 24, 3 II 194.
II, 24, 7 I 320.
Ṛg-Veda II, 28, 5 IV 68.
II, 34, 9 IV 67.
III, 3, 3[b] I 104.
III, 12, 7 I 103.
III, 22, 3 I 304.
III. 54, 10 I 317, 318.
IV, 3, 4 I 303.
IV, 22, 4 I 304.
V, 46, 8 IV 39.
VI, 36, 4 IV 68.
VI, 48, 13 I 101.
VI, 55 I 303.
VII, 25, 3 IV 66.
VII, 86, 7 II 176.
VII, 93, 5 II 174.
VIII, 2, 17 I 105.
VIII, 5, 37 I 307.
VIII, 46, 22 I 307.
VIII, 48, 10 I 317, 318.
VIII, 77, 11 I 316, 324 fg., 326, 330.
IX, 82, 2 I 102.
IX, 97, 39 I 319.
IX, 107, 13 I 104.
X, 8, 8 I 106.
X, 27, 11 I 304.
X, 63, 3 I 341.
X, 88, 18 I 306.
X, 134, 7 (= SV. I. 2. 4. 2) I 321.
X, 159, 2 II 66.
Sâma-Veda I. 1. 1. 2. 7 I 100.
II. 2. 1. 2. 2 II. 3. 1. 3. 2 II 66.
Yajurveda 15, 2 I 97, 98.
Taittiriya-Saṃhitâ I. 8. 14. 1 I 294.
Atharva-Veda X, 7, 43 II 49.
Ṛgveda-Prâtiçâkhya I, 393, 394 I 161, 162.
VI, 15 I 275, 276.
XII, 9 I 275, 276.
XIV, 14 I 273.
Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya I, 6—8 I 156.
I, 9. 31. 78 I 158.
I, 80 I 159.
I, 90 I 160, 161.
I, 91 I 161, 162.
I, 114—116 I 163.
I, 127 I 163.
I, 147 I 165.
II, 12 I 152—154.
II, 17. 20 I 154.
III, 3. 12. 42 I 167.
IV, 16. 114 I 168.
IV, 26 I 272.
IV, 122 I 170.
IV, 164 I 277.
V, 4. 7. 17. 18 I 170.
V, 10. 20. 21. 24 I 171.
V, 33 I 172.
V, 37 I 171.
Çatapatha-Brâhmaṇa I, 2, 5, 2 IV 84.

B. Nachvedische Literatur.

Devîmâhâtmyam I, 19[a] I 2.
I, 30 I 3.
I, 34[b] I 4.
I, 36[a] I 6.
I, 47[a] I 6.
I, 48[b]. 62 I 6.
I, 74 I 6.
II, 1[b] I 10.
II, 37. 53. 54 I 7.
III, 13 I 4.

Devimâhâtmyam III, 25 I 8.
IV, 9. 17 I 7.
IV, 18, V, 1. 9. 47. 50. 70. 75, VII. 21. 23, IX, 16 I 8.
XI, 51, XII, 16b. 20b. 25. 30, XIII, 11. 15 I 9.
Pâṇini I, 2, 37 I 98.
I, 2, 40 I 75.
II, 1, 4 I 100.
II, 4, 73 II 58.
III, 4, 103 I 86.
VI, 1, 186 I 81, 85, 89.
VI, 1, 195 I 84, 85.
VI, 2, 21. 25. 65 I 117.
VI, 2, 95 I 118.
VI, 4, 120 II 66.
VII, 1, 34 I 87.
VII, 1, 42 II 71.
Paṇini VII, 3, 38 I 102.
VII, 4, 36 I 106.
VIII, 2, 4 I 80.
VIII, 2, 6 I 119.
VIII, 4, 47 I 100.
Râjataraṃgiṇi I, 1. 2. 3. 5: I 31; I, 6. 14. 16. 21. 24. 28: I 32; I, 44. 49. 77. 80: I 33; I, 110. 154. 201. 202. 250. 256: I 34; I, 281. 290. 308. 329. 331. 334: I 35; I, 336. 337. 346. 350. 359. 361: I 36; I, 394. 403: I 37; II, 5. 6: I 62, 63.

2. Avesta.

Ny. I, 8 IV 39.
Ysn. IX, 30 IV 65.
Ysn. X, 4 IV 67.
LXVIII, 6 IV 37.
LXVIII, 9. 10 IV 37.
Yt. III, 14 IV 45.
VIII, 12 IV 39, 49.
X, 141 IV 47.
XIV, 19 IV 43.
Vendidad VII, 16 I 338.
Vispered III, 4 IV 39.

3. Griechisch.

Diodorus Siculus I, 49 I 37.
Herodot I, 131 IV 39.
Herodot II, 3 I 37.
Anthol. Pal. App. 107 III 216.
Plutarch de Is. et Os. 47 IV 68.

4. Lateinisch.

Plinius hist. nat. XXX, 2 IV 62.

IV. Wortverzeichnis.

Grundsprache.

√ ak II 148 fg.
√ sâ II 178.
smaira IV 100, 103.

Altindisch.

akshi II 24.
akshita I 324.
agnâyî IV 35. 39.
agni IV 40.
acchâ I 310, 313.
ach II 148.
atharvan I 286.
ad II 148.
adas I 81.
adhi I 101.
adhvan I 101.
an I 286.
anuvanam II 133.
anṛta IV 32.
antár I 93.
antar-i II 135.
antarvatnî I 169.
antaḥsthâḥ I 161.
andha I 102.
andhas I 102.
andhra I 102.
ap II 156.
apaptam II 9.
aparam II 198.
aparâya II 198.
apas I 91, 103.
api I 6, 7 Anm.
apikakshá I 100, 107.
abhi II 82.
abhinidhâna I 161.
abhyâkhyâta I 146.
amáti I 108.
amuyâ I 107.
amṛta II 68, IV 32, 67.
ar II 179.
ari I 93, 109.
arushá I 95.
arj II 17.
arjuna II 165.
ard I 325, 331, 332.
ardana I 325, 326.
ardh I 334.
ardha I 108, IV 30, 40, 41.
ardhanariça IV 30.
arya I 94.
arv IV 43, 44.
avata I 339.
avayâs I 315, 316.
avaṣâ II 179.
avasâna I 101, 161, 162.
avasita II 178.
avos I 303.
avradanta II 190, 192.
aç II 149, 150.
açva II 6, 157, 166.
açru II 27.
açvinî IV 39.
ashṭau I 67.
as II 148, 150.
asita, asikni I 169.
asinva II 182, 183.
asinvant II 182, 183.

asau II 85.
asmi II 69.
asmṛtadhrú I 314.
ah I 286.
ahan II 27, 60.
aham I 286, II 82.
ahi I 94, 108.
âji II 176.
âtapatra I 33.
âtodya II 29.
âtman I 286, II 166.
âdeva II 187.
âdevî II 188.
ânurohati II 170.
âp II 83.
âpas I 103, 104.
âptabandhu I 3.
âpyam I 3.
âyu I 94.
âyeje II 67.
ârupita II 187.
ârta I 288.
ârdra I 331, 339.
âvâm I 303.
âçu II 166.
âçupatvan II 153.
âs I 106.
âsa I 106.
âsant II 187.
âsayâ' I 106.
âsâna I 328, II 168.
âsîna II 154, II 168.
âskandin I 31.
âhâra IV 28.
i I 323, II 12.
it I 129.
itvan II 154, 158.
id I 288.
idam I 80, II 81.
inita I 323.
(m)inîmasi I 321—322.
inoti = z. inaoiti I 322, 323.
indrâṇî IV 35, 39.
invati I 323.
iva I 100.
ihi II 12.
îksh II 24.
îhâ I 158.
u I 312.
ukhya I 277.
ugra IV 32, 33.
uccaistarâm I 137.
utsa I 339.
udara I 340.
udâhṛ II 19.
uddiçya I 194.
údvayas I 103.
upa I 9.
upadeça I 81.
upadhmânîya I 160.
uparis I 137.
uras I 158.
urv IV 44.
ulûka III 50.
ullâghatâ I 28.
uçâna, uçamâna I 329.
ush I 320.
ushas I 65, II 172.
ushâsa I 66.
ushṭra I 307.
ûcishe I 304.
ûḍha I 168.
ûti II 169.
ûrj I 103.
ûrja II 17.
ûrdhva II 17.
ûh II 186.
ṛ IV 43, 44.
ṛj I 103.
ṛju II 17, 18.
ṛta IV 32, 68.
ṛtâvan IV 32, 68.
ṛdu I 331, 338.
ṛdû I 335, 338, 339.
ṛdûdara I 316, 317, 318, 327, 330, 340.
ṛdûpâ I 316, 317, 324, 327, 330, 332, 340.
ṛdûvṛdhâ I 316, 326, 327, 332.
ṛdh II 17.
ṛddhâpaṇam I 34.
ṛshi = pâli isi I 326.
ṛshṭi II 16.
ekaçruti 68 fg.
emâna II 66.
eva I 92.
ohâna I 329.
kaṇṭha I 158.
kadru I 338.
kam I 132, II 73.
karbara I 149.
kâka III 50.
kîrttikâya I 31.
kuṇḍa I 33.
kumârî I 118.
kṛ I 84, II 17, IV 43.
kṛcchra I 326.
kṛt II 51.
kṛtâkṛtam I 119.
kṛv II 68.
kṛshṇâsâraiiga I 119.
kṝ II 19.
klṛp II 68.
kai II 72.
kopayâna I 329.
krand I 305, II 51.
krîta I 207.
kshaṇ I 328 Anm.
kshaṇvâna I 328 Anm.
kshatra IV 27.
kshatrapa IV 27.
kshatriya III 105.
kshâ IV 67.
kshâra IV 26.
kshi I 83, 136, 322.
kshetra IV 27.
kha I 157.
khan IV 68.
khani IV 68.
khâ IV 67.
khyâ I 276.
gam II 72, IV 66.
gamana I 325.
garuḍa I 169.
garbha II 54.
girvaṇas I 152.
gîyamâna II 180.
gṛ I 83.
gṛdhra II 19, 57.
gṛbh I 46, 170, II 19.
gnâ IV 39.
grath II 49.

glap I 36.
glapitasmṛti I 35.
gha II 82, 196.
ghṛsh II 12, 19, 35.
ghṛshṭi II 19.
ghosha II 76.
ca I 100.
cakâra II 77.
cakra I 79.
cana I 90.
ci II 73.
cikitas I 153, 154.
cit I 90, 129, II 77.
citi II 73.
citti II 169.
cid I 288, 331.
cyavâna I 329.
cyu II 73.
cyuti II 73.
cha II 148.
chid II 48, 50.
jaksh I 82.
jaganmûrti I 6.
jan, jñâ II 150.
janiman I 304.
jantu I 5.
jabh II 49.
jambhan IV 36.
jambhâri II 8.
jahi vadhar IV 66.
jahihi II 181.
jânu II 8.
jâmâtṛ II 8.
jâmeya II 8.
jitvâ II 159.
jihva II 7, 8, 27.
jîv II 7.
jîvâtu II 7, 172.
jivita II 7.
jṛ I 83.
jetum II 159.
jaivâtṛka II 172.
jñâti I 5.
jmâ II 85.
jyâ II 172.
taḍ II 66.
tanu I 338.
tar, târ II 150.
tarala II 20, 29.
taras I 91.
tarka II 28.
tavas I 92.
tavishâ, tâvishi I 94.
tâḍhi II 66, 174.
târa I 158.
tiras II 135.
tirindira parçu I 286.
tishṭhasi I 323.
tud II 29.
tubhyam II 82.
turva II 164, 171.
turvaça II 164.
turvîti II 164, 168, 169.
tul II 35.
tṛtîya I 64.
tṛd II 66.
tṛsh II 19, 25.
trayas IV 98.
tras II 20, 29.
trikakubh I 105.
tritas I 339.
triçîrshân I 106.
trai II 16.
traitanas I 106, 339.
tvashṭâ I 339.
tvâ I 80.
da II 148.
dagdham I 308.
daṇḍa I 33.
daditha II 74.
dadhâtana II 60.
dadhâte I 87.
dadhi I 107.
dadhmas II 9.
dabh I 309.
dabhîti II 168, 169, 171.
dam II 8.
dambholi II 8.
dara I 330.
darç I 336.
daç (daṁç) I 48, 50, II 27.
daçan I 66.
daçasyati II 143.
dâ II 73.
dâtâ I 88.
dita II 73.
didyu I 294.
didyut I 293, 294.
didyot I 322.
div II 68.
divasa II 27 Anm.
divâ I 92 Anm., 336, II 198.
diç II 62, 81.
dih II 7.
didî II 68.
dip II 68.
dips II 65.
diyamâna II 180.
dîrgha II 180.
duchunâ I 167.
dûdukshan I 309.
duras I 106.
durasyú I 106.
durdâça I 168.
duh I 309, II 9.
duhitṛ II 5, 9.
dûḍabha I 310.
dûḍâça I 167.
dûḍhî I 168, 310.
dûṇâça I 310 Anm.
dûra II 15.
dṛlha II 195.
dṛ II 19.
deva II 5.
dehi II 66.
dogdhṛ II 9.
dram II 73.
drâ II 24, 73.
drâghiyaṁs II 180.
drah I 315, II 28.
drai II 24.
dyaus I 339, 341.
dvâr II 5.
dvish II 83.
dhaktam I 308.
dhattam I 308.
dhana II 175.
dham, dhmâ I 287, II 150.
dharman IV 36.
dhâ I 107, II 151, 173.
dhitâ II 152.
dhîpsa I 309.

dhîya II 168.
dhîra II 16.
dhur II 16.
dhṛ II 16.
dhṛj II 16.
dhṛsh II 19.
dhṛshât I 67.
dhṛshṇu II 74.
dhe I 107.
dhenu I 79.
dhmâ II 172.
dhruva II 16.
dhvasanti II 165, 168.
nam II 73.
nare I 80.
navan I 66.
nahi II 133.
nâgamukha I 28.
nâda I 156.
nâman II 154.
nâsikya I 159, 160.
niṇya I 168.
nid I 288.
ni-drâ II 24.
nir ṛ I 288.
nishpanda I 33.
niḍa II 64.
nîtiçâstra III 47.
prâkr. ṇiphura I 310.
nemi I 108.
naus I 66.
pakkaṇa II 157.
pañcan I 66.
paṇ II 68.
pat II 21, 73, 117, 179.
pati II 73.
pativatnî I 169.
patnî I 169.
patvan II 158.
padâti II 167.
pan II 68.
par, prâ II 150.
parastât I 137.
paraspara I 130.
paraparâ I 130.
palita, palikni I 169.
paçu II 7.
pâ II 9, 73, I 83.
pâtin I 325.
pâhi I 67.
pitâ I 65, 66, II 9.
pibati II 68.
pish I 292.
piḍ II 64, 67.
pita II 168, 180.
pîvan I 136.
pîvará I 95.
puru I 79, II 17, 55.
puruçcandra I 102.
purushanti II 165, 166, 168.
puroḍâs I 315, 316.
pulasti I 137.
pusta I 292.
pustaka I 292.
pûjanî III 35.
pûr II 17.
pûrva I 92.
pṛ I 287.
pṛṇati I 323.
pṛṇâti I 323.
pṛthak I 4.
pṛthu, pṛthvî I 338.
pṛthuka II 16.
pra II 171.
pracaya I 163.
pratati IV 100.
pratuda II 29.
pratoda II 29.
pratyavasâna II 179, 180.
pratyavasita II 179, 180.
prapitva II 83.
prasita II 178.
prâñc I 80.
prâyas II 17.
prî II 20.
prîti I 9.
psâ II 150, 172.
phalgu I 338.
bandhu I 3.
barbara I 273.
barbaratâ I 273.
bâhava I 294.
bâhu I 294, 325.
budh II 22, 58.
bṛhat II 69.
bravîmi II 59.
brâhman, brahmán I 95.
brahmâṇî IV 35.
brû II 20, 69.
bhavânî IV 35.
bhas II 150.
bhasâ II 172.
bhâ II 73.
bhâj I 36.
bhâma II 73.
bhikshu III 12, 20, 26.
bhid II 48.
bhî II 181.
bhuj II 14.
bhṛ II 11, 16.
bhṛj II 12, 23.
bhrasj, bhṛj II 17, 19.
bhrâj II 23, 34.
bhrâtṛ II 16.
bhrû II 158.
maghavan I 294.
majman I 286.
maṭha IV 85.
maṇi IV 26.
maṇḍaka I 185.
matam I 32.
math I 170, II 49, 67.
mad II 5.
mada I 102.
madabalâçraya I 8.
madhu II 5.
man, mnâ I 287, II 150, 172.
manas I 316.
manâvî IV 35.
manohara I 207.
manohṛt I 207.
mayate II 173.
marta I 336.
martya IV 32.
mard I 330.
marmâvidh I 327.
mallâṭa I 133.
masj, majj II 17.
mahâdhana II 176.
mahâpratihâra IV 27.
mahâmâtra I 191.
mahitva I 80.

mahitvanâ II 66, 67.
mahishá I 94.
mahyam II 82.
mâpayati II 69.
mitádru I 108.
mitamedha I 108.
minoti I 322.
mìḍha II 172 fg.
mìḍhvaṁs II 172, 175.
mukhya I 277.
muc, muñc II 50, 61.
mush I 320.
mùrch II 18.
mùrdhanya I 158.
mṛta I 337.
mṛtvâ II 162.
mṛd II 16.
mṛdu I 330, 334.
mṛsh II 25, 35.
moha I 5.
yati II 73.
yathâ I 90, 152.
yam II 8, 73.
yama I 160.
yavyudh I 138.
yaças I 91, II 143.
yâmâtṛ II 8, 72.
yâmi II 8.
yâmeya II 8.
yuj II 48, 50, 61.
yuvâm I 303.
yushme II 85.
yùyam II 85.
yoga I 214 Anm.
rakshas I 91.
raghudrú I 108.
rajas I 335.
rathá, rathì I 79.
râjaputra III 106.
râshṭra I 308.
râshṭrânâm I 314.
ric II 143.
rodas I 107.
rodimi II 60.
laghu II 157.
latâ IV 101.
labh (lambh) II 46, 48.
lâṭa I 133, 134.
lip II 12.
lips II 64.
lih II 7, 66.
liḍhi II 66.
lìpsa I 309.
lup II 48, 50.
vajra IV 67.
vadh IV 66.
van II 67, 68.
vanargú I 107.
vanas I 107.
vara I 128, 134.
varuṇânì IV 39.
vareyât I 304.
vart II 144.
varshati II 142, 145, 147.
vala I 107.
valli IV 101.
vaç I 82, 329, II 64.
vas I 88, II 172.
vasanta II 154.
vasâti II 164, 171, 172.
vasutti I 120.
vastar I 65.
vâk I 157.
vâcás páti I 99.
vâja I 102, II 174.
vâjayâmas, vâjayan I 102.
vâjasâti II 176.
vâjin I 102.
vâyu I 171.
vâsa I 65.
vâh II 66.
viccheda I 161.
vid I 84, II 49.
vidmáne I 306.
vidyâpati III 51.
vidyu I 294.
vidyut I 293, 295, II 145.
vidyot I 322.
vidyotate II 142, 143, 145.
vidvánas I 306.
vidhâraṇa I 161.
vipanyu I 171.
vimoksha I 161, 162.
vivasvat I 65.
viçva I 92, II 6.
viçve devâ's I 100.
vishvañc I 80.
visaṃvâdi I 63.
visarjanìya I 162, 167.
vìḍaya II 195 Anm.
vîra II 16.
vìlita II 195.
vṛ I 84, II 16.
vṛka II 57, IV 98.
vṛkna II 17.
vṛj, vraj I 103, II 16.
vṛtram I 337.
vṛtrahan IV 42.
vṛdh = api-ṛdh II 68.
vṛnda II 191, 195.
vṛsh II 12.
vṛshì I 326.
vetâlasiddhi III 12, 13.
vedhin I 326.
ven II 67, 68.
vemus II 67.
veshṭ I 158.
vyadh I 326.
vyush I 79.
vyûḍha II 188.
vyòman I 102.
vrad I 322, II 190, 194.
vrand II 190.
vrandin I 324, II 190, 192, 195.
vrayas II 186, 188.
vraççana II 17.
çak II 64.
çakkara II 157.
çakti IV 35, 38.
çatru I 108.
çabalau I 149.
çabda I 157.
çaraṇa II 21.
çaraṇi II 20.
çaryâti II 165, 170.
çaçvat II 6.
çashpa II 158.
çâ II 182.
çâs II 65.
çiksh II 67.
çikshâ I 282.
çikhâ II 8.

çiti I 107.
çiras I 158, II 20, 23.
çish II 65.
çishṭa II 65.
çik II 64.
çirshaṇya I 158.
çuklâpâṅga II 155.
çṛ gehen II 20, 23.
çṛgâla III 92.
çṛṇota II 60.
çṛta II 16, 19, 21.
ço II 149.
çcand I 102.
çya II 149.
çyâma I 107.
çyeta I 107.
çyena I 107, II 153.
çrath II 194.
çrad-dhâ II 135.
çrapita II 16.
çramaṇa III 26.
çrava II 21.
çrâṇa II 16.
çrâvaya II 21.
çrâvasti I 137.
çvaçura, çvaçrû II 6.
çvâsa I 156.
çveta II 7.
çvetavarsha I 190.
çvetavâs I 315, 316.
çru I 84, II 15, 21.
çruta I 152.
çruti I 282.
çroṇa II 16.
çrauta I 282.
shu I 310.
shoḍhâ II 173.
sa II 148.
sa gha = ὅγε II 82.
saṃyukta I 214 Anm.
saṃvâda I 63.
sakhya I 277.
sagarbha II 54.
sagarbhya II 54.
saṃgrâma II 175.
saṃgharsha II 19.
saṃghâta I 158.
saṃghṛsh II 19.
satyam I 6.
sad II 24, 64.
sanitâ I 88.
sanemi I 108.
sap II 68.
sapas II 68.
saptán I 67.
sabardugha II 68.
sabhâ IV 85.
samarpita I 8.
samâsa, sâmâsya I 29.
saraṭ I 109.
sáras I 107.
sarva I 92.
saçvat II 6.
sasrâṇa, sasṛmâṇa I 329.
saha II 81.
sahasramilha II 176.
sâ II 177 fg.
sâdh II 65.
sânu I 80.
sâman II 189.
sâmane II 181.
sâhvas II 65.
si II 178.
sita II 177 fg.
sidh II 65.
siddha III 22, 35, 36.
siddhapati III 34, 35, 36, 37.
siddhânta III 35.
siddhi III 12.
siddhisthâna III 35.
sinoti I 322.
sid II 24, 64, 65.
supâra I 17 Anm.
suvâna I 309.
suçcandra I 102.
sûra I 304.
sṛkkan II 157.
sev II 68.
sehana II 66.
skabhnoti I 323.
stanayati II 142, 143.
stabhnoti I 323.
stṛṇoti I 323.
sthâ I 65.
sthâna I 158, 159.
sthâman II 154.
sthitâ II 9, 73, 180, 181.
sthirâ I 65.
stheyâm I 87 Anm.
sparça I 160, 161, 162.
sma I 108, II 81.
smar II 144.
smas II 61, 149.
smârta I 282.
smi IV 100.
smṛti I 282.
smera IV 100.
syâm II 83.
sva II 85.
svapnás I 96.
svar I 304.
svara I 162, 163.
svarmilha II 175.
svas II 61.
svâdú I 66, II 157, 166.
svâna I 309.
hakam, hakê I 16.
han IV 67.
hanati II 58.
hántâ I 88.
hayantât I 322.
hâ II 181.
hims II 34.
hitá I 65, II 9.
hṛ II 19.
he II 154.
heman II 154.
hemanta II 154.
hnu II 73.
hyas II 83.
hrâd I 305.

Avestisch.

ainita I 323, 324.
aurvataçpa IV 48.
ahromainyu IV 46.
anhu I 294.
azan II 27.
azara IV 28.
azhi I 106.
anaghra IV 48.
anâhita II 102, IV 48.
amereta IV 32.

amesha IV 32, 67, 68.
aredu I 334, 338.
areduyâo I 338.
aredvî I 339.
aredha IV 30, 41.
ardvî I 334, 335, 337, 338.
ardvî çûra IV 47.
ava I 303.
asha IV 31, 32, 67, 68.
asha vahista ib. u. IV 45.
ashavan IV 32, 68.
ahura IV 34, 40.
ahurâni IV 37, 38.
âoṅhâna I 328.
âçu I 294.
âhisha IV 38.
urva IV 43, 44.
eredhwa II 17, 18.
qadhâta IV 48.
khâo IV 67, 68.
gaêthya IV 47.
ghzhan I 328 A.
carâiti II 171.
jan IV 67.
jam IV 66.
jaidhi IV 66.
zâo IV 67.
zyâo IV 67.
taurvâiti II 164, 168.
taurvaêtôis II 169, 170.
tanu I 294.
tistrya IV 31, 38, 39.
tistryêni I 38, 39.
tevîshi I 94.
thraêtaonô âthwyô I 106.
thrizafan I 106.
dugdhar II 9.
dusmainyu I 294.
drukhta II 28.
drukhs II 28.
paoirya IV 38, 39, 49.
paoiryêni IV 38, 39.
perethu, perethwi I 338.
fraça, frashna I 128.
frâdaṭ IV 48.
frâdha IV 48.
frî I 328.
fryâna I 328.
bagha IV 44—47.
mainyava, manyava IV 46, 47.
mainyu IV 46.
mazdô IV 34.
manivaṭ, mainivaṭ IV 46, 47.
mareta, mereta I 337.
mashya IV 32.
mâo IV 44.
mâoṅhô IV 44.
mith II 67.
mithra IV 31, 42.
mîzdha II 172 fg.
yazata IV 46, 47.
yùzhem II 85.
raocaṅh IV 48.
reñjista IV 44.
vadare jaidhi IV 65.
vâreñti II 142.
vîç II 64.
verez I 103.
verethra I 337.
verethraghna IV 42.
çnaêzhiñti II 142.
çpentômainyu IV 46.
haurva IV 43.
hamaçpaṭ II 6.
har IV 43.
hizva II 8, 27.
hvare I 304.

Pâzend.

aniran IV 48.
apestak I 292.
arda IV 31.
arda bihist IV 31.
frâha IV 48.
mihira IV 31, 42.

Pehlevî.

auchra IV 34, 40.
varahran IV 42.

Indoskythisch.

Αθρο IV 29 fg.
Αρδτιθρου IV 29 fg.
Αρδοχρο IV 29 fg., 34.
Μαναοβαγο IV 41, 44, 45.
Μαο IV 42.
Οχρο IV 29 fg.
Ονιρ IV 31, 48.
Ορδαγνο IV 29, 40 fg.
Οχρο IV 34, 40.
Φαρο IV 48.

Altpersisch.

arta IV 31, 32.
artakhshatŕa IV 32.
artabanos IV 32.
aura IV 34, 40.
ἀζαραπατεῖς IV 28.
nipishta I 293.
pishta I 293.
frâda IV 48.
σατράπης IV 26.
shiyâti II 171, 172.
huwa II 85.

Neupersisch.

ard IV 31.
ardbehesht IV 31, 67.
ardeshîr IV 31.
behrâm IV 42.
bikermadschit III 72.
dîden II 68.
kheçû II 6.
meher IV 31.
nuvishten I 292.
zebân II 8.

Afghanisch.

zhabah II 8.

Armenisch.

lezou II 8.
mard I 337.

Griechisch.

ἀ (Präfix) II 7.
ᾱ̀, ᾱ́ II 177 fg.
ἄατος II 181.

ἀγής I 92, 104.
ἄγος I 92, 104.
ἀγροιώτης II 168, 169.
ἀγρότης II 166.
ἀδελφός, ἀδελφειός II 54.
ἄδην II 182.
ἄημι I 287.
ἀθάνατος II 187.
Αἰγινήτης II 163, 164, 167.
αἶνος II 68.
αἰχμήτης II 167.
ἀκάματος II 187.
ἀκουστός I 324.
ἀκούω II 21.
ἀκροᾶσθαι II 21.
ἄλειψις II 12.
ἀλιτέω IV 32.
ἀλλά II 197.
ἀμείβω II 69.
ἀμέλγω II 57.
ἄμεναι II 177, 181.
ἀμεύω II 69.
ἀμοιβή II 173.
ἀμφιρρηδής II 193.
ἄμφις I 137.
ἄναξ I 136.
ἀνέφελος II 187.
ἅπας II 6.
ἀπό II 197 A.
ἀργετ II 165.
ἄργυρος II 165.
ἄρδω I 331, 339.
ἀριστερός I 137.
ἄσημον II 154.
ἀσθμα II 166.
ἀσθμαίνω II 166.
ἀστράπτει II 143.
ἀτρεκής II 28.
ἀϋτμή I 286.
äol. αὔως I 66.
βαίνω II 72.
βάρβαρος I 273.
βαρβαρότης I 273.
βῑάω II 172.
βλάβη II 83.
βλάπτω I 35.
äol. βραδανίζω II 193.
βραδινός II 193.
βράζω II 19.
βρέχω II 12.
βρήτωρ II 20.
βροντᾷ II 143.
βροτός I 336.
Γάζα II 104.
γαμβρός II 8.
γε II 82, 196.
γνήσιος II 55, 172.
γονή II 55.
γόνυ II 112.
γρῖφος II 19.
γρύψ II 19.
γυμνήτης II 167.
δαίω II 108.
δάκνω II 48, 50.
δάκρυ II 27.
δαμ, δμᾱ II 150.
δάμαρ II 8.
δαρθάνω II 25.
δείκνυμι II 14, 62, IV 44.
δέκα I 66.
δελφύς II 54.
δημότης II 166.
δῆρις II 19.
δίδομεν II 153.
δίδως II 153.
διδράσκω II 73.
δοκεῖ II 143.
δριμύς II 19.
δρόμος II 73.
ἔαρ II 154.
ἔβημεν II 152.
ἐγώ II 82.
ἔδρακον I 336, II 18.
ἔδραθον II 18.
ἕζω II 25.
ἔθεμεν II 152.
εἰμί II 69.
εἶμι II 12.
εἰνατέρες II 8, 72.
ἑκυρός II 6.
ἑννέα I 66.
ἑντός I 93.
ἑπτά I 67.
ἔπτον II 9.
ἔπραθον II 18.
ἔρανος I 335.
Ϝεργ I 103.
ἔρεβος I 335.
ἔρις I 315.
ἐρυθριάω II 73.
ἐσθίω II 75.
ἑσμέν II 61.
ἐσσί II 69.
ἔστημεν II 152.
ἐστί II 196, 197.
ἔτραπον II 18.
εὐνέτης II 166.
ἔχις I 94, 108.
ἐχθρός I 108.
ζάω II 7.
ζεύγνυμι II 48, 50.
ἠγρόμην II 18.
ἡδύς I 66.
ἤμβροτον II 18.
ἠπειρώτης II 163.
ἠώς I 65.
θάμβος II 69.
θέλω II 117.
θεός II 5.
θετός I 65, II 9, 151, 153.
θη- II 151.
θηλύ I 79.
θλίβω II 18.
θνήσκω II 172.
θόρνυμι II 74.
θοῦρος II 19.
θρασύς II 19.
θυγάτηρ II 5, 9.
θύρα II 5.
ἴθι II 12.
ἰθύ II 154.
ἴκκος II 157.
ἰλύς II 101.
ἵππος II 6.
ἱππότης II 167.
ἵστης I 323.
καλέω II 21.
καλοκἀγαθός II 133.
καρ II 20.
κάρη II 23.
καρπός II 19.
κάρφω II 19.

κέλευθος II 21.
κελεύω II 21.
κεν I 132.
κέραμος II 19.
κεράννυμι II 19.
Κέρβερος I 149.
κίρνημι II 19.
κλαίω II 21.
κλέος II 21.
κλέπτω II 19.
κλίβανος II 18.
κλιτύς II 21.
κλῦθι II 21.
κολωνός II 21.
κόρυμβος II 20.
κότος I 108.
κραμβαλέος II 19.
κράμβος II 19.
κρανίον II 20.
κράς II 20.
κρατήρ II 19.
κραυρός II 19.
κρίβανος II 19.
κρίμνον II 19.
Κροτωνιάτης II 168.
κρωβύλος II 20.
κτι- I 136.
κυανός I 107.
κωμήτης II 167.
λαβέ I 67.
λαμβάνω I 170, II 46.
äol. Λάτων IV 37.
λέαινα II 68.
Λητώ IV 36.
λιπ- II 143.
λιποῦ I 67.
λοῦτρον I 169.
λύκαινα IV 36.
λύκος II 57, IV 36.
λύτρον I 169.
μανθάνω I 170, II 67.
μέθη II 5.
μέλει II 144.
μέμβλεται II 144.
μέρος II 25.
μηκέτι II 71.
μίσγω, μίγνυμι II 17.
μισθός II 172 fg.
μνη- II 172.
Μοῖρα II 25.
μόρσιμος II 25.
ναῦς I 66.
νώνυμνος II 193.
ξανθός I 102, II 198.
Ξάνθος II 198.
äol. ὄβρυζον II 19.
ὁδούς II 149.
ὀκτώ I 67.
ὅλος I 92.
ὄνομα II 154, 165.
ὀνομαίνω II 154, 193.
ὁπλίτης II 169.
ὁρατός I 324.
ὀρέγω II 18.
ὀρείτης II 169.
ὀρειώτης II 169.
Ὀρέστης II 169.
ὀρθός II 17.
ὄρνυμι I 65, IV 44, 86.
ὀρόδαμνος II 193.
ὀρούω IV 44.
οὐκ II 77.
οὐκέτι II 77.
οὐρανόθι I 101.
οὗτος II 85.
ὄφις I 94.
ὀχθέω I 108.
πάομαι II 117.
παρθένος II 16.
πατήρ I 65, 66, II 9.
πέντε I 66.
περιρρηδής II 193.
πέτομαι II 21, 179.
πῆχυς I 325.
πιαρός, πίειρα I 95.
πιέζω II 64.
πίμπλημι II 55, 171, 172.
πίπτω II 179.
πίων I 136.
πλέες II 17.
ποιά II 7.
ποιήσω II 78.
πολίτης II 169.
πολύς I 79, II 17, 55.
ποτί, προτί II 78.
πρᾶος II 20.
πρέπω II 83.
προΐσσομαι I 128.
πρωΐ I 92 Anm.
πτολιήτης II 168.
Πυθώ IV 36.
πῶυ II 7.
Fραδ II 193.
ῥαδαμέω II 193.
ῥάδαμνος II 193, 194.
ῥάδαμος II 193.
ῥαδανάομαι II 193.
ῥαδανίζω II 193.
ῥαδινός II 193, 194.
ῥάδιξ II 193, 194.
ῥητός II 20.
Fροδ II 193.
ῥόδαμνος II 193.
ῥοδάνη II 193.
ῥοδανίζω II 193.
Fροδανός II 193.
Σαρπηδών I 316.
σέβας II 68.
σέβομαι II 68.
σημαίνω II 154.
σῖτος II 7.
σκίδναμαι II 48, 50.
σμῖλαξ IV 98, 99, 103.
σμῖλος IV 98, 99.
Σόαστος I 188.
Σουαστηνή I 188.
Σπαρτιάτης II 168.
σταίην I 87 Anm.
στατός I 65, II 9, 181.
στῆμα II 154.
στρατιώτης II 169, 171.
στρεπτός I 324.
Συβαρίτης II 169.
Συβάρτας II 169.
ταλ, τλᾶ II 150.
ταράσσω II 20.
τάριχος II 19.
ταρσιά II 19.
τάχα II 198.
Τεγεάτης II 163.
τερσέω II 19.
τευκτός, τυκτός II 62.
τίθεμεν II 9.
τίθης II 152.

τοξοτής II 167.
τρέμω II 29.
τρέω II 20, 29.
τρίβω II 18.
Τυδεύς II 29.
Τυνδαρεύς II 29.
ὗει II 143, 145.
ὑπέρμορον II 133.
ὕπνος I 96.
φαίνω II 73.
φέρω II 11.
φερέσβιος I 289.
φεύγω II 14.
φευκτός, φυκτός II 12, 62.
φημί II 69.
φής II 69.
φιλήτης I 47.
φίλος II 20.
φλέγω II 23.
φρύγω II 12, 18, 19, 23.
φυλέτης II 166, 167.
χαμαί II 85.
χεῖμα II 154.
χειμαίνω II 154.
χειμέριος II 154.
χείρ II 19.
χθές II 83.
χθών IV 67.
χιραλέος II 19.
χιών IV 67.
χραίνω II 19.
χράομαι II 19.
χραύω II 19.
χράω II 19.
χρή II 19.
χρίμπτω II 19.
χρίω II 12, 19.
χρώννυμι II 19.
ψόγος II 107.
ὦκα II 198.
ὠκύς II 198.
ὦρτο I 288.

Lateinisch.

abiegnus I 169.
accipiter II 153.
admodum II 133.
adorior IV 44.
agrestis II 165.
altus II 17, IV 86.
amicus II 110.
apiscor II 83.
aqua II 156.
Arpinas II 163.
Atheniensis II 169.
audio II 75.
aurora I 66.
bibo II 68.
cacumen II 8.
canis I 107, II 110.
canto II 108.
caput II 155.
carmen II 103.
cerno II 18.
cespes II 158.
circo II 108.
circum II 135.
coelestis II 165.
coeles II 166, 167.
coelum II 112.
cogito II 73, 108.
cognatus II 172.
credo II 75, 135.
Curensis II 165.
curro II 23.
Cures II 166.
decet II 143.
decorare II 143.
decus II 143.
dedisti II 74.
dens II 148.
dicebam II 78.
dies II 27 Anm.
dormio II 25.
eburnus I 169.
eminere I 65 Anm.
eques II 158, 167.
equus II 157.
fabaginus I 169.
findo II 48, 49.
flagito I 128.
frigo II 19.
frons II 158.
fulgeo II 23.
futuo II 162.
gen, gnâ II 150.
gener II 8.
germen II 103.
hibernus II 154.
hic II 82.
hiems IV 67.
interire II 135.
invictus I 324.
irritus IV 32, 68.
iste II 132.
iter II 154.
jacere II 143.
janitrices II 8, 72.
jubeo II 172.
jungo II 48, 49, 50.
larignus I 169.
lacruma II 27.
lavacrum I 169.
Latona IV 37.
levis II 157.
licet II 143.
lingua II 7, 8.
linquere II 143.
lucesco II 172.
lucrum I 169.
lupulus IV 97, 98, 103.
lupus II 57.
maerere II 25.
maestus II 25.
mancus II 118.
meridies II 177.
mereo II 176, 177.
mihi II 82.
miles II 176.
miraculum II 119.
monstrum II 165.
morior I 336, II 162.
mortuus II 162.
mutuo II 162.
moveo II 69.
Neptunus II 83.
nidus II 76, 176.
nodus II 76.
nomen II 154.
nascor II 172.
nostras II 163.
ob II 82.
ociter II 157.
ora I 106.

orior IV 86.
os I 106.
-osus II 158.
paco II 108.
palmes II 166.
parere II 143.
pasco II 7.
peccatum II 107.
pecus II 7.
pedes I 136, II 167.
pendere II 143.
placeo II 20.
placere II 143.
ple- II 171.
potestas II 165.
potiri II 117.
potus II 168.
precari I 128.
prominere I 65 Anm.
prope II 83.
que II 77.
quernus I 169.
quies II 171, 172.
quiesco II 172.
quievi II 172.
radius II 194.
radix II 194.
ramus II 194.
ratus IV 32, 68.
rego II 18.
reor IV 68.
rumor II 21.
rumpo II 48.
satio II 177 fg. 180.
satis II 177 fg. 180.
scindo II 48, 49, 50.
sedeo II 25.
servo IV 43.
siem II 83.
simulacrum I 169.
sinister I 137.
socer, socrus II 6.
sperno II 18.
stamen II 154.
statua II 162.
statuo II 162.
status II 180.
sterno II 18.
suavis II 157.
sumus II 149.
-ter = skr. -tvan II 154.
tero II 18.
terreo II 20, 29.
tibi II 82.
tostus II 25.
trans II 135.
tremo II 29, 119.
tres IV 98.
trux II 28.
tundo II 29.
unus II 112.
verbum II 20.
Vejenti II 165, 166.
venio II 72.
ver II 154.
Vérgili I 67.
verto II 144.
via II 27 Anm.
volucer I 169.
vultur II 57.

Gotisch.

ahva II 156.
biugan II 14.
dags II 27.
dauhtar II 5, 9.
gretan I 305.
habais II 74.
haitada I 301.
haubiþ II 155.
hilan II 21.
hilpan II 21.
hliuma II 21.
hropjan II 21.
hvaiteis II 7.
im II 69.
miluks II 57.
mizdo II 172 fg.
riqis I 335.
soþa- II 182.
svaihra, svaihrô II 6.
tagrs II 27.
tuggô II 7, 8.

Deutsch.

bispel III 47.
brâwa II 158.
hast II 74, 154.
herpist II 19.
hialt II 64.
hirni II 20.
hoppo, hopfo, hopho IV 101, 103.
hruom II 21.
sint I 302.
triuku II 28.
truk II 28.
vihu II 7.
winistar I 137.
zunga II 7, 8.

Litauisch.

apwynýs IV 103.
aszara II 27.
esmì II 69.
eswa II 61.
sotùs II 182.
žémė II 85.

Lettisch.

appiẽi IV 103.
asara II 27.

Slavisch.

chmêlĭ IV 98, 103.
jesvê II 61.
mьzda II 172 fg.

VERZEICHNISS DER SCHRIFTEN

THEODOR BENFEY'S.

(Die in die vorliegende Auswahl aufgenommenen Schriften sind mit einem Stern bezeichnet.)

1. Observationes ad Anacreontis fragmenta genuina, pro summis in philosophia honoribus in academia Georgia Augusta rite obtinendis scripsit et pro loco inter magistros capessendo die XXVI. Febr. publice defendet. 1829
2. Besprechung von *J. H. Westphal* Die römische Campagne in topographischer und antiquarischer Hinsicht, Berlin 1829 (Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen, Neue Folge, 3. Jahrgang, II, No. 98, S. 389, 390). 1830
3. *Besprechung von *Friedrich Creuzer's* Abriss der römischen Antiquitäten, zum Gebrauch bei Vorlesungen, 2. Ausgabe, Darmstadt 1829 (daselbst, No. 104 und 105, S. 413—418).
4. *Besprechung von *Ludovicus Poley* Devîmâhâtmyam (Deviae majestas). Markandeyi purani sectio, Berolini 1831 ([Wiener] Jahrbücher der Literatur, LXIV, S. 101—123). 1833
5. Besprechung von *Leake's* Topographie von Athen, aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen von den Proff. M. H. E. Meier und K. O. Müller herausgegeben von *A. Rienäcker*, Halle 1829 und von Zur Topographie Athens. Ein Brief aus Athen und ein Brief nach Athen von *P. G. Forchhammer* und *K. O. Müller*, Göttingen 1833 (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, X, S. 425—434). 1834
6. Besprechung von Anakreons Lieder, übersetzt von *Friedrich Georg Jordan*, Osterode 1833 und von Anakreons Lieder, übersetzt von *Carl Emil Möbius*, Leipzig 1833 (daselbst, XI, S. 131—142).
7. Besprechung von *Fridericus Franke* De particulis negantibus linguae graecae commentatio II: De usu particularum οὐδέ et οὔτε, Rintelii 1833 (daselbst, XII, S. 147—161).
8. Besprechung von *E. G. Graff* Althochdeutscher Sprachschatz, I, 1. Heft, Berlin 1834 (daselbst, XIII, S. 243—245). 1835
9. Besprechung von *Petrus a Bohlen* Bhartriharis Sententiae et carmen, quod Chauri nomine circumfertur etc., Berolini 1833 ([Wiener] Jahrbücher der Literatur, LXXI, S. 207—249 und LXXII, S. 56—75).
10. Über die Monatsnamen einiger alter Völker, insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer von *Theodor Benfey* und *Moriz A. Stern*, Berlin. Vgl. No. 14. 1836
11. Beitrag zur Sanskrit-Metrik (Blätter für Literatur, Kunst und Kritik zur österr. Zeitschrift für Geschichts- und Staatskunde, II, Wien, S. 75, 76).
12. Publius Terentius im Versmass der Urschrift übersetzt, Stuttgart. 1837
13. Beiträge zur griechischen Etymologie (Rheinisches Museum, V, S. 101—112).

14. Anzeige von *Theodor Benfey* und *Moriz A. Stern* Über die Monatsnamen einiger alter Völker u. s. w., Berlin 1836 (Götting. gel. Anzeigen, S. 225 bis 238). Vgl. No. 10.
15. Besprechung von Journal of the Asiatic society of Bengal, Calcutta 1836, No. 54—56 (daselbst, S. 929—940). Vgl. No. 27.
16. Besprechung von A description of the Burmese empire compiled chiefly from native documents by *Sangermano* and translated from his ms. by *William Tandy*, Rome 1833 (daselbst, S. 1369—1387).
17. *Besprechung von Sanchuniathons Urgeschichte der Phönizier u. s. w. von *Fr. Wagenfeld.* Mit einem Vorworte von Dr. *G. F. Grotefend*, Hannover 1836 und von Sanchuniathonis historiarum Phoeniciae libros novem graece versos a Philone Byblio edidit latinaque versione donavit *F. Wagenfeld*, Bremae 1837 (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, XIX, S. 322—331).

1837 18. *Besprechung von *Aug. Friedr. Pott* Etymologische Forschungen auf dem
1838 Gebiete der indogermanischen Sprachen, 1. Theil, Lemgo 1833, 2. Theil, Lemgo 1836 (Ergänzungsblätter zur [Halleschen] Allgemeinen Literatur-Zeitung, December 1837, No. 114—117, Sp. 905—933; Mai 1838, No. 40—43, Sp. 313—341). Vgl. No. 234, 390.

1838 19. Besprechung von *Friedrich Adelung* Bibliotheca sanscrita, 2. Ausg., St. Petersburg 1837 (Götting. gel. Anzeigen, S. 141—144).
20. *Besprechung von Horapollinis Niloi Hieroglyphica, edidit etc. *Conradus Leemans*, Amstelodami 1835 (daselbst, S. 498—502).
21. Besprechung von *Wilh. Schott* Versuch über die tatarischen Sprachen, Berlin 1836 (daselbst, S. 726, 727).

1839 22. Griechisches Wurzellexikon, 1. Band, Berlin. Vgl. No. 46.
23. Besprechung von *Christ. Lassen* Anthologia sanscritica, Bonnae 1838 (Götting. gel. Anzeigen, S. 665—680). Vgl. No. 283.
24. *Besprechung von *Henry Harkness* Ancient and modern alphabets of the popular Hindu languages of the southern peninsula of India, London 1837 (daselbst, S. 801—807).
25. Besprechung von *George Turnour* The Mahâwanso, Ceylon 1837 (daselbst, S. 969—984, 986—994).
26. *Besprechung von *Hermann Brockhaus* Çrî Sômadêva Bhaṭṭa virachitê Kathâsaritsâgarê Kathâpiṭham nâma prathamô lambakah' (daselbst, S. 1345 bis 1354).
27. Besprechung von Journal of the Asiatic society of Bengal, Calcutta 1838, No. 76—79, 81—83 (daselbst, S. 1529—1564). Vgl. No. 15.

1840 28. Indien (Ersch und Gruber Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, 2. Section, XVII, S. 1—356). Vgl. No. 39.
29. *Besprechung von *Christianus Lassen* Institutiones linguae pracriticae, Bonnae 1837 ([Hallesche] Allgemeine Literatur-Zeitung, No. 10—12, Sp. 73—79, 81—88, 93—96).
30. Besprechung von *Nicolaus Delius* Radices pracriticae, Bonnae 1839 (daselbst, No. 145, Sp. 549—552).
31. Besprechung von *Heinrich Bindseil* Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838 (Götting. gel. Anzeigen, S. 89—95).
32. Besprechung von The political and statistical history of Gujarát, translated

from the Persian of *Alî Mohammed Khân* by *James Bird*, London 1835 (daselbst, S. 689—704).

33. Indica: Besprechung von *A. W. von Schlegel* Râmâyaṇa, I, pars altera, II, pars prior, Bonnae 1838, *Chr. Lassen* Jayadeva's Çṛigitagôvindaḥ, Bonnae 1836, *Otto Böhtlingk* Pâṇini, I, Bonn 1839, The Sánkhya Kárika by I'swara Krishna, translated by *H. Th. Colebrooke*, also the Bháshya or commentary of Gaurapáda, translated etc. by *H. H. Wilson*, Oxford 1837, *Othm. Frank* Vaedanta-Sara, München 1835, *Fr. Bopp* Nalas und Damajanti, aus dem Sanskrit übersetzt, Berlin 1838, *Bernh. Hirzel* Urwasi und der Held. Indisches Melodrama u. s. w. übersetzt, Frauenfeld 1838 (daselbst, S. 1089—1104, 1108—1117, 1123—1148).
34. Besprechung von *Garcin de Tassy* Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani, tome I, Paris 1839 (daselbst, S. 1705—1711).
35. Besprechung von Foě Kouě Kǐ ou Relation des royaumes bouddhiques: voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IVème siècle par Chy Fa Hian. Traduit par M. *Abel Rémusat*. Ouvrage posthume, revu etc. par MM. *Klaproth* et *Landresse*, Paris 1836 (daselbst, S. 1769—1799).
36. Besprechung von *Wilhelm von Humboldt* Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java u. s. w., II, III, Berlin 1839 (daselbst, S. 2041—2058).
37. Besprechung von *Chr. Lassen* Zur Geschichte der griechischen und indo- 1841
skythischen Könige in Baktrien, Kabul und Indien, Bonn 1838 und von *C. L. Grotefend* Die Münzen der griechischen, parthischen und indoskythischen Könige in Baktrien und den Ländern am Indus, Hannover 1839 ([Hallesche] Allgemeine Literatur-Zeitung, No. 15—17, Sp. 113—119 121—136, Ergänzungsblätter No. 16—18, Sp. 121—126, 129—136, 142—144).
38. Besprechung von Ritusanhâra id est Tempestatum cyclus, carmen sanscritum Kâlidâso adscriptum edidit etc. *P. a Bohlen*, Leipzig 1840 (Götting. gel. Anzeigen, S. 207, 208).
39. Anzeige von *Th. Benfey* Indien (daselbst, S. 343, 344). Vgl. No. 28.
40. *Besprechung von Râdjatarangiṇî, Histoire des rois de Kachmîr, traduite et commentée par M. *A. Troyer*, I, II, Paris 1840 (daselbst, S. 689—720, 735—763).
41. Besprechung von *Carl Freiherr von Hügel* Kaschmir und das Reich der Sieck, I, II, Stuttgart 1840 (daselbst, S. 1107—1115). Vgl. No. 50.
42. Besprechung von *Aug. Fuchs* Über die sogenannten unregelmässigen Zeitwörter in den romanischen Sprachen, Berlin 1840 (daselbst, S. 1115—1122).
43. Besprechung von *F. W. Eichhoff* Vergleichung der Sprachen von Europa und Indien u. s. w., aus dem Französischen u. s. w. von *J. H. Kaltschmidt*, Leipzig 1840 (daselbst, S. 1446—1448).
44. Besprechung von *Herm. Brockhaus* Über den Druck sanskritischer Werke mit lateinischen Buchstaben, Leipzig 1841 (daselbst, S. 1472—1476).
45. Besprechung von *Eduard Selberg* Über die vergangene und gegenwärtige Lage der Insel Java, Rinteln 1840 (daselbst, S. 1497—1504).
46. Griechisches Wurzellexikon, 2. Band, Berlin. Vgl. No. 22. 1842
47. Besprechung von *H. H. Wilson* Ariana antiqua. A descriptive account of the antiquities and coins of Afghanistan etc., London 1841 ([Berliner] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, II, No. 105—111, Sp. 833—888).

48. Besprechung von *Albert Höfer* Vom Infinitiv, besonders im Sanskrit, Berlin 1840 (Götting. gel. Anzeigen, S. 1221—1231).
49. Besprechung von *William Wall* An examination of the ancient orthography of the Jews etc., vol. I—III, London 1835, 1840, 1841 (daselbst, S. 1881—1889).

1843 50. Besprechung von *Carl Freiherr von Hügel* Kaschmir und das Reich der Siek, III, Stuttgart 1841 (daselbst, S. 801—808). Vgl. No. 41.

51. Besprechung von M. *Mary-Lafon* Tableau historique et littéraire de la langue parlée dans le midi de la France et connue sous le nom de Langue Romano-Provençale, Paris 1841 (daselbst, S. 1030—1034).
52. Besprechung von *Max Wocher* Allgemeine Phonologie, Stuttgart und Tübingen 1841 (daselbst, S. 1053—1061).
53. Besprechung von *William Moorcroft* and *George Trebeck* Travels in the Himalayan provinces of Hindustan and the Panjab; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara from 1819—1825. Prepared for the press by *Hor. Haym. Wilson*, I, II, London 1841 (daselbst, S. 1985—1992).

1844 54. Über das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm, Leipzig.

55. Bemerkung zu einer Mittheilung des Megasthenes in Bezug auf indische Geschichte (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, V, S. 218—231).
56. Besprechung von *Charles Masson* Narrative of various journeys in Balochistan, Afghanistan and the Panjab etc., London 1842 (Götting. gel. Anzeigen, S. 151—160).
57. Besprechung von *Heinrich Leo* Die Malbergische Glosse, Halle 1842, *Knut Jungbohn Clement* Die Lex Salica und die Text-Glossen in der salischen Gesetzsammlung germanisch, nicht keltisch, Mannheim 1843 und *Ch. Keferstein* Über die Halloren als eine wahrscheinlich keltische Colonie u. s. w., Halle 1843 (daselbst, S. 302—317).
58. Besprechung von Vishńu Puráná, a system of Hindu mythology and tradition, translated etc. by *H. H. Wilson*, London 1840 (daselbst, S. 1105—1114).
59. Besprechung von *Mountstuart Elphinstone* The history of India, second edition, I, II, London 1843 (daselbst, S. 1193—1198).

1845 60. Besprechung von The history of Hydur Naik, otherwise styled Shums ul Moolk, Ameer ud dowla, Mawaub Hydur Ali etc., written by *Meer Hussein Ali Khan Kirmani*. Translated from an original Persian manuscript by *W. Miles*, London 1842 (daselbst, S. 79, 80).

61. Besprechung von *G. T. Vigne* Travels in Kashmir, Ladak, Iskardo, the countries adjoining the mountain-course of the Indus, and the Himalaya, north of the Panjab, second edition I, II, London 1844 (daselbst, S. 223—231).
62. Besprechung von *Edward Thornton* The history of the British empire in India, I—V, London 1841—1843 (daselbst, S. 511, 512). Vgl. No. 75.
63. Besprechung von *Th. Pavie* Fragments du Mahâbhârata, traduits en Français etc., Paris 1844 (daselbst, S. 613—628).
64. *Besprechung von *Otto Böhtlingk* Ein erster Versuch über den Accent im Sanskrit, St. Petersburg 1843; Die Declination im Sanskrit, das. 1844; Die Unâdi-Affixe, das. 1844 ([Hallesche] Allgemeine Literatur-Zeitung, No. 113—118, Sp. 897—898, 905—936, 942—944).

65. Die Sanskrit-Typen der Universität (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 97—100). 1846
66. Besprechung von *A. Chanssélle* Traité de la formation des mots dans la langue latine etc., Paris 1843 (Götting. gel. Anzeigen, S. 335, 336).
67. Besprechung von *Hor. Haym. Wilson* The history of British India. From 1805 to 1835, vol. I, London 1845 (daselbst, S. 529—534). Vgl. No. 90.
68. Besprechung von *Edward Thornton* A gazetteer of the countries adjacent to India on the North-West, including Sinde, Afghanistan, Beloochistan, the Punjab and the neighbouring states, I, II, London 1844 (daselbst, S. 675—679).
69. Besprechung von Sanskrit-Chrestomathie. Zunächst zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben von *Otto Böhtlingk*, St. Petersburg und Leipzig 1845 (daselbst, S. 689—704, 752—760, 792—800, 816—824, 832—840, 856—864, 872—880, 893—904, 909—920) (auch besonders erschienen).
70. *Besprechung von *Adolf Holtzmann* Über den Ablaut, Carlsruhe 1844 (daselbst, S. 809—816, 825—832, 841—843).
71. Besprechung von Δημητρίου Γαλάνου Ἰνδικῶν μεταφράσεων πρόδρομος etc., Athen 1845 (daselbst, S. 1095—1104).
72. Besprechung von *Chr. C. Josias Bunsen* Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, I, II, III nebst Urkundenbuch, Hamburg 1845 (daselbst, S. 1265—1276).
73. Besprechung von Lexikon der Galla-Sprache, verfasst von *Carl Tutschek*, herausgegeben von *Lorenz Tutschek*, I, München 1844, Dictionary of the Galla language compiled by *Lawrence Tutschek*, München 1845 und A grammar of the Galla language by *Charles Tuschek*, edited by *Lawrence Tutschek*, München 1845 (daselbst, S. 1444—1456).
74. Besprechung von *E. Burnouf* Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, I, Paris 1844 (daselbst, S. 1525—1552).
75. Besprechung von *Edward Thornton* The history of the British empire in India, VI, London 1845 (daselbst, S. 1952—1954). Vgl. No. 62.
76. Besprechung von *H. C. Rawlinson* The Persian cuneiform inscription at Behistun, decyphered and translated; with a memoir on Persian cuneiform inscriptions in general and on that of Behistun in particular, London 1846 (daselbst, S. 2001—2040) (abgedruckt in No. 77).
77. Die persischen Keilinschriften mit Übersetzung und Glossar, Leipzig. Vgl. No. 76. 1847
78. Vesuv und Ätna, eine etymologisch-naturhistorische Bemerkung (Hoefers Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache, II, S. 113—118).
79. *Besprechung von *Georg Curtius* Sprachvergleichende Beiträge zur griechischen und lateinischen Grammatik, I (Die Bildung der Tempora und Modi im Griechischen und Lateinischen, sprachvergleichend dargestellt), Berlin 1846 (Götting. gel. Anzeigen, S. 497—510).
80. *Besprechung von *Albrechtus Weber* Yajurvedae specimen cum commentario, Breslau 1845 (daselbst, S. 1470—1488).
81. Besprechung von *W. Sonne* Epilegomena zu Dr. Th. Benfey's griechischem Wurzellexikon, Wismar 1847 (daselbst, S. 1854—1856).
82. Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen, Leipzig. Vgl. No. 89 und 131. 1848
83. Besprechung von Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache. Heraus-

gegeben von *Albert Hoefer*, I, II, 1. Heft, Berlin 1846, 1847 (Götting. gel. Anzeigen, S. 66—80). Vgl. No. 99.

84. Besprechung von Vikramorvaçi d. i. Urwasi, der Preis der Tapferkeit, ein Drama Kâlidâsas. Herausgegeben u. s. w. von *Friedrich Bollensen*, St. Petersburg 1846 (daselbst, S. 1329—1335).

85. Besprechung von Βαλαβαρατα ἡ συντομη της Μαχαβαρατας etc. μεταγλωττισθεισα παρα Δημητριου Γαλανου, Athen 1847 (daselbst, S. 1398 bis 1405).

86. Besprechung von Vopadeva's Mugdhabodha herausgegeben und erklärt von *Otto Böhtlingk*, St. Petersburg und Leipzig 1847 und von Hemakandra's Abhidhânakintâmaṇi, ein synonymisches Lexikon, herausgegeben u. s. w. von *Otto Böhtlingk* und *Charles Rieu*, St. Petersburg und Leipzig 1847 (daselbst, S. 1409—1416).

87. Besprechung von *Georg Curtius* Die Sprachvergleichung in ihrem Verhältniss zur classischen Philologie, Berlin 1848 (daselbst, S. 1720).

88. *Besprechung von *S. Th. Aufrecht* De accentu sanscritico, I (De accentu compositorum sanscriticorum), Bonnae 1847 (daselbst, S. 1995—2010).

1849 89. Anzeige von *Th. Benfey* Die Hymnen des Sâma-Veda, Leipzig 1848 (daselbst, S. 361—382). Vgl. No. 82.

90. Besprechung von *Hor. Haym. Wilson* The history of British India. From 1805 to 1835, II, III, London 1846, 1848 (daselbst, S. 518—520). Vgl. No. 67.

91. *Besprechung von *A. Schleicher* Sprachvergleichende Untersuchungen, I (Zur vergleichenden Sprachengeschichte), Bonn 1848 (daselbst, S. 727—736).

1850 92. Besprechung von Indische Studien. Herausgegeben von *Albrecht Weber*, I, 1. Heft, Berlin 1849 (daselbst, S. 180—190). Vgl. No. 100, 105, 135, 163.

93. Besprechung von *A. F. Stenzler* Yâjnavalkya's Gesetzbuch, sanskrit und deutsch, Berlin 1849 (daselbst, S. 273—280).

94. Besprechung von *Anton Boller* Ausführliche Sanskrit-Grammatik, Wien 1847 (daselbst, S. 805—816).

95. Besprechung von Rig-Veda-Sanhita. The sacred hymns of the Brahmans; together with the commentary of Sayanacharya. Edited by *Max Müller*, I, London 1849 (daselbst, S. 865—872).

96. Besprechung von Pantschatantrum etc. ed. *J. G. L. Kosegarten*, I, Bonnae 1848 (daselbst, S. 1003—1007). Vgl. No. 238.

97. Besprechung von *Albert Hoefer* Sanskrit-Lesebuch, Hamburg 1850 (daselbst, S. 1067—1069).

98. Besprechung von Vendidad Sade: Die heiligen Schriften Zoroasters: Yaçna, Vispered und Vendidad . . . . . herausgegeben von *Hermann Brockhaus*, Leipzig 1850 (daselbst, S. 1193—1236) (besonders erschienen unter dem Titel: Einige Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1850).

1851 99. Besprechung von Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache. Herausgegeben von *Albert Hoefer*, II, 2. und 3. Heft, Berlin 1848, 1850 (daselbst, S. 247—261). Vgl. No. 83.

100. Besprechung von Indische Studien. Herausgegeben von *Albrecht Weber* I, 2. und 3. Heft, Berlin 1850 (daselbst, S. 746—752). Vgl. No. 92.

101. Besprechung von Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgegeben von *Theodor Aufrecht* und *Adalbert Kuhn*, I, 1. Heft, Berlin 1851 (daselbst, S. 1403—1413). Vgl. No. 103, 106.

102. *Besprechung von Rig-Véda, ou Livre des hymnes, traduit du Sanscrit par M. *Langlois*, I, II, Paris 1848, 1850 und von Rig-Veda-Sanhitá,... the first asht'aka ... translated from the original Sanskrit. By *H. H. Wilson*, London 1850 (daselbst, S. 1558—1578). Vgl. No. 117.
103. Besprechung von Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgegeben von *Theodor Aufrecht* und *Adalbert Kuhn*, I, 2. Heft, Berlin 1851 (daselbst, S. 1953—1979). Vgl. No. 101.
104. Vollständige Grammatik der Sanskritsprache. Zum Gebrauch für Vor- 1852
lesungen und zum Selbststudium. Leipzig (auch unter dem Titel: Handbuch der Sanskritsprache, I. Abtheilung: Grammatik). Vgl. No. 107.
105. *Besprechung von Indische Studien. Herausgegeben von *Albrecht Weber*, II, 1. und 2. Heft, Berlin 1851 (Götting. gel. Anzeigen, S. 113—135). Vgl. No. 92.
106. Besprechung von Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgegeben von *Theodor Aufrecht* und *Adalbert Kuhn*, I, 3. und 4. Heft, Berlin 1851 (daselbst, S. 513—566). Vgl. No. 101.
107. Anzeige von *Th. Benfey* Vollständige Grammatik der Sanskritsprache, Leipzig 1852 (daselbst, S. 1433—1450). Vgl. No. 104.
108. Besprechung von *Paul Böttticher* Arica, Halle 1851, 1852 und Wurzelforschungen, Halle 1852 (daselbst, S. 1779—1788).
109. Besprechung von Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. Zum ersten Male im Grundtext sammt der Hûzvâresch-Übersetzung herausgegeben von *Friedrich Spiegel*, 1. Abtheilung, Leipzig 1851 und von Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians edited and interpreted by *N. C. Westergaard*, 1, Copenhagen 1852 (daselbst, S. 1953—1979) (abgedruckt in Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, No. 120).
110. Besprechung von *Franz Bopp* Vergleichende Grammatik, Berlin 1833 bis 1852 (daselbst, S. 2028—2032).
111. Die Suffixe τυ; tu (4te Dekl.) sammt âtu; tu (2te Dekl.) und ètu; δον; 1853
din (Nomin. do); tûdin (Nom. tûdo); ta; τη (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, II, S. 215—232).
112. δίαιτα. ripa (daselbst, S. 308—310).
113. Jusufsey (Ersch und Gruber Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, 2. Section, XXX, S. 182—184).
114. *Berichtigung (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, VII, S. 411, 412).
115. Besprechung von Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. Aus dem Grundtext übersetzt von *Friedrich Spiegel*, I: Der Vendidad, Leipzig 1851 und von *E. Burnouf* Études sur la langue et sur les textes Zends, I, Paris 1840—1850 (daselbst, S. 57—93) (abgedruckt in Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, No. 120).
116. Besprechung von *Albrecht Weber* Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Berlin 1853 (daselbst, S. 368—373).
117. Besprechung von Rig-Véda, ou Livre des hymnes, traduit du Sanscrit par M. *Langlois*, III, IV, Paris 1850, 1851 (daselbst, S. 1095, 1096). Vgl. No. 102.
118. Besprechung von *Fr. Spiegel* Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig 1853 (daselbst, S. 1328—1335).

119. Besprechung von Sanskrit-Wörterbuch bearbeitet von *Otto Böhtlingk* und *Rudolph Roth*, Bogen 1—10, St. Petersburg und Leipzig 1853 (daselbst, S. 1533—1536). Vgl. No. 190.

120. Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend. Göttingen. Vgl. No. 109. 115.

1853 1854 121. Chrestomathie aus Sanskritwerken, I: Texte, Anmerkungen, Metra, Leipzig 1853, II: Glossar, Leipzig 1854 (auch unter dem Titel: Handbuch der Sanskritsprache, II. Abtheilung: Chrestomathie). Vgl. No. 104, 143.

1854 122. Skizze des Organismus der indogermanischen Sprachen, 1. und 2. Artikel ([Kieler] Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, S. 9—42, 713—764).

123. *Einige Bemerkungen über die Göttternamen auf den indoscythischen Münzen (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, VIII, S. 450—467).

124. Besprechung von Le lotus de la bonne loi ..... traduit du Sanscrit par M. *E. Burnouf*, Paris 1852 (Götting. gel. Anzeigen, S. 721—750).

125. Besprechung von *Moritz Rapp* Vergleichende Grammatik, I, Stuttgart und Tübingen 1852 (daselbst, S. 848—867).

126. Besprechung von *Spence Hardy* Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline, sacred writings etc. of the order of mendicants founded by Gótama Buddha, London 1850 (daselbst, S. 935—954).

127. Besprechung von Zur Urgeschichte der Armenier, Berlin 1854 (daselbst, S. 1599, 1600).

128. Besprechung von *Guil. Pertsch* Upalekha de Kramapâṭha libellus, Berolini 1854 (daselbst, S. 1718—1720).

129. Besprechung von *Max Müller* Suggestions for the assistance of officiers in learning the languages of the seat of war in the east, London 1854 (daselbst, S. 1792—1798).

1855 130. Kurze Sanskrit-Grammatik zum Gebrauche für Anfänger. Leipzig.

131. Index zu den Harmonien und Discrepanzen in Th. Benfeys Ausgabe des Sâma-Veda (Indische Studien, III, S. 199—247).

132. *Besprechung von Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde etc., traduite du Chinois par *Stanislas Julien*, Paris 1853 (Götting. gel. Anzeigen, S. 1—28). Dazu ein Nachtrag (daselbst, S. 199, 200).

133. *Besprechung von *J. G. von Hahn* Albanesische Studien, Jena 1854 (daselbst, S. 521—570).

134. Besprechung von *Barthélemy-Saint Hilaire* Des Védas, Paris 1854, Du Bouddhisme, Paris 1855 (daselbst, S. 1398—1400).

1856 135. Besprechung von Indische Studien. Herausgegeben von *Albrecht Weber*, III, Berlin 1855 (Götting. gel. Anzeigen, S. 757—768). Vgl. No. 92.

136. Besprechung von Mâlavikâ und Agnimitra, ein Drama des Kâlidâsa, zum ersten Male aus dem Sanskrit übersetzt von *Albrecht Weber*, Berlin 1856 (daselbst, S. 1202—1220).

137. Besprechung von Dhammapadam ..... edidit, latine vertit, illustravit *V. Fausböll*, Hauniae 1855 (daselbst, S. 1260—1266).

1857 138. *Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen Vetâlapañcaviṃçati bekannt ist. Zugleich einige Bemerkungen über das

indische Original der zum Kreise der „Sieben weise Meister" gehörigen Schriften (Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'académie impériale des sciences de St. Pétersburg, XV, 4./16. Sept., Sp. 1—25, und Mélanges asiatiques, III, S. 170—203). Vgl. No. 161.

139. Stolbergs Ballade „Die Büssende" in ihrem Zusammenhange mit orientalischen Sagen (Blätter für literarische Unterhaltung, No. 49, S. 896—901).
140. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über die Entstehung der europäischen Märchen und Novellen (Frankfurter Museum, No. 39, 40, S. 383 ff.).
141. Besprechung von *Giovanni Flechia* Grammatica sanscrita, Torino 1856 (Götting. gel. Anzeigen, S. 751, 752.
142. Besprechung von Hitopadésa, recueil d'apologues et de contes traduit du Sanscrit etc. par M. *Edouard Lancereau*, Paris 1855 (daselbst S. 1307 bis 1312).
143. Besprechung von *Joseph Rupp* Übersetzung des ersten Cursus der von Benfey herausgegebenen Chrestomathie aus Sanskritwerken (Jahresbericht über das Kgl. Lyceum u. s. w. zu Freising), Freising 1857 (daselbst, S. 1416—1420).
144. *Besprechung von Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois par Hiouen-Thsang et du Chinois en Français par M. *Stanislas Julien*, I, Paris 1857 (daselbst, S. 1762—1782). Vgl. No. 177.
145. *Besprechung von The Anvár-i Suhailí, or the lights of Canopus; being the Persian version of the fables of Pilpag, or the book „Kalílah and Damnah" rendered into Persian by Ḥusain Vá'iẓ ul-Káshifí, literally translated into prose and verse, by *Edward B. Eastwick*, Hertford 1854 (daselbst, S. 1889—1909).
146. Besprechung von Rig-Veda oder die heiligen Lieder der Brahmanen, herausgegeben von *Max Müller*. Mit einer Einleitung, Text und Übersetzung des Prâtiçâkhya u. s. w. enthaltend, 1. Lieferung, Leipzig 1856 (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XI, S. 342—349).
147. Einige ursprüngliche Causalia aus Bildungen durch sanskritisch paya 1858 (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, VII, S. 50—61).
148. ὀφθαλμός. χρήγυον. facio, jacio, lacio. θαίνω, θεύω. γυνή, γυναικός u. s. w. ξύν, σύν (daselbst, S. 112—127).
149. Ein persisches Amulet mit einer Pehlewi-Inschrift. Avesta (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XII, S. 567—583). Dazu ein Nachtrag (daselbst, S. 676).
150. Ardschi Bordschi . . . . . aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt (Ausland, No. 34—36, S. 793—797, 821—824, 844—849). Vgl. No. 161.
151. *Das Märchen von den „Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften", seine Quelle und seine Verbreitung (daselbst, No. 41—45, S. 969—974, 995—999, 1017—1022, 1038—1041, 1067—1071).
152. Besprechung von *Gottfried Muys* Forschungen auf dem Gebiete der alten Völker und Mythengeschichte, II (mit dem Nebentitel Hellenica), Köln 1858 (Götting. gel. Anzeigen, S. 112—117).
153. *Besprechung von *Adolphe de Puibusque* Le Comte Lucanor, apologues et fabliaux du XIVe siècle etc., Paris 1854 (daselbst, S. 307—318).

154. *Besprechung von *Carl Friedrich Köppen* Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857 (daselbst, S. 401—433). Vgl. No. 188.
155. *Besprechung von Tuti-Nameh, das Papagaienbuch. Eine Sammlung orientalischer Erzählungen. Nach der türkischen Bearbeitung zum ersten Male übersetzt von *Georg Rosen*, I, II, Leipzig 1858 (daselbst, S. 529—555). Dazu eine Nachschrift (daselbst, S. 639, 640).
156. Besprechung von Râmâyaṇa, poema sanscrito di Valmici, traduzione italiana etc. per *Gaspare Gorresio*, vol. II, III, IV della traduzione, VII, VIII, IX nella serie dell'opera, Parigi 1851—1856 (daselbst, S. 751—758). Vgl. No. 189.
157. Besprechung von Râmâyaṇa, poème sanscrit, traduit en Français pour la première fois par *Hippolyte Fauche*, Ve tome du poème, VIIe de la traduction, Paris 1857 (daselbst, S. 758—760). Vgl. No. 189.
158. Besprechung von Sampati et Anumante, traduzione del Râmâyaṇa di *G. Flechia* (estratto dal Cimento fascioli IX e X), Torino 1852 (daselbst, S. 760).
159. Besprechung von *Joseph Budenz* Das Suffix ΚΌΣ (ΙΚΌΣ, ΑΚΌΣ, ΥΚΌΣ) im Griechischen. Ein Beitrag zur Wortbildungslehre, Göttingen 1858 (daselbst, S. 834—840).
160. Besprechung von *Adalbert Kuhn* Die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen (Programmabhandlung des Cöln. Real-Gymnasiums), Berlin 1858 (daselbst, S. 872—877). Vgl. No. 186.
161. *Besprechung von Ardschi-Bordschi, eine mongolische Erzählung, aus dem Mongolischen übersetzt von dem Lama *Galsan Gombojew*, St. Petersburg 1858 und von *Theodor Benfey* Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen Vetâlapañcaviṁçati bekannt sind u. s. w., St. Petersburg 1857 (daselbst, S. 1500—1520). Vgl. No. 138 und No. 150.
162. Besprechung von *Alexander Castrén's* Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. Im Auftrage der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften bearbeitet von *Anton Schiefner*, St. Petersburg 1855 (daselbst, S. 1545—1558).
163. *Besprechung von Indische Studien. Herausgegeben von *Albrecht Weber*, IV, 1. und 2. Heft, Berlin 1857 (daselbst, S. 1601—1633). Vgl. No. 92.
164. Besprechung von *Ludwig Ross* Italiker und Gräken, Halle 1858 (daselbst, S. 1656—1670).
1859 165. Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen, Leipzig.
166. Probe des einzigen, in der Sanskritsprache uns erhaltenen und bis jetzt unübersetzten indischen Romans (Ausland, No. 6—8, S. 121—126, 150—154, 178—183).
167. *Die kluge Dirne. Die indischen Märchen von den klugen Räthsellösern und ihre Verbreitung über Asien und Europa (daselbst, No. 20—22, 24, 25, S. 457—461, 486—489, 511—515, 567—571, 589—594).
168. περνα in πέρνημι und sanskritisch paṇ, paṇi und verwandtes (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, VIII, S. 1—20).
169. Einige einzelne linguistische Bemerkungen (daselbst, S. 75, 76).

170. ξένος. κῶμος (daselbst, S. 81—89).
171. -κολος, colere, κόρος, πέλομαι (daselbst, S. 90—95).
172. χάος. vi-hâyas (daselbst, S. 187—206).
173. ἑκάτερος, ἕκαστος (daselbst, S. 321—328).
174. Besprechung von *Georg Bühler* Das griechische Secundärsuffix ΤΗΣ. Ein Beitrag zur Lehre von der Wortbildung (Inauguraldissertation), Göttingen 1858 (Götting. gel. Anzeigen, S. 111—118).
175. Besprechung von *J. Muir* Original Sanskrit texts on the origin and progress of the religion and institutions of India etc., I, London and Edinburgh 1858 (daselbst, S. 195—200). Vgl. No. 196, 364.
176. *Besprechung von *W. Wassiljew* Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, I, St. Petersburg 1857 (russisch) (daselbst, S. 601 bis 632). Vgl. No. 180, 282.
177. *Besprechung von Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français par M. *Stanislas Julien*, II, Paris 1858 (daselbst, S. 857—885). Vgl. No. 144.
178. *Besprechung von *Ad. Regnier* Études sur la grammaire védique. Prâtiçâkhya du Rig-Véda, Paris 1857—1859 (daselbst, S. 1009—1026).
179. Besprechung von Ujjvaladatta's commentary on the Uṇâdisûtras, edited by *Theodor Aufrecht*, Bonn 1859 (daselbst, S. 1708—1713).
180. *W. Wassiljew* Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, 1860
I. Aus dem Russischen übersetzt, St. Petersburg.
181. accipiter = skr. âçupatvan (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, IX, S. 78—80).
182. Ein Abschnitt aus meiner Vorlesung über „Vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen": „Sind Wurzeln oder Verba die Grundlage der indogermanischen Sprachen?" (daselbst, S. 81—126).
183. ἄναξ (daselbst, S. 126—132).
184. Besprechung von *Dosabhoy Framjee* The Parsees, their history, manners, customs and religion, London und Bombay 1858 (Götting. gel. Anzeigen, S. 148—158).
185. Besprechung von *James R. Ballantyne* Christianity contrasted with Hindū philosophy, London 1859 (daselbst, S. 196—200).
186. Besprechung von *Adalbert Kuhn* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen, Berlin 1859 (daselbst, S. 211—228). Vgl. No. 160.
187. *Besprechung von *Max Müller* A history of ancient Sanskrit literature, London 1859 (daselbst, S. 260—280).
188. Besprechung von *Carl Friedrich Köppen* Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1859 (mit dem Haupttitel Die Religion des Buddha, II) (daselbst, S. 496—509). Vgl. No. 154.
189. Besprechung von Râmâyaṇa, poema sanscrito di Valmici, traduzione italiana etc. per *Gaspare Gorresio*, vol. V della traduzione, X ed ultimo nella serie dell'opera, Parigi 1858 und von Râmâyaṇa, poème sanscrit, traduit en Français par *Hippolyte Fauche*, VIe tome du poème, IXe et dernier de la traduction, Paris 1858 (daselbst, S. 639, 640). Vgl. No. 156, 157.

190. Besprechung von Sanskrit-Wörterbuch bearbeitet von *Otto Böhtlingk* und *Rudolph Roth*, I, II, III, St. Petersburg 1852—1861 (daselbst, S. 725—748). Vgl. No. 119.
191. Besprechung von *Barthélemy-Saint Hilaire* Le Bouddha et sa religion, Paris 1860 (daselbst, S. 867—870).
192. Besprechung von *Felix Liebrecht* Die Quellen des Barlaam und Josaphat (in Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Litteratur, II, S. 314 bis 334, Berlin 1860) (daselbst, S. 871—875).
193. Besprechung von *Adolphe Pictet* Les origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs, I, Paris und Genf 1859 (daselbst, S. 917—920).
194. Besprechung von *R. G. Latham* Descriptive ethnology, I, II, London 1859 (daselbst, S. 1634—1640).
195. Besprechung von Über Alterthümer des ostindischen Archipels, insbesondre die Hindu-Alterthümer und Tempelruinen auf Java, Madura und Bali, nach Mittheilungen *Brumunds* und *v. Hoevells* aus dem Holländischen bearbeitet von *Johannes Müller*, Berlin 1859 (daselbst, S. 719, 720).

1861 196. Besprechung von *J. Muir* Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, II, London und Edinburg 1860 (daselbst, S. 129—142). Vgl. No. 175.

197. Besprechung von *Stanislas Julien* Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois etc., Paris 1861 (daselbst, S. 257—263).
198. Besprechung von *Theodor Aufrecht* Catalogus codicum manuscriptorum sanscriticorum postvedicorum quotquot in bibliotheca Bodlejana asservantur, I, II, Oxford 1859 (daselbst, S. 437—440).
199. Besprechung von *Garcin de Tassy* La poësie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic Uttaïr ou le langage des oisaux de Farid-Uddin Attar, 3. édition, Paris 1860 (daselbst, S. 677—680).
200. Besprechung von The Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland, XVII, part 2, London 1860 (daselbst, S. 1114—1120).
201. Besprechung von *Lorenz Diefenbach* Origines europaeae. Die alten Völker Europas mit ihren Sippen und Nachbarn, Frankfurt a. M. 1861 (daselbst, S. 1271—1279).
202. Besprechung von Ping-Chan-Ling-Yen: les deux jeunes filles lettrés. Roman chinois traduit par *Stanislas Julien*, Paris 1860 (daselbst, S. 1436—1440).
203. Besprechung von *Theodor Goldstücker* Pâṇini: his place in Sanskrit literature, London 1861 (daselbst, S. 1689—1695).
204. Besprechung von Neriosengh's Sanskrit-Übersetzung des Yaçna, herausgegeben und erläutert von *Friedrich Spiegel*, Leipzig 1861 (daselbst, S. 1832—1840).

1862 205. Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von Theodor Benfey. I. Göttingen. Vgl. No. 256, 286.

206. Einleitung (Orient und Occident, I, S. 1—8).
207. Übersetzung des Rig-Veda (daselbst, S. 9—54, 385—420, 575—605). Vgl. No. 260, 289, 419.
208. Nachtrag zu S. 117 (daselbst, S. 136—138).

209. Über die alte deutsche auf Befehl des Grafen Eberhardt von Würtenberg abgefasste Übersetzung des Kalîlah und Dimnah, insbesondere deren ältesten Druck und dessen Verhältniss zu der spanischen Übersetzung (daselbst, S. 138—187).
210. ἐθρί-ς ἴθρι-ς = skr. vádhri-s (daselbst, S. 187—190).
211. ἄορ (daselbst, S. 191, 192).
212. ὑπήνη, ἀπηνής, ές, προςηνής, ές, πρηνής, ές, prônus (daselbst, S. 193 bis 196).
213. scintilla, σπινθήρ (daselbst, S. 200).
214. Nachtrag zu S. 49 (daselbst, S. 200).
215. Einiges gegen die isolirenden Richtungen in der indogermanischen Sprachforschung (daselbst, S. 230—306).
216. Nachtrag zu Merlin (daselbst, S. 344—354).
217. locuplês, plêtis (daselbst, S. 384).
218. Excurs über yahvá und verwandtes und über die neunte Conjugations-Classe des Sanskrit (daselbst, S. 420—431).
219. Die alte spanische Übersetzung des Kalîlah und Dimnah (daselbst, S. 497—507).
220. Assimilation von Sylbenanlauten (daselbst, S. 573, 574).
221. Excurs zu Hymnus I, 61, 10: dâváne, dâ'mane δόμεναι, und die Infinitive auf εναι (daselbst, S. 606—610).
222. Griechisches ἐδ essen, ὀδ riechen, sskr. ghrâ, εἶδαρ, dîrae (daselbst, S. 625).
223. Göthes Gedicht: Legende (Werke 1840, I, 200) und dessen indisches Vorbild (daselbst, S. 719—732).
224. Miscelle zu Pott's Etymologischen Forschungen, 2. Ausg. II, 1, 472, 474 (daselbst, S. 732).
225. Zum Ursprung der Fabel. Besprechung von מַתְלֵיא רְסוּפוּס. Die Fabeln des Sophos. Syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntipas in berichtigtem vocalisirtem Texte zum ersten Male vollständig mit einem Glossar herausgegeben nebst literarischen Vorbemerkungen und einer einleitenden Untersuchung über das Vaterland der Fabel von *Julius Landsberger*, Posen 1859 (daselbst, S. 354—365).
226. Somadevas Märchenschatz. Besprechung von *H. Brockhaus* Analyse des VI. Buches des Kathâsaritsâgara (in: Berichte der Kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1860, S. 101) (daselbst, S. 371—383). Vgl. No. 237.
227. Kalîlah und Dimnah. Besprechung von Das Buch der Beispiele der alten Weisen, nach Handschriften und Drucken herausgegeben von *W. L. Holland*, Stuttgart 1860 (daselbst, S. 383, 384).
228. Besprechung von *Joachim Ménant* Les écritures cunéiformes. Exposé des travaux qui ont préparé la lecture et l'interprétation des inscriptions de la Perse et de l'Assyrie, Paris 1860 (daselbst, S. 569—571).
229. Besprechung von Recueil de notices et récits kourdes servant à la connaissance de la langue et la littérature et des tribus du Kourdistan, réunis et traduits en Français par M. *Alexandre Jaba*, St. Pétersbourg 1860 (daselbst, S. 572, 573).
230. *Besprechung von *Max Müller* Lectures on the science of language, London 1861 (Götting. gel. Anzeigen, S. 176—190). Vgl. No. 274.
231. Besprechung von *Richard Lepsius* Über chinesische und tibetische

Lautverhältnisse und über die Umschrift jener Sprachen, Berlin 1861 (daselbst, S. 247—252) und Über die arabischen Sprachlaute und deren Umschrift u. s. w., Berlin 1861 (daselbst, S. 253).

232. Besprechung von *Ferdinand Justi* Über die Zusammensetzung der Nomina in den indogermanischen Sprachen, Göttingen 1861 (daselbst, S. 275—279).

233. Besprechung von Five Jatakas . . . . . in the original Páli text accompanied with a translation and notes by *V. Fausböll*, Copenhagen 1861 (daselbst, S. 357—360).

234. *Besprechung von *Aug. Friedr. Pott* Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, 2. Auflage, II, 1. Abtheilung, Lemgo und Detmold 1861 (daselbst, S. 408—437). Vgl. No. 18, 224.

235. Besprechung von *K. M. Banerjea* Dialogues on the Hindu philosophy comprising the Nyaya, the Sankhya, the Vedant etc., London 1861 (daselbst, S. 880).

236. Besprechung von *Charles Bruce* Die Geschichte von Nala. Versuch einer Herstellung des Textes, St. Petersburg 1862 (daselbst, S. 943—952).

237. Besprechung von *H. Brockhaus* Fortsetzung der Analyse des Kathâsaritsâgara (in: Berichte der philol.-histor. Classe der Kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1861, S. 203) (daselbst, S. 1219—1229). Vgl. No. 226.

238. Besprechung von Pantschatantrum etc. ed. *J. G. L. Kosegarten*, II, particula 1, Gryphiswaldae 1859 (daselbst, S. 1361—1384). Vgl. No. 96.

239. Besprechung von Sprache und ihr Verhältniss zur Psychologie, II, Freiburg i. Breisgau 1862 (daselbst, S. 1552—1555).

240. Besprechung von *N. L. Westergaard* Über den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte mit Rücksicht auf die Litteratur. Über Buddha's Todesjahr und einige andre Zeitpunkte in der älteren Geschichte Indiens. 2 Abhandlungen, aus dem Dänischen übersetzt, Breslau 1862 (daselbst, S. 1672—1678).

241. Besprechung von *Whitley Stokes* Irish glosses. A mediaeval tract on Latin declension etc., Dublin 1860, The passion of our Lord (a Middle-Cornish poem) (in Transactions of the philological society), Three Irish glossaries, viz. Cormac's, O'Davoren's and a glossary tho the Calendar of Oingus the Culdee, London and Edinburgh 1862 und The play of the sacrament. A Middle-English drama, Berlin 1862 (daselbst, S. 1740—1750).

242. Besprechung von *Martin Haug* Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862 (daselbst, S. 1750—1760).

243. Besprechung von *R. G. Latham* Opuscula. Essays chiefly philological and ethnographical, London 1860 (daselbst, S. 1917—1920).

244. Besprechung von *Friedrich Müller* Über die Sprache der Avghânen (Paχto), Wien 1862 (daselbst, S. 1997—1999).

1863 245. Practical grammar of the Sanskrit language for the use of early students, London. Vgl. No. 305.

246. Zur Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens im heutigen Indien (Ausland, No. 5, S. 106—111).

247. Besprechung von *Otto Keller* Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel (aus dem IV. Supplementband der Jahrbücher für classische Philologie), Leipzig 1862 (Götting. gel. Anzeigen, S. 558—560).

248. Besprechung von *Aug. Friedr. Pott* Doppelung (Reduplication, Gemination) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache, beleuchtet aus Sprachen aller Welttheile, Lemgo und Detmold 1862 (daselbst, S. 703—714).
249. Besprechung von *Emil Schlagintweit* Über das Mahāyāna Sūtra u. s. w. Aus dem Tibetanischen übersetzt und erläutert (aus: Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Classe, 1863) (daselbst, S. 792—794).
250. *Besprechung von *Franz Miklosich* Die nominale Zusammensetzung im Serbischen, Wien 1863 (daselbst, S. 850—858).
251. Besprechung von On the Gaulish inscription of Poitiers containing a charm against the demon Dontaurios. From the papers of *R. Th. Siegfried* arranged by *C. F. Lottner*. Extracted from the Proceedings of the Royal Irish academy, Dublin 1863 (daselbst, S. 1107—1114).
252. Besprechung von *A. Barbier de Meynard* Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait du Módjem el-Bouldan de Yaqout etc., Paris 1861 (daselbst, S. 1114—1120).
253. Besprechung von *Friedrich Müller* Beiträge zur Lautlehre des Ossetischen, Wien 1863 (daselbst, S. 1275, 1276).
254. Besprechung von *É. Littré* Histoire de la langue française. Études sur les origines, l'étymologie, la grammaire, les dialectes etc., I, II, Paris 1863 (daselbst, S. 1398—1400).
255. Besprechung von *Emil Schlagintweit* Buddhism in Tibet etc., Leipzig und London 1863 (daselbst, S. 2055—2059).
256. Orient und Occident, II. Vgl. No. 205. 1864
257. Berichtigung zu I, 719 ff. und Nachtrag zu I, 606 (daselbst, S. 97).
258. Zu dem sanskritischen Infinitiv mane (daselbst, S. 132).
259. Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung (daselbst, S. 133—171). Vgl. No. 370.
260. Übersetzung des Rig-Veda (daselbst, S. 233—260, 507—519). Vgl. No. 207.
261. Παχύ (daselbst, S. 293).
262. τοῖχος, Mauer, Wand; τεῖχος, Mauer; θιγγάνω, tingo, fingo (daselbst, S. 331).
263. Sanskrit karkaṭa, lateinisch cancer, καρκίνος (daselbst, S. 384).
264. Sanskritisch sarvátâti, zendisch haurvatât, lateinisch sălût (Excurs zu Rigveda I, 94, 15) (daselbst, S. 519—525).
265. Nachtrag zu I, 247 (daselbst, S. 525).
266. Nachtrag zu I, 285 (daselbst, S. 535).
267. Ultimu-s, ulterior, ultra, uls, ἀνά, sskr. ánu, κατά, cis, sskr. ánti, áti, deutsch und (daselbst, S. 560—569).
268. castrum (daselbst, S. 569, 570).
269. Die griechischen Comparative und Superlative auf αιτερο, αιτατο (daselbst, S. 656).
270. Sanskritische Herabsenkung einer Tenuis zur Media (daselbst, S. 717).
271. Ein Wort über primitive Verba oder Wurzeln der indogermanischen Sprachen (daselbst, S. 744—748).
272. Reflexe von sskr. cak; ξανθός; ἕλμινθ; θέμις; ξουθός; daubs; daubus (daselbst, S. 752—762).
273. Nachschrift der Redaction (zu Nöldekes Besprechung von *Rudolf von*

Raumer Der regelmässige Lautwechsel zwischen den semitischen und den indoeuropäischen Sprachen, Erlangen 1863) (daselbst, S. 381, 382).

274. Besprechung von *Max Müller* Lectures on the science of language, II serie, London 1864 (Götting. gel. Anzeigen, S. 1523—1554). Vgl. No. 230.

275. Besprechung von *Clarisse Bader* La femme dans l'Inde antique, Paris 1864 (daselbst, S. 1827—1832).

276. Besprechung von *Emilio Teza* Il dialetto curassese, Milano 1864 (Estratto del vol. XXI del Politecnico, p. 342—351) (daselbst, S. 2069—2075).

1865 277. Besprechung von *Adolfo Mussafia* Monumenti antichi di dialetti Italiani, Wien 1864 (daselbst, S. 38—40).

278. *Besprechung von *Lorenz Diefenbach* Vorschule der Völkerkunde und der Bildungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1864 (daselbst, S. 176—192).

279. Besprechung von *John Davies* The temporal augment in Sanskrit and Greek, Hertfort 1865 (daselbst, S. 1001—1111).

280. *Besprechung von *Johannes Schmidt* Die Wurzel AK im Indogermanischen. Mit einem Vorworte von *August Schleicher*, Weimar 1865 (daselbst, S. 1376—1391).

281. Besprechung von *K. Panitz* Das Wesen der Lautschrift, Weimar 1865 (daselbst, S. 1433—1439).

282. Besprechung von *Vassilieff* Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature. Traduit du Russe par M. *G. A. La Comme* et précédé d'un discours préliminaire par M. *Ed. Laboulaye*, Paris 1865 (daselbst, S. 1441—1445). Vgl. No. 176.

283. Besprechung von Anthologia sanscritica . . . . . ed. *Christianus Lassen*. Denuo adornavit *Joannes Gildemeister*, Bonnae 1865 (daselbst, S. 1637 bis 1640). Vgl. No. 23.

284. *Besprechung von *Franz Miklosich* Die Verba impersonalia im Slavischen, Wien 1865 (daselbst, S. 1778—1792).

1866 285. A Sanskrit English Dictionary, London. Vgl. No. 296.

286. Orient und Occident, III, 1.—3. Heft. Vgl. No. 205.

287. Über ṛ, ṝ und ḷ (daselbst, S. 1—77, 193—256).

288. invitus (lentus) (daselbst, S. 88—92).

289. Übersetzung des Rig-Veda (daselbst, S 128—168). Vgl. No. 207.

290. Indien und Ägypten (daselbst, S. 168—170).

291. Beiträge zur Geschichte der Verbreitung der indischen Sammlungen von Fabeln und Erzählungen; ursprüngliche Grundlage der „Sieben weisen Meister" (daselbst, S. 171—180).

292. The Barnacle goose (daselbst, S. 189, 190).

293. Ein alter christlich-persischer Roman: Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo. Aus dem Italiänischen übersetzt (daselbst, S. 257—288).

294. Auszug einer Abhandlung „Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos" (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 113—127). Vgl. No. 295.

295. Über die Aufgabe des platonischen Dialogs: Kratylos (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XII, histor.-philol. Classe, S. 189—330) (auch separat erschienen). Vgl. No. 294.

296. Anzeige von *Theodor Benfey* A Sanskrit English Dictionary with references to the best editions of Sanskrit authors and etymologies and comparisons of cognate words etc., London 1866 (Götting. gel. Anzeigen, S. 161—169). Vgl. No. 285.
297. Besprechung von *G. I. Ascoli* Studj Ario-Semitici. Istituto Lombardo di scienze e lettere. Articolo secondo, letto . . . nella tornata del 6 Juglio 1865 (daselbst, S. 281—293).
298. Besprechung von *R. G. Latham* The nationalities of Europe, I, II London 1863 (daselbst, S. 1316—1320).
299. Besprechung von History of the sect of Mahárájas, or Vallabhácháryas, in Western India, London 1865 (daselbst, S. 1521—1530).
300. Besprechung von *Adolf Bastian* Die Völker des östlichen Asiens, I, II (mit den Nebentiteln Die Geschichte der Indochinesen bez. Reisen in Birma in den Jahren 1861—1862), Leipzig 1866 (daselbst, S. 1587—1597). Vgl. No. 308, 322, 337, 341.
301. Besprechung von *J. C. Mitterrutzner* Die Dinka-Sprache in Central-Africa. Kurze Grammatik, Text und dinkaisch-deutsch-italiänisches Wörterbuch, Brixen 1866 (daselbst, S. 1692—1704).
302. Besprechung von Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung 1867
Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zu dem Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und deutsch nebst dem Bruchstück aus Tristan und Isolde herausgegeben von *B. Jülg* etc., Insbruck 1867 (daselbst, S. 678—680).
303. *Besprechung von An old Zand-Pahlavi glossary, edited by Destur *Hoshengji Jamaspji*, revised, with notes and introduction by *Martin Haug*, Bombay und London 1867 (The Chronicle, No. 31, p. 730—732).
304. Über einige Pluralbildungen des indogermanischen Verbum (Abhand- 1867
lungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XIII, 1868, 1868
histor.-philol. Classe, S. 39—84) (auch besonders erschienen, Göttingen 1867).
305. A practical grammar of the Sanskrit language for the use of early stu- 1868
dents. Second edition. Carefully revised and corrected. London. Vgl. No. 245.
306. Τριτωνίδ 'Αθάνα Femininum des zendischen Masculinum Thraêtâna Âthwyâna. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 36—60) (auch besonders erschienen).
307. Vorwort zu *F. C. A. Fick* Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache, Göttingen 1868, S. V—X.
308. Besprechung von *Adolf Bastian* Die Völker des östlichen Asiens, III, IV (mit den Nebentiteln Reisen in Siam im Jahre 1863, bez. Reise durch Kombodia nach Cochinchina), Jena 1867, 1868 (Götting. gelehrte Anzeigen, S. 638—640). Vgl. No. 300.
309. Besprechung von Bombay Sanskrit series No. 1: Panchatantra, IV, V edited with notes by *G. Bühler*, Bombay 1868 (daselbst, S. 1277—1280).
310. Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutsch- 1869
land seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten, München.
311. Altbaktrisch yaozhdâ = sskrit. yaud (oder yaut) beide beruhend auf einer

Grundform *yavas-dhâ; und altbactrisch yaozhdaya = lat. *jousbō, joubere, jübere beruhend auf einer Grundform *yavas-dhâ mit Affix aya (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 456—459). Vgl. No. 346.

312. Besprechung von Çrî âryavidyâsudhâkaraḥ etc. Chimaṇabhaṭṭasûnuna Bhaṭṭayajñeçvaraçarmaṇâ virachito etc. (Die Nektarfülle der Wissenschaften der Arier: Darstellung der von den alten und neueren Ariern ausgeführten Untersuchungen u. s. w.), Bombay 1868 (Götting. gel. Anzeigen, S. 841—856).

313. Besprechung von *Laurentius Grasberger* Noctes indicae sive quaestiones in Nalum Mahâbhârateum, Wirceburgi 1868 (daselbst, S. 941—952).

314. Besprechung von *Max Müller* Essays, I. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft u. s. w. Nach der zweiten englischen Ausgabe ins Deutsche übertragen, Leipzig 1869 (daselbst, S. 1104—1115).

315. Besprechung von *Ernestus Siecke* De genetivi in lingua sanscrita imprimis vedica usu. Dissertatio inauguralis, Berolini 1869 (daselbst, S. 1255—1263).

316. *Besprechung von *G. Aubaret* Grammaire de la langue annamite, Paris 1864 (daselbst, S. 1379—1393).

317. Besprechung von *Eugenius Wilhelm* De infinitivi vi et natura (Osterprogramm des Eisenacher Gymnasiums 1869) (daselbst, S. 1436—1440). Vgl. No. 363.

318. Besprechung von *J. Talboys Wheeler* The history of India from the earliest ages, I The Vedic period and the Mahá Bhárata, London 1867 (daselbst, S. 1561—1568).

319. Besprechung von *Georg Gerland* Intensiva und Iterativa und ihr Verhältniss zu einander, Leipzig 1869 (daselbst, S. 1641—1658).

320. Besprechung von The history of India as told by its historians. The Muhammadan period. Edited from the posthumous papers of the late Sir *H. M. Elliot* by *John Dowson*, I, London 1867 (daselbst, S. 1706—1715).

321. Besprechung von *Th. Aufrecht* A catalogue of Sanskrit manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge, Cambridge und London 1869 (daselbst, S. 1801—1804).

322. Besprechung von *Adolf Bastian* Die Völker des östlichen Asiens, V (mit dem Nebentitel Reisen im indischen Archipel, Singapore, Batavia, Manilla und Japan), Jena 1869 (daselbst, S. 1881—1888). Vgl. No. 300.

323. Stanislas Juliens Han-wen-tchi-nan (Beilage zur [Augsburger] Allgemeinen Zeitung, No. 199, S. 3077).

1870 324. *Sanskritischer Ablativ auf ursprüngliches at von Themen auf u (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 490—492).

325. Über Universal-Sprache und Universal-Schrift (Besprechung von *Fr. Staffler* Die Idee einer rationellen Universal-Dolmetscher-Sprache, Innsbruck 1869) (Beilage zur [Augsburger] Allgemeinen Zeitung, No. 4, S. 52).

326. Besprechung von *Joseph Budenz* Ugrische Sprachstudien, I. Nachweis und Erklärung einer ursprünglichen Gestalt der pluralischen Possessivaffixe in den ugrischen Sprachen, Pest 1869 (Götting. gel. Anzeigen, S. 236—240).

327. Besprechung von Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde in den Jahren 1857, 1858, 1859 u. s. w. Anthropologischer Theil, III, Ethnographie auf Grund des von *Karl von Scherzer* gesammelten Materials bearbeitet von *Friedrich Müller*, Wien 1868 (daselbst, S. 512—519).
328. Besprechung von A digest of Hindu law. From the replies of the Shastris in the several courts of the Bombay presidency . . . . Edited by *Raymond West* and *Johann Georg Bühler*, I (Inheritance), Bombay 1867 (daselbst, S. 521—532).
329. *Besprechung von Memoirs on the history, folk-lore and distribution of the races of the north western provinces of India; being an amplified edition of the original Supplemental glossary of Indian terms, by the late Sir *Henry M. Elliot.* Edited, revised and re-arranged by *John Beames*, I, II, London 1869 (daselbst, S. 686—703).
330. Besprechung von *G. I. Ascoli* Corsi di glottologia, I, Fonologia comparata del Sanscrito, del Greco e del Latino, Torino e Firenze 1870 (daselbst, S. 793—798).
331. Besprechung von Mission scientifique au Mexique et dans l'Amérique centrale etc. Linguistique. (Mit dem Nebentitel Manuscrit Troano. Études sur le système graphique et la langue de Mayas par M. *Brasseur de Bourbourg*) I, II, Paris 1869, 1870 (daselbst, S. 1686—1704). Vgl. No. 338.
332. Besprechung von On the origin of language by *W. H. J. Bleek.* Edited with a preface by Dr. *E. Haeckel.* Translated by *T. Davidson*, New York and London 1869 (The Academy, I, S. 136, 137).
333. Besprechung von *L. Geiger* The origin of language (Der Ursprung der Sprache), Stuttgart 1869 (daselbst, S. 242, 243).
334. Über die Entstehung und Verwendung der im Sanskrit mit r anlautenden Personalendungen (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XV, 1871, histor.-philol. Classe, S. 87—155) (auch besonders erschienen, Göttingen 1870). Vgl. No. 352. 1870 1871
335. Besprechung von *August Fick* Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 2. Auflage, Göttingen 1870 (The North British Review, October 1870—January 1871, new series, XIV, No. CVI, S. 528—530).
336. *Besprechung von *Alfred Ludwig* Der Infinitiv im Veda mit einer Systematik des litauischen u. slavischen Verbs, Prag 1871 (daselbst, S. 530—537).
337. Besprechung von *Adolf Bastian* Die Völker des östlichen Asiens, I—VI, Leipzig, bez. Jena 1866—1871 (daselbst, S. 617, 618). Vgl. No. 300.
338. Besprechung von *Brasseur de Bourbourg* Mission scientifique au Mexique et dans l'Amérique centrale, I, II, Paris 1869, 1870 (daselbst, S. 618—620). Vgl. No. 331.
339. Verhältniss von Πόθων ὅρτς zu sanskritisch (vedisch) áhi-s budhnyà-s (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 322—330). 1871
340. *Die älteste Handschrift des Pantschatantra (Beilage zur [Augsburger] Allgemeinen Zeitung, No. 193, S. 3453, 3454).
341. Besprechung von *Adolf Bastian*, Die Völker des östlichen Asiens, VI (mit dem Nebentitel Reisen in China von Peking zur mongolischen Grenze und Rückkehr nach Europa), Jena 1871 (Götting. gel. Anzeigen, S. 114—120). Vgl. No. 300.

342. Besprechung von *Alessandro Ghirardini* Studj sulla lingua umana, sopra alcune antiche inscrizioni e sulla ortografia italiana, Milano 1869 (daselbst, S. 271—275).
343. Besprechung von Das Jaṭâpaṭala. Lehrbuch des Jaṭâpâṭha für den Rigveda nebst dem Abschnitt des Prâtiçâkhyâjyotsnâ über die Vikṛiti des Kramapâṭha. Herausgegeben, übersetzt u. s. w. von *G. Thibaut*, Leipzig 1870 (daselbst, S. 318—320).
344. Besprechung von *W. H. J. Bleek* Reineke Fuchs in Afrika. Fabeln und Märchen der Eingebornen u. s. w., Weimar 1870 (daselbst, S. 2091—2094).
345. Besprechung von *Wilhelm Deecke* Die deutschen Verwandtschaftsnamen, eine sprachwissenschaftliche Untersuchung u. s. w., Weimar 1870 (The Academy, II, S. 167).

1871 1872 346. Jubeo und seine Verwandte (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, XVI, 1872, histor.-philol. Classe, S. 3—45) (auch separat erschienen, Göttingen 1871). Vgl. No. 311.

347. Ist in der indogermanischen Grundsprache ein nominales Suffix ia, oder statt dessen ya, anzusetzen? (daselbst, S. 91—133) (auch besonders erschienen Göttingen 1871).
348. Über die Entstehung und die Formen des indogermanischen Optativ (Potential), so wie über das Futurum auf sanskritisch syâmi u. s. w. (daselbst, S. 135—200) (auch besonders erschienen, Göttingen 1871).

1872 349. Die sanskritische Femininalendung knî (vermittelst tknî) für tnî von einem masculinoneutralen tna = dem griechischen τνο oder δνο (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 1—16).

350. Über die Entstehung des indogermanischen Vokativs (daselbst, S. 73—80). Vgl. No. 351.
351. Über die Entstehung des indogermanischen Vokativs (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XVII, histor.-philol. Classe, S. 3—92) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 350.
352. Einige Worte zu S. 72 dieses Bandes (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, XX, S. 314—316).
353. *Discovery of the oldest recension of the Pañchatantra (The Academy, III, S. 139, 140).
354. Besprechung von *Johannes Schmidt* Zur Geschichte des indogermanischen Vocalismus, I, Weimar 1871 (daselbst, S. 55, 56).

1873 355. *Indogermanisches Particip Perfecti Passivi auf tua oder tva (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 181—186).

356. Dionysos: Etymologie dieses Namens (daselbst, S. 187—189).
357. *Die Suffixe anti, âti und ianti, iâti (daselbst, S. 391—404).
358. *Ein Theil des mongolischen Ardschi Bordschi und Stücke des Pañcatantra im Singhalesischen (daselbst, S. 404—407).
359. *Skizze einer Abhandlung: Über Augensprache, Mienenspiel, Gebärde und Stimmodulation (daselbst, S. 407—410).
360. *ásṃritadhrû Ṛigveda X, 61, 4 (daselbst, S. 519—522).
361. Der Name der Avghanen (Beilage zur [Augsburger] Allgemeinen Zeitung, No. 184, S. 2823).

362. *Besprechung von *Hermann Grassmann* Wörterbuch zum Rig-Veda, I. Lieferung, Leipzig 1873 (Götting. gel. Anzeigen, S. 14—26). Dazu eine Berichtigung (daselbst, S. 440).
363. Besprechung von *Eugenius Wilhelm* De infinitivi linguarum sanscritae etc. forma et usu, Isenaci 1873 (daselbst, S. 869—872). Vgl. No. 317.
364. Besprechung von *J. Muir* Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India etc., IV, 2nd edition, London 1873 (The Academy, IV, S. 337, 338). Vgl. No. 175.
365. Über die indogermanischen Endungen des Genetiv Singularis îans, îas, îa 1874 (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XIX, histor.-philol. Classe, S. 3—61) (auch besonders erschienen, Göttingen).
366. Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache, I: Der Saṃhitâ-Text (daselbst S. 133—172) (auch besonders erschienen, Göttingen).
367. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden, I (daselbst, S. 223—264) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 368, 372, 378, 407, 411, 416.
368. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 229—248). Vgl. No. 367.
369. *Vedisch miḍhá oder miḷhá, n. (= mizhda, n. in der Sprache des Avesta, griech. μισθός, m., altslav. mĭzda, f., goth. mizdo f.). Vedisch miḍhváṁs und Verwandte (daselbst, S. 365—372).
370. *Nachtrag zu dem „Orient und Occident" II, 133—171 erschienenen Aufsatz „Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung" (daselbst, S. 372—375). Vgl. No. 259.
371. *Sanskritisch sâ (Verbalwurzel) = griechisch ἁ, ἁ̓; sanskritisch sitá (Ptcp. Pf. von sâ) = lateinisch săto in sătis, sătio und Verwandten. — Rigveda II, 23, 16 (daselbst, S. 626—643).
372. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der 1875 Veden, II (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XX, histor.-philol. Classe, S. 3—80) (auch besonders erschienen, Göttingen). Dazu eine Verbesserung (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, 1876, S. 540). Vgl. No. 367.
373. *Vedisch vrad = griechisch ϝραδ, ϝροδ (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 33—41).
374. *Vedisch ṛidûdára, ṛidûpé, ṛidûvṛídhâ (daselbst, S. 189—224).
375. Rasirmesser in indogermanischer Zeit (Beilage zur [Augsburger] Allgemeinen Zeitung, No. 96, S. 1473—1475).
376. Die Indogermanen hatten schon vor ihrer Trennung sowohl Salz als Ackerbau (daselbst, No. 208, S. 3269, 3270; No. 209, S. 3287, 3288).
377. *Besprechung von [*F. L. C. Freiherr von Medem*] Der Hopfen. Seine Herkunft und Benennung, Homburg v. d. Höhe 1874 (Götting. gel. Anzeigen, S. 208—220).
378. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der 1876 Veden, III (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXI, histor.-philol. Classe, 40 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 367.

379. Das indogermanische Thema des Zahlworts „Zwei" ist du (daselbst, 46 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen).
380. Die zwei tönenden Zischlaute der arischen Periode und des ältesten Sanskrits (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 297—323).
381. jajhjhatîs, Ṛigveda V, 52, 6 (daselbst, S. 324—331) mit einem Nachtrag (daselbst 1877, S. 65, 66) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
382. ṛi bezeichnet in den Veden sowohl den kurzen als langen Vocal (daselbst, S. 405—442) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
383. nédîyaṁs, nédishṭha (daselbst, S. 445—456) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
384. Ist Ṛigveda VII, 44, 3 maʊçcatór oder mâʊçcatór in der Saṁhitâ zu lesen? (daselbst, S. 537—539) mit einem Nachtrag (daselbst, S. 597) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
385. Ist Ṛigveda III, 53, 19 spandané oder syandané, Ṛigveda IV, 3, 10 áspandamâno oder ásyandamâno zu lesen? (daselbst, S. 581—597) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
386. Wie kam der Verfasser des 1sten Vârttika zu Pâṇini VII, 3, 87 dazu, eine Wurzel spâç mit langem â anzunehmen (daselbst, S. 621—644) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
387. çvanín oder çvaní? (daselbst, S. 644—675) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
388. Ṛigveda X, 10, 7 = Atharvaveda XVIII, 1, 8 (Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, I, S. 47—51) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
389. Kalilag und Damnag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und deutsche Übersetzung von *Gustav Bickell*. Mit einer Einleitung von *Theodor Benfey*, Leipzig.
390. Besprechung von *Aug. Friedrich Pott* Etymologische Forschungen. 2te Auflage, VI (mit dem Nebentitel Wurzel-, Wort-, Namen- und Sach-Register zu den fünf Bänden des vorbezeichneten Werks von *H. E. Bindseil*), Detmold 1876 (Götting. gel. Anzeigen, S. 1244—1246). Vgl. Nr. 234.
391. Besprechung von Hemacandra's Grammatik der Prâkrit-Sprachen .... herausgegeben von *Richard Pischel*, 1, Halle 1877 (daselbst, S. 1565 bis 1567).

1877 392. Hermes, Minos, Tartaros (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXII, histor.-philol. Classe, S. 3—42) (auch besonders erschienen, Göttingen).

393. Ζεὺς Γελέων (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 1—8) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
394. Karbara oder Karvara „gefleckt, scheckig", indogermanische Bezeichnung des dem Beherrscher der Todten gehörigen Hundes (daselbst, S. 8—22) mit einem Nachtrag (daselbst, S. 66) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
395. Wahrung seines Rechtes (daselbst, S. 66—72) (abgedruckt in Vedica und Verwandtes).
396. svávas (zu lesen suávas) und svátavas (daselbst, S. 341—367) (abgedruckt in Vedica und Linguistica). Vgl. No. 410.

397. Die Spaltung einer Sprache in mehrere lautverschiedene Sprachen (daselbst, S. 533—558) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
398. D statt N (daselbst, S. 573—588) (abgedruckt in Vedica und Linguistica). Vgl. No. 414.
399. Vedica und Verwandtes, Strassburg.
400. Entgegnung betreffend No. 52 S. 740 des Jahrgangs 1875 der Jenaer Literatur-Zeitung (Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, No. 1, S. 7, 8).
401. Altpersisch mazdâh = zendisch mazdåoñh = sanskritisch medhâ's (Ab- 1878
handlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXIII, histor.-philol. Classe, 44 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen).
402. Einige Derivate des indogermanischen Verbums ANBH = NABH (daselbst, 67 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen).
403. Einige Worte über den Ursprung der Sprache (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 45—65) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
404. Die eigentliche Accentuation des Indicativ Präsentis von ἐς „sein" und φᾱ „sprechen", so wie einiger griechischen Präpositionen (daselbst, S. 165—189) (abgedruckt in Vedica und Linguistica). Vgl. No. 418.
405. mahâm, Nominativ Singularis von mahánt, drittes Beispiel: Ṛigveda IV, 23, 1 (daselbst, S. 190—195) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
406. Über einige Wörter mit dem Bindevocal i im Ṛigveda (Abhandlungen 1879
der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXIV, histor.-philol. Classe, 42 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen).
407. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden, IV, 1. Abtheilung (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXV, histor.-philol. Classe, 42 S.), 2. Abtheilung (daselbst, 41 S.), 3. Abtheilung (daselbst, 41 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 367.
408. Das sanskritische Suffix ina, insbesondre im Ṛigveda (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 109—127) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
409. Ṛigveda VII, 18, 14 (daselbst, S. 355—378) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
410. Ṛigveda III, 31, 21 und VIII, 41, 10 als Ergänzung zu dem Aufsatz svávas und svátavas" (daselbst, S. 385—405). Vgl. No. 396.
411. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der 1880
Veden, V, 1. Abtheilung (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXVI, histor.-philol. Classe, 35 S.), 2. Abtheilung (daselbst, 34 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 367.
412. Über einige indogermanische — insbesondere lateinische und griechische — Zahlwörter (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 1—20) (abgedruckt in Vedica und Linguistica). Mit einem Zusatz (das. S. 88—91).
413. vam, im Ṛigveda X, 28, 7 (daselbst, S. 193—197) (abgedruckt in Vedica und Linguistica).
414. Ergänzung zu dem Aufsatz „D statt N" (daselbst, S. 299—327) (abgedruckt in Vedica und Linguistica). Vgl. No. 398.

415. Vedica und Linguistica. Strassburg.

1881 416. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden, VI, 1. Abtheilung (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, XXVII, histor.-philol. Classe, 45 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen). Vgl. No. 367.

417. Behandlung des auslautenden a in ná „wie" und ná „nicht" im Ṛigveda mit einigen Bemerkungen über die ursprüngliche Aussprache und Accentuation der Wörter im Veda (daselbst, 48 S.) (auch besonders erschienen, Göttingen).

418. *Zusatz zu dem Aufsatz „Über die eigentliche Accentuation von ἐς „sein" (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften u. s. w. zu Göttingen, S. 2—6). Vgl. No. 404.

1883 419. Übersetzung des Rig-veda (Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, VII, S. 286—309). Vgl. No. 207.

Verbesserungen.

I S. 102 Z. 22 v. o. ṚV. *VII*, 3, 7, 2 (statt *VII*, 3, 7, 3).
I „ 156 „ 22 v. o. *vâyuḥ* (statt *vâyuh*).
II „ 20 Anm. *çaraṇi* (statt *çarani*).
III „ 102 Z. 2 v. o. *Gerudin* (statt *Garudin*).
IV „ 16 „ 14 v. o. Φοινικικὴν (statt ψοινικικὴν).

Druck von W. Drugulin in Leipzig.